

Universidad del Tolima  
Año 2013  
Volumen 12 N° 25  
ISSN 1657-9992

# Aquelarre

REVISTA DEL CENTRO CULTURAL UNIVERSITARIO





# Aquelarre

Nº 25

Tomo II

Diciembre de 2013

Revista de filosofía, política, arte y cultura



Centro Cultural de la Universidad del Tolima

# Aquelarre

Revista del Centro Cultural de la Universidad del Tolima.

*Rector*

Dr. José Herman Muñoz Nungo

*Director - editor*

Julio César Carrión Castro

*Edición general*

Johan Sebastián Gutiérrez Mosquera

*Consejo Editorial*

Boris Edgardo Moreno

César Augusto Fonseca Árbuez

Gabriel Restrepo Forero

Javier Vejarano Delgado

Jeison Mauricio Herrera Valdés

Johan Sebastián Gutiérrez Mosquera

Manuel León Cuartas

María Angélica Mora Buitrago

María Victoria Valencia Robles

*Diseño y Diagramación*

Leonidas Rodríguez Fierro

*Impresión*

León Gráficas Ltda.

*Tiraje* Dos tomos de 2.000 ejemplares

Dirección postal: Centro Cultural Universidad del Tolima Barrio Santa Helena - Ibagué

Teléfono: (+)57-8-2669156 - Ibagué

Correo electrónico: ccu@ut.edu.co

## Tabla de contenido

Carta de presentación.....	7
<b>Textos:</b>	
A manera de introducción: ¿Se ha tomado en serio a Marcuse? -Un aporte a la liberación- .....	11
<b><i>I. Lutero y la Reforma protestante.....</i></b>	<b>17</b>
Martín Lutero 1483-1983 500 años de reforma .....	19
Epílogo: Martín Lutero ¿Teología, expresionista?.....	31
Postulado Luteroano .....	37
El protestantismo y el mundo moderno .....	41
<b><i>II. Modernidad e Ilustración.....</i></b>	<b>51</b>
Maquiavelo y la modernidad -A propósito de una reedición:- .....	53
La inteligencia de la modernidad -En los 350 años del Discurso del Método- .....	57
El rui señor de la Ilustración .....	63
<b><i>III. Cultura y barbarie.....</i></b>	<b>65</b>
El intelectual y el poder -A propósito de Mephisto-.....	67
40 años después del suicidio de Hitler: la banalidad del mal.....	73
Epílogo: la profundidad del bien .....	83
Registro de lectura: Nota sobre la etiología de la violencia indiscriminada .....	87
Cultura y barbarie (A propósito de Klaus Barbie Altmann) .....	93
Cultura y Barbarie. La dimensión política del narcisismo .....	99
<b><i>IV. Freud y el psicoanálisis .....</i></b>	<b>105</b>
La Viena de Freud.....	107
El exilio y la muerte de Freud.....	131
Ana Freud: 1895-1982 Sustituto y complemento de su padre .....	143
<b><i>V. Filosofía e historia .....</i></b>	<b>147</b>
Contexto histórico del surgimiento del Manifiesto del Partido Comunista .....	149
Sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamín .....	159
El concepto de trabajo en Marcuse.....	169

<b>VI. Filosofía, universidad y sociedad.....</b>	<b>201</b>
La filosofía y la provincia. Homenaje a los pioneros del pensamiento moderno en Colombia .....	203
La filosofía y la provincia -Segunda parte, sobre los caminos que ha recorrido la filosofía en Colombia- .....	211
Educación para la mayoría de edad... y para la democracia.....	217
¿Qué universidad para qué sociedad?.....	221

---

## CARTA DE PRESENTACIÓN

---

*¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirse de tu propio entendimiento!,  
es pues la divisa de la ilustración.*

Kant

Este segundo volumen de la Revista *Aquelarre* del Centro Cultural de la Universidad del Tolima, en su edición número 25, ha sido preparado como un reconocimiento especial al profesor Rubén Jaramillo Vélez; contiene una colección antológica de algunos de sus textos breves publicados en un período de más de treinta años en diversos medios. Es un reconocimiento a su constante actividad como divulgador, maestro y pedagogo del pensamiento kantiano, del marxismo, del psicoanálisis, de la teoría crítica de la sociedad, así como la de promotor y defensor de las posibilidades de una filosofía moderna en Colombia, que logre superar la estrechez del tradicionalismo hispano-colonial que pesa sobre nuestras instituciones y, particularmente sobre los quehaceres políticos y culturales y que han conducido a una constante *postergación de la modernidad* en nuestro país.

Queremos insistir: En estos tiempos de decadencia, cuando en el mundillo universitario se impone la superficialidad y la simulación y pareciera que ser intelectual es un defecto; cuando los lineamientos de los quehaceres académicos y culturales son dictados por la farándula y el espectáculo, y la imagen del “pensador” es sustituida por los animadores de cá-



tedra y por los gurús de la tecnocracia y la mercadotecnia; cuando en Colombia persiste esa “cultura señorial y de viñeta” que ha dado a la mediocridad el valor de grandeza, como lo denunciara Rafael Gutiérrez Girardot; cuando la desmesura provinciana se oculta tras el velo de un supuesto cosmopolitismo y la racionalidad es atrapada por la estupidez; en fin, en esta época que marcha, “bajo el signo de la simulación” entre el cinismo y la trivialidad, se yergue como diáfana expresión de que aún existen los espíritus libres, la poderosa figura de Rubén Jaramillo Vélez como el intelectual integral que reclama

la confrontación a la indiferencia, al conformismo, al nihilismo...

...Creemos que con el profesor Rubén Jaramillo Vélez, nos cabe la esperanza de superar los estragos causados por la simulación y la carencia de pensamiento crítico en estas instituciones, atrapadas entre las confusiones de un pasado señorial y hacendatario aún vigente y la nebulosidad de un porvenir incierto.

Asumimos que es factible alcanzar la prevalencia de la autonomía, de la mayoría de edad, para las universidades, si damos continuidad a las discusiones que propone el Profesor Jaramillo Vélez, desde los distintos planteamientos teóricos y conceptuales que aborda y maneja siempre guiado por los intereses emancipatorios y bajo los idearios de la democracia.

Hemos establecido, arbitrariamente, algunos ejes temáticos para tratar de fa-

cilitar didácticamente su lectura. Se trata de 24 artículos que se han recogido bajo seis encabezados:

- I Lutero y la reforma protestante.
- II Modernidad e Ilustración.
- III Cultura y barbarie.
- IV Freud y el psicoanálisis
- V Filosofía e historia.
- VI Filosofía, universidad y sociedad.

Esta publicación monográfica en dos volúmenes se complementa con ilustraciones del expresionismo alemán -en especial con un cuadernillo a todo color que acompaña el tomo I- así como con algunas fotografías que dan cuenta de varios momentos de la vida intelectual del Profesor e intentamos hacer énfasis sobre su presencia en la Universidad del Tolima.

**El editor**



Textos de Rubén Jaramillo Vélez



## A manera de introducción

### ¿Se ha tomado en serio a Marcuse? -Un aporte a la liberación-\*

**M**arcuse fue víctima de una circunstancia detallada aunque insuficientemente analizada por uno de sus maestros. En efecto, en las páginas que dedica Heidegger a la fenomenología de la cotidianidad del “uno” -el hombre corriente de la sociedad de masas- se detiene el maestro alemán fallecido hace apenas tres años, en el tratamiento de lo que él llama la “habladuría” (Gerede), el fenómeno de la popularización y deformación progresiva de lo que alguna vez fue pensado y experimentado con propiedad -es decir, seriamente-.

No constituye la habladuría, ni mucho menos, un proceso que pudiera atribuirse exclusivamente a la capacidad de manipulación que sobre cualquier enunciado pueden ejercer los medios masivos de comunicación en la sociedad contemporánea, y Heidegger tampoco logró pensar a plenitud todas las implicaciones de su problemática. Otros pensadores, con los cuales Marcuse entraría en contacto al iniciarse la década de los 30 y cuando abandona la escuela fenomenológica, consagrarían buena parte de su esfuerzo



Marcuse en las conferencias de la F.U. (Freie Universität) en Berlín, 1967

intelectual a la investigación de lo que Adorno llamara la “industria de la cultura”, es decir, el proceso tecnológico y las implicaciones sociales de la habladuría.

\* Tomado de *El Espectador*, Magazin Dominical, domingo 5 de agosto de 1979.

**Nota del editor:** En la entrevista realizada en octubre de 2008 por un grupo de profesores de la Universidad de Antioquia, Juan Carlos Celis, pregunta al profesor Ruben Jaramillo: ¿Cuándo empezó usted a escribir? Rubén Jaramillo responde: “Muy tarde. En 1979, cuando murió Herbert Marcuse, me llamaron de *El Espectador* a pedirme una contribución y fue ese mi primer trabajo público...”. Tomado de Rubén Jaramillo Vélez *Modernidad, nihilismo y utopía*. Siglo del hombre editores. Universidad de Antioquia 2013. Pag. 195.

No sobra decir que él mismo Marcuse se ocupó expresamente del fenómeno, particularmente en una de sus últimas grandes obras, *El hombre unidimensional*, la cual, al igual que muchas otras, ha sido objeto de divulgaciones superficiales y también, por fortuna, de consideraciones profundas.

Valdría la pena recordar que los primeros trabajos de Marcuse estuvieron consagrados a la problemática de la filosofía clásica. En la revista *Die Gesellschaft*, uno de los órganos más importantes de la sociología y el pensamiento crítico en la esfera cultural de la lengua alemana, que apareció entre 1924 y 1933 -no es necesario explicar cuáles fueron las razones que condujeron a su suspensión- aparece por ejemplo su ensayo “Zam Problem der Dialektik” (“*Sobre el problema de la dialéctica*”, Tomos VI y VII, 1930-31) que contiene una originalísima lectura y discusión de los últimos diálogos de Platón. Igualmente en esta revista aparece la primera reseña crítica de los “*Manuscritos*

*de 1844*”, los cuadernos parisinos del joven Marx, cuya primera edición estuvo a cargo de D. Riazanev dentro de la primera de las obras completas de Marx y Engels (Marx – Engels – Gesamtausgabe, popularmente conocida y citada como MEGA), publicada en 1932 en Moscú, Frankfurt y Berlín. Tal reseña crítica llevaba por título “*nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico*” (Tomo IX, 8, 1932), un trabajo íntimamente relacionado por su temática con otro de la misma época: “Sobre los fundamentos filosóficos del concepto de trabajo de las ciencias económicas” (1933), publicado en el *Archivo para la Ciencia y la Política Social*, el célebre Grambergs-Archiv, tan vinculado al movimiento de la así llamada “*Escuela de Frankfurt*” y en el cual colaboraban investigando con la talla de Karl Mannheim y Georg Luckacs, para mencionar únicamente a dos personalidades destacadas de la “*intelligentzia*” del ámbito centroeuropeo y la cultura alemana. Resulta significativo recordar que en el mismo año otro discípulo de Heidegger,

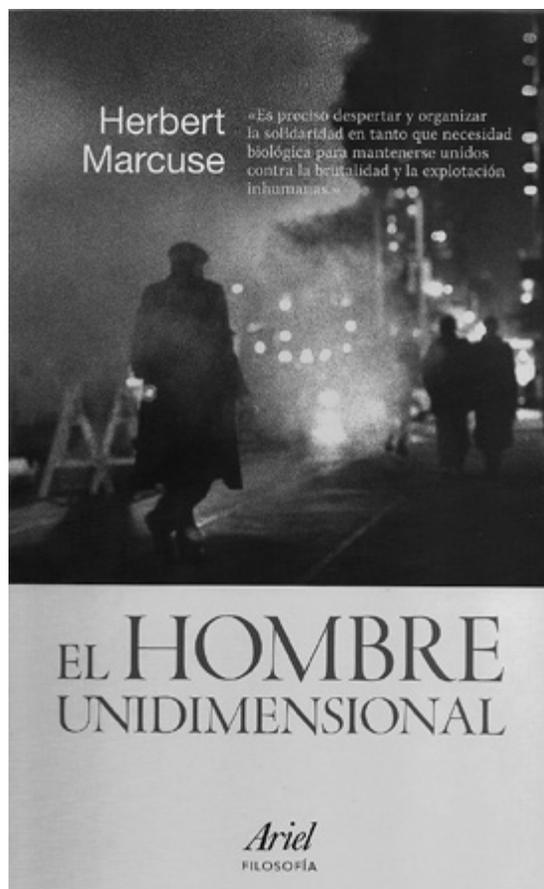


Marcuse (Freie Universität) Berlín, 1967

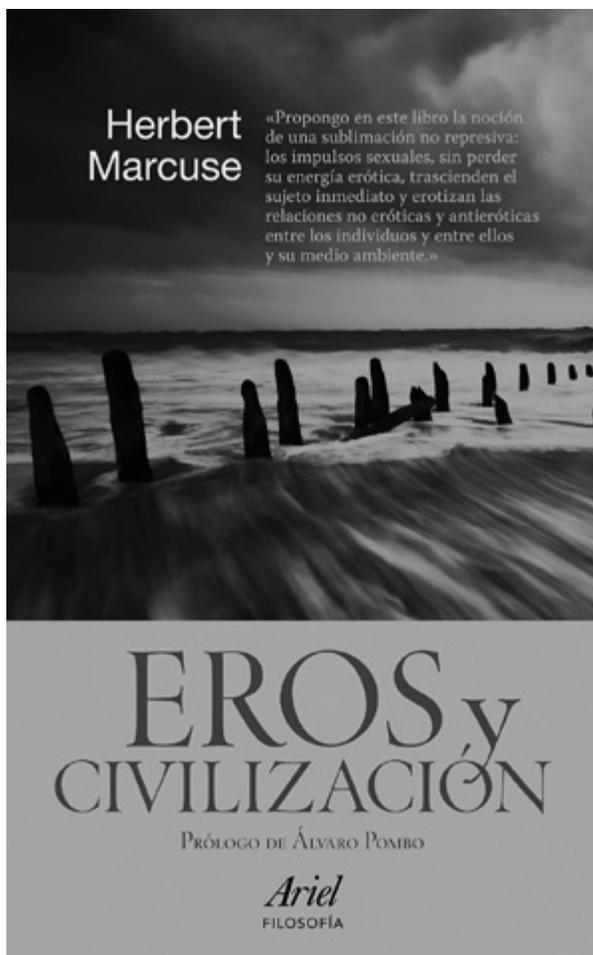
siegfried Landsbut, publicaba en la editorial Kroener de Leipzig una selección de los manuscritos y de la *Ideología alemana*, que basta entonces había permanecido inédita en cualquier idioma. Otro trabajo de Marcuse digno de mención aparece en los *Philosophische Hefte* en el año 1928. Se trata de sus “*Contribuciones para una fenomenología del materialismo histórico*”, en las cuales, según palabras del autor, se intenta determinar, muy a la manera de Husserl, la “forma de darse” del materialismo histórico considerado como “Teoría del actuar social y del hecho histórico” y por lo tanto también “de la revolución proletaria” (1)

Marcuse, que se había doctorado en Berlín en 1925 con un estudio erudito sobre Schiller, viajó a Friburgo a trabajar al lado de Martin Heidegger, el filósofo de la selva negra que tras la aparición de *Ser y tiempo* en 1927, había pasado a ocupar el primer plano, al lado de su maestro Husserl y desplazándolo, acaso muy apresuradamente, como centro de interés de la filosofía y la cultura alemana. Con Heidegger elabora Marcuse su tesis profesoral (“*Habilitationschrift*”) sobre *La ontología de Hegel y la fundamentación de una teoría de la historicidad*, en cuyo prólogo Marcuse se declara expresamente deudor del trabajo de Heidegger. Este texto fue publicado en 1932 y desde el resurgimiento de la Teoría Crítica en los años 60 ha experimentado varias ediciones y traducciones, entre estas últimas una al español.

Sin embargo, el triunfo de la contrarrevolución hitleriana a finales de enero de 1933 frustra la carrera académica de Marcuse, que se ve obligado como tantos



otros a emigrar, primero a Suiza, luego a Francia y finalmente a los Estados Unidos, en donde fija su residencia. Se integra entonces al Instituto de Investigaciones Sociales, fundado a finales de la década de los 20 en Frankfur y trasladado por Horkheimer y Adorno a Nueva York y con el cual Marcuse ya había colaborado en París, como autor de la parte ideohistoriográfica de los *Estudios sobre autoridad y familia* (París, Ed. Felix Alcan, 1936). Cuando los primeros regresan a Alemania en los años de la postguerra, Marcuse permanece como otros colaboradores del Instituto de los cuales basta mencionar a Erich Fromm, Leo Loewenthal y Franz Neumann, en los Estados Unidos. Aquí pública, durante la guerra, su segunda y más conocida obra sobre Hegel: *Reason and Revolution -Hegel And the Rice of*



*Social Teory* (1941), un libro que se proponía expresamente recuperar a Hegel para el pensamiento radical y superar el malentendido, impulsando tanto por los fascistas -piénsese en Gentile, el filósofoministro de Mussolini y en los profesores de la Alemania nazi- como por los liberales.

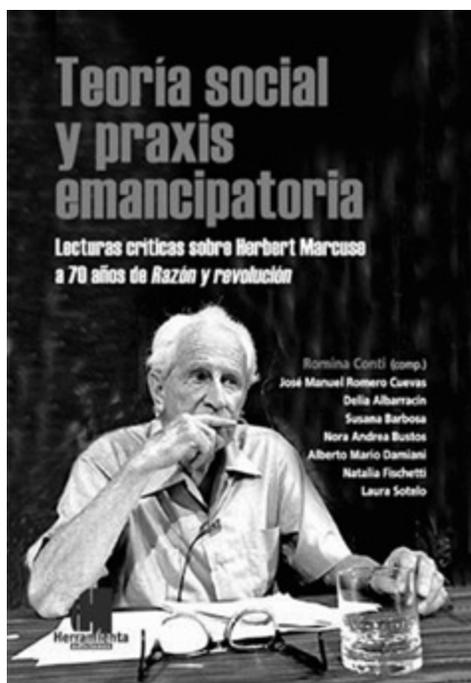
En 1955 publica *Eros And Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, un estudio que al aparecer en alemán (Stuttgart, 1957) comienza a impresionar a la juventud académica alemana y que se complementa con sus aportes al ciclo de conferencias patrocinado por las universidades de Heidelberg y Frankfurt con ocasión del centenario de Freud,

publicadas en el año 57 en el tomo sexto de las *Contribuciones de Frankfurt a la Sociología*, colección de importantísimos trabajos e investigaciones que continuaba la labor de la *Revista para la Investigación Social*, en cuyos números de la década del 30 aparecieron algunos de los ensayos más significativos no solo de Marcuse sino de Horkheimer, Adorno, Fromm y otros.

Como becario del Institute for Russian Studies de la Universidad de Columbia , realiza una investigación cuyo resultado aparece con el título de *Soviet Marxism A Critical Analysis* en Nueva York en 1958. Es nombrado profesor, primero en la Universidad de Brandeis y luego en la de San Diego en California.

No se puede en el marco de un artículo de presentación llevar a cabo una evaluación aproximadamente justa de lo que significa el aporte de un gran maestro, no solo al





pensamiento sino a la actividad contemporánea. Los materiales que acompañan esta breve y apresurada nota pretenden ofrecer solamente una primera caracterización de una de las más ricas y complejas personalidades de nuestro tiempo. Conocido y desconocido a la vez, inclusive y precisamente por esa gran mayoría consumidora que de todo se entera para olvidarlo todo, decía Marcuse en una entrevista con un periodista de la televisión alemana, y cuando este la interrogaba sobre los posibles efectos de su popularidad -y la entrevista tenía lugar por los días del mayo francés, atribuido con tanta ligereza a Marcuse, del cual por entonces apenas si se habían traducido muy recientemente a este idioma dos de sus obras- que su creciente popularidad no implicaba de por sí el que su obra pudiera llegar a tener alguna influencia significativa. En la sociedad unidimensional, recordaba el maestro, se habla mucho de todo y siempre se habla apresuradamente; pero el barullo que producen los medios masivos

de comunicación simultáneamente todo aquello que transmiten con la misma rapidez con que la gente se entera de las novedades se olvida de ellas, para entregarse a otras, más frescas, Marcuse no quería ser una moda. Pensaba y escribía para el futuro. No porque desconociera o eludiera las tareas del presente, sino porque como Marx, como Nietzsche, como Freud, creía que el fin de la prehistoria de la humanidad estaba cerca. Su obra, él lo sabía, solo pretendía ser un aporte a la liberación.

## Bibliografía temprana de Herbert Marcuse

Acompañamos este artículo con una lista de aquellos trabajos publicados por Marcuse a partir de 1925, sin ninguna pretensión exhaustiva. Fuera de los ya mencionados en el texto, y excluyendo algunos demasiado conocidos, vale la pena mencionar los siguientes, cuyos títulos enumeramos ya traducidos:



*Bibliografía de Schiller, Basada en la Biblioteca Schiller de Traemel, Berlín, 1925.*

'Sobre Filosofía Concreta' en: "Archivo para la Ciencia y la Política Social" 62, (1929), págs, 111-128.

Reseña Bibliográfica: "Karl Varlaender, Karl Marx, su Vida y su Obra". vi, (1929), p. 186-189.

'Sobre la Problemática de la Verdad del Método Sociológico'. Ibidem, vii, 1. (1930), p. 15-30.

¿Marxismo Trascendental? Thidem, vii, 10, (1930), p. 304-326.

'El Problema de la Realidad Histórica 'Wilhelm Dilthey'. Ibidem, viii, (1931), p,

'Para una Crítica de la Sociología'. Ibidem, viii, 9, (1931), p. 270-280.

Reseña Bibliográfica: "El Noack: Historia y Sistema de la Filosofía", en *Philosophische Hefte*, ii (1930), p. 91 a 96.

'Filosofía del Fracaso: La obra de Karl Jaspers'. En: Suplemento literario del periódico "Vossische Zeitung", 14 de diciembre de 1933.

Reseña Bibliográfica: Herbert Wackert, *La Relación del Joven Hegel con Kant*. En: *Periódico Alemán para la Literatura*, N°. 55, 14 (1934), Pág. 629-639.

Los siguientes trabajos fueron publicados en la *Revista para la investigación social*, órgano del Instituto correspondiente de Frankfurt, y han sido traducidos al español. Damos solo el tomo y el año:

*La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado*. TH,2, (1934).

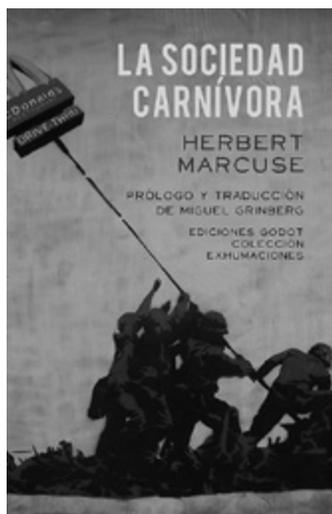
*Sobre el concepto de la esencia*. V,1 (1936), Pp-1-39.

*Sobre el carácter afirmativo de la cultura*. vi, 1 (1937) Pp. 54-94.

*Filosofía y teoría crítica*, vi, 3 (1937) Pp. 631-647.

*Para una crítica del hedonismo*. vii, 1-2 (1938) Pp. 55-89.

A partir de este momento la bibliografía de Marcuse, con algunas excepciones, se compone de trabajos escritos originalmente en Inglés, y publicados en revista como: *Studies in Philosophy and Social Sciences, Journal of Philosophic and Phenomenological Research, World Politics, Dissent, Partisan Review* y otras, incluyendo, desde luego, algunas alemanas, como por ejemplo *Das Argument*, que se publica en Berlín. No incluimos en esta breve bibliografía las contribuciones de Marcuse a obras editadas por otros autores, tanto en alemán como en inglés.





Retrato de Cranach El Viejo, martin lutero

# I. Lutero y la Reforma protestante



## Martín Lutero 1483-1983

### 500 años de reforma\*



Lutero en la Dieta de Worms, por Anton von Werner, 1877

“El 17 de julio de 1505, por la mañana, un joven laico traspone la puerta del convento de los agustinos en Erfurt. Tenía 22 años. Se llamaba Martín Lutero. Sordo a las objeciones de sus amigos, que ya entreveían para él, como culminación de estudios universitarios bien comenzados, alguna carrera temporal lucrativa, venía a buscar en el claustro un refugio contra los males y los peligros del siglo.

El acontecimiento era trivial. No interesaba, al parecer, más que al aspirante al noviciado, a sus parientes, a algunos amigos de condición modesta. No contenía nada en germen, sólo la reforma luterana”.

Con estas palabras inicia Lucien Febvre una biografía, editada por las Prensas Universitarias de Francia en 1927, y que se ha convertido en obra clásica: *Martín Lutero -un destino*.

Trataremos de ilustrar de qué manera esta vida merece tal título, de qué modo prodigioso este joven llegó a convertirse, efectivamente, en un destino y llegó a encarnar en su persona, en su rebeldía y en su angustia, la rebeldía y la angustia de su tiempo, y particularmente la de su pueblo, la nación alemana. Cierzo que en esa Europa del otoño, en esa edad llamada con justicia de la *Tristitia* se presentía ya el advenimiento de una nueva época y de una nueva sociedad en

\* Tomado de El Espectador, Magazín dominical No. 34, noviembre 6 de 1983.

general, porque la acumulación de siglos (desde Clermont, para ubicarlo de algún modo, desde que Urbano II convocara a la nobleza a la primera cruzada con sus palabras), había sentado las premisas, y con el descubrimiento del Nuevo Mundo el capitalismo sería indetenible. El viaje de Colón tuvo lugar cuando Martín tenía unos nueve años.

Sus padres -Hans y Margaret Luder- eran de origen humilde. Hans había sido el primogénito de una numerosa familia campesina “sumida en el hambre y la pobreza en una tierra árida y estéril”. Había abandonado la tierra de su padre y se había hecho minero, radicándose primero en Eisleben, una aldea ubicada al borde del gran bosque de Turingia en Sajonia, en donde nacería Martín hacia la medianoche del 10 de noviembre de 1483.

Todavía era un niño de pecho cuando sus padres abandonaron su villa natal, en donde era muy concurrido el mercado de trabajo, trasladándose a Mansfeld, en donde lograron hacerse a una posición más holgada a punta de esfuerzos, de arduo trabajo y sacrificios. Cuando el niño, que era educado muy severamente, cumplió sus ocho años, su padre ya era concejal de la ciudad, y unos veinte años más tarde, por la época en que el joven fraile ya había regresado de Roma, era el copropietario de seis minas y dos fundiciones que dejaría al morir una herencia de 1.250 florines.

Al parecer, la decisión de ingresar al convento había tenido un origen más o menos circunstancial; en realidad encerraba el misterio de una vida, la angustia y la ardua

lucha interior de este joven plebeyo alemán que doce años más tarde -durante el otoño de 1517- encendería la hoguera con su acto, al colocar sobre la puerta de la iglesia de Wittemberg un escrito que contenía 95 tesis que proponía a consideración de los creyentes y del pueblo en general, para la mejora del estamento cristiano.

Lutero se había hecho bachiller en 1502 y tres años después Magister Artium en la Universidad de Erfurt, a donde había sido enviado por su padre a comienzos del siglo con la ilusión de que hiciera una carrera mundana de fortuna. Se cuenta que regresando a Erfurt por el camino de Stotterheim fue sorprendido por una violenta tormenta y en el momento de escapar por escasos metros de un rayo que calcinó un árbol cercano, pronunció un voto a Santa Ana (de quien era particularmente devoto su padre) prometiéndole ingresar al claustro si salvaba la vida.

Se convirtió en un monje piadoso, extremadamente rígido y exigente en la observación de la regla y atormentado por escrúpulos y dudas sobre su salvación, en una orden -la de los eremitas agustinos- que se caracterizaba precisamente por su rigor. En el convento dio con el sabio consejo del doctor Staupitz, que había sido nombrado vicario general para Alemania en 1503 y quien muy paternalmente le trataba de sacar de sus atormentadas cavilaciones “predicándole por primera vez un Dios de amor, de misericordia y de perdón” (L. Febvre).

Fue precisamente Staupitz quien lo vincularía tres años después de su ordenación a la Universidad de Wittemberg, que había sido fundada en 1502 por el

príncipe elector de Sajonia, Federico El Sabio. Dictó un curso sobre la Ética de Aristóteles mientras proseguía sus estudios de teología, y hacia 1510 era ya un maestro que explicaba a Pedro Lombardo y predicaba con éxito.

A fines de ese año fue enviado en comisión a Roma, acompañado de otro fraile, como lo exigía el reglamento de la orden. Se puso en marcha con su compañero, cruzando los Alpes en pleno invierno para permanecer en la ciudad unas cuatro semanas y regresar a fines de enero del año 1511.

Los investigadores hacen resaltar con frecuencia la ausencia de referencias a los extraordinarios tesoros artísticos de la ciudad en sus escritos y *conversaciones de sobremesa*, vinculándolo con su carácter *provinciano*. Al parecer, su estadía en Roma se limitó a la concerniente a la comisión y los encargos de su orden y a visitar las siete iglesias cuyo culto era de rigor en una visita a la ciudad. Sin embargo, en otro sentido, la experiencia de la ciudad le impresionó tanto que le hace decir a Lucien Febvre:

“iba, piadoso peregrino, hacia la ciudad de los peregrinajes insignes, la Roma de los mártires, centro vivo de la cristiandad, patria común de los fieles, augusta residencia del vicario de Cristo. ¿Lo que veía? La Roma de los Borgias convertida, dese hace poco, en la Roma del Papa Julio.

“Cuando huyendo de la Babilonia maldita, de sus cortesanas, sus matones, sus rufianes, su clero simoníaco, sus cardenales sin fe y sin moralidad, Lutero se reintegraba a sus Alemanias natales, traía



Lutero y Hus administrando el pan y el vino sacramental al elector de Sajonia y a su familia. Grabado en madera de artista desconocido

en su corazón el odio inextinguible a la gran prostituta. Los abusos, esos abusos que la cristiandad unánime condenaba, los había visto, encarnados, vivir y prosperar insolentemente bajo el hermoso cielo romano.

“Conocía su fuente y su origen. En el convento, de 1505 a 1510, había podido medir la decadencia de la enseñanza cristiana. Había experimentado, hasta en el fondo de su alma sensible, la pobreza desecadora de la doctrina de las obras. En Roma, en 1510, era la atroz miseria moral de la Iglesia la que se le había aparecido en toda su desnudez. Virtualmente la Reforma estaba hecha: desde 1511, el claustro de Roma había hecho a Lutero luterano”.

Y sin embargo, agrega Febvre, “callaba todavía”. “Hijo respetuoso de la Iglesia, se esforzaba en cubrir por piedad filial

una vergüenza demasiado manifiesta, y reanudaba en silencio su vida de meditación, de rezo, de enseñanza también y de predicación”. En los años subsiguientes se consagró a sus estudios con el apoyo constante de Staupitz, que quería le sucediera en la cátedra. De todos modos, sus lecciones sobre Los Salmos, entre 1513 y 1515, y sobre las Epístolas a los Romanos, entre 1515 y 1516, parecen configurar una teología nueva, *personal*.

Pero basta con recordar un incidente acontecido a inicios del mismo año en que partiera Lutero para Roma, para comprender hasta qué punto se habían precipitado los acontecimientos y a qué grado de tensiones y enfrentamientos se había llegado en la contradictoria sociedad alemana de finales del siglo xv y comienzos del xvi, respectivamente.

En ese año tuvo lugar lo que un historiador conservador ha llamado “una escaramuza premonitoria dentro de la gran batalla que había de culminar en la lamentable guerra de los campesinos de 1525”. En efecto, en enero de ese año de 1510 los artesanos y aprendices se rebelaron contra el mal gobierno de la ciudad y llegaron a ejecutar al presidente del concejo. Durante los enfrentamientos se produjo el incendio del vestíbulo de la Universidad, en donde se albergaba una valiosa biblioteca. Lutero nunca olvidó la afrenta que se le había hecho a su claustro de juventud, en sus ideas conservadoras sobre la ciudad terrena bien se refleja. Como Descartes cien años más tarde, con su *moral provisional*, Lutero rechazará toda rebeldía y todo intento de trastocar la ley secular por temor a que desaparezca la noción misma del orden social.



Martin Lutero como doctor en teología, 1521, buril de Lucas, Cranach el Viejo

Fueron en último término, acontecimientos de índole bien terrenal los que condujeron a este ardiente fraile a entrar en la brega e inaugurar ese proceso formidable que lo convertiría, para su inicial sorpresa, en el legítimo vocero de todo un pueblo: la nación alemana, fragmentada y dispersa en el centro y el norte de Europa.

Por la época en que Lutero iniciaba una carrera profesional que ejercería durante treinta años, en 1513, falleció el arzobispo de Magdeburgo, y Edalberto de Brannemburgo, que ya poseía el obispado de Halberstadt, ofreció al Papa grandes sumas de dinero para apropiárselo, infringiendo con ello una considerable derrota al príncipe elector de Sajonia, el mismo que patrocinaba la universidad

de la que era maestro ese monje tímido, Martín Lutero. Como el nuevo arzobispo no pudiera pagar oportunamente la deuda contraída con el Papa León X, este autorizó la venta de indulgencias en sus territorios, para lo cual se comisionó al dominico Juan Tetzel, quien realizaba el negocio por medio de agentes de la casa Fugger, uno de los emporios comerciales y bancarios más importantes de Europa por entonces. “El Papa prometía a los creyentes la remisión de sus pecados, el dominico Juan Tetzel los fulminaba con sus palabras invitándolos a invertir sus ahorros en la compra de la gracia de Dios, y los agentes de los Fugger se llevaban el dinero” (Atkinson).

La rivalidad entre los electores de Sajonia y Brandemburgo desempeñó algún papel, sin lugar a dudas, en el destino de Martín Lutero. El de Sajonia por ejemplo, no permitió la venta de indulgencia en sus territorios, y no por consideraciones piadosas: el mismo explotaba más de 5005 “reliquias” en la iglesia de su castillo. El 30 de agosto de 1513 fue elegido Adalberto de Brandemburgo, hermano menor del elector, como arzobispo de Magdeburgo y unos días más tarde sería postulado igualmente como administrador de la diócesis por el capítulo catedralicio de Halbersatd. De este modo, reunía el joven prelado dos diócesis, con lo cual no hacía más que seguir la práctica de su antecesor. En cuanto a su edad -veinticuatro años recientemente cumplidos-, tampoco podría objetarse mayor cosa si se consideraba que el pontífice León X había recibido la tonsura a los siete años, el arzobispado de Aquisgrán a los ocho y el capelo cardenalicio a los trece.

El hecho es que al año siguiente de su elección, el 9 de febrero de 1514, falleció el arzobispo de Maguncia, el tercero en los últimos diez años. Existía un comprensible rencor contra Roma, pues para cada nueva elección era necesario enviar considerable oro a la ciudad. El 7 de marzo, Adalberto de Brandemburgo presentó su candidatura al arzobispado de Maguncia, que le convertiría en elector, canciller del Imperio, presidente del colegio electoral y primado de Germania; Joaquín de Brandemburgo, príncipe elector y hermano mayor de Adalberto, hizo dar a entender a través de sus delegados que si este era confirmado, los costos de dispensas, confirmación, y *pallium* no recaerían sobre los diocesanos. El 9 de marzo de 1514, Adalberto fue elegido.

“Faltaba hacer confirmar la elección por Roma. Dos arzobispados más un obispado sobre una sola cabeza, la de un joven todavía lejos de los treinta años. ¡Y qué arzobispados! De todas formas era mucho... Faltaban precedentes. No faltó en Roma quién lo hiciera observar... Pero la cuestión era por una parte, política. Autorizar la acumulación en la víspera de una elección imperial que se adivinaba próxima, la curia podía calcular que esto significaba conquistarse de un solo golpe el apoyo agradecido de dos electores, Joaquín y Adalberto, en el colegio de los siete. La cuestión era también financiera; los Hohenzollern se percataron de ello y se dirigieron a los Fugger” (Febvre).

Los banqueros de Augsburgo adelantaron los fondos y el 18 de agosto de 1514 Adalberto fue declarado arzobispo de Maguncia por el Papa en consistorio. Debía pagar además de los 14.000 du-

cados regulares de la confirmación, una *composición voluntaria* de 10.000 ducados que le permitirían conservar las dos diócesis ya mencionadas: Magdeburgo y Halberstadt. La misma curia facilitó a los hermanos electores, el pago de la deuda contraída, al proponerles una indulgencia que se vendería en sus amplios territorios. Al parecer los dos príncipes se mostraron inicialmente reticentes, pero finalmente aceptaron, y por una Bula expedida el 31 de marzo de 1515 se estableció que la mitad de los ingresos recogidos, sería para el Papa y la otra mitad para Adalberto. Pero el quebrado emperador Maximiliano se enteró del negocio y exigió su parte: sobre el producto de la indulgencia, que se predicaría durante tres y no durante ocho años, él se llevaría 1.000 florines; el resto sería repartido entre el Papa y el

doble arzobispo. Así se hizo. Al parecer la indulgencia produjo más bien poco, permitiéndole a Adalberto, después de pagar todos sus gastos, amortizar la mitad de su composición de 10.000 ducados.

La prédica comenzó a principios de 1517, cuando Tetzel, el subcomisario general del arzobispado de Maguncia, se puso a prometer a los fieles la salvación eterna y “toda una serie graduada de favores incomparables: Remisión plenaria de todos sus pecados a aquellos que, contritos de corazón, confesados de boca, habiendo visitado siete iglesias reverenciadas y recitado cinco padrenuestros y cinco avemarías, dieran a la caja de las indulgencias una ofrenda, cotizada según el rango social y la fortuna, que variaba de 25 florines de oro para los príncipes, hasta medio florín, o incluso absolutamente nada para los simples fieles. Derecho de escoger confesor, regular o secular, y de obtener de él, una vez en el curso de la vida y en artículo de muerte, todas las veces que fuera necesario, la indulgencia plenaria de los pecados para cualquier alma en el purgatorio, mediante ofrendas cotizadas como las arriba citadas: tales eran los tres favores principales que Tetzel vendía a los suscriptores benévolo”. (Febvre).

Sus biógrafos parecen coincidir en afirmar que al joven y atormentado Lutero lo que fundamentalmente le preocupaba era la salvación de su alma. Como *magister* se había ocupado del asunto en los años precedentes a 1517; en relación con él había tratado el tema de las indulgencias. Al parecer fue el estudio de las epístolas de San Pablo, y en particular el de la *Epístola a los Romanos*, lo que lo llevó a plantear las famosas 95 tesis que encenderían la

Portrata de las santas escrituras traducida al alemán antiguo por Martín Lutero



hoguera de la reforma y lo colocaría en el centro de la atención y el interés de la nación alemana. En aquella misiva del apóstol se encuentra la afirmación: “Porque el justo se salvará por su fe”, que serviría a Lutero para oponerse a la doctrina de las buenas obras en la que en último término se basaba la predica de las indulgencias. Se cuenta que escandalizado por las actividades del dominico Tetzl había dicho: “Le haré un agujero en su tambor”. En sus sermones de octubre de 1516 y febrero de 1517 se había ocupado del asunto. Veía que la indulgencia tendía a alejar al pecador de la verdadera relación y comunión con Jesús, le daba un falso sentido de seguridad que para él era incompatible con la auténtica experiencia de la gracia y la salvación de Cristo. La última de sus tesis recordaría que los cristianos entrarían al cielo “a través de muchas tribulaciones más que a través de una falsa seguridad de paz”.

El 31 de octubre de 1517 este monje desconocido fijaría en la puerta lateral de la iglesia del castillo de Wittemberg un escrito en Latín que contenía las mencionadas 95 tesis, precedidas de un preámbulo que decía: “Por amor a la verdad, por celo de hacerla triunfar, las proposiciones siguientes serán discutidas en Wittemberg bajo la presidencia de R. P. Martín Lutero, maestro en artes, doctor en Santa Teología y lector ordinario en la Universidad. Ruega a aquellos que no puedan estar presentes en la discusión oral que intervengan por carta. En nombre de nuestro señor Jesucristo, amén”. No sospechaba Lutero que este acto -no tan incorriente dentro de las prácticas y costumbres de los intelectuales de entonces- iría a inaugurar un nuevo capítulo de la historia universal.



Lutero (La venta de indulgencias) Georg Breu Elder A. Questenroth a. Mintmaker

Pues, en efecto, aunque el 1° de noviembre nadie se hizo presente para discutir con el hermano Martín, a los pocos días le llegaría la noticia de la difusión de las tesis, que empezaban a impresionar y conmover a los alemanes. Traducidas a la lengua popular y reimpresas en los más diversos lugares, bien pronto se convirtieron en la bandera de esa Alemania convulsionada que acababa de pasar por el escándalo de las indulgencias y la venta simoníaca de los obispados y arzobispados de Maguncia y Magdeburgo a la familia Hohenzollern. Como comenta Lucien Febvre “en unos pocos días, las 95 tesis, reimpresas, traducidas al alemán, llevadas a todos los medios, traían al monje, para gran sorpresa suya, el eco de una voz cuya potencia y cuyo acento le turbaron profundamente. La voz de una Alemania inquieta, sordamente estremecida de pasiones mal contenidas y que no esperaba más que una señal, un hombre, pare revelar públicamente sus deseos secretos”.

En efecto, durante las primeras cuatro semanas que siguieron al anuncio de Lutero, las tesis fueron vertidas al ale-

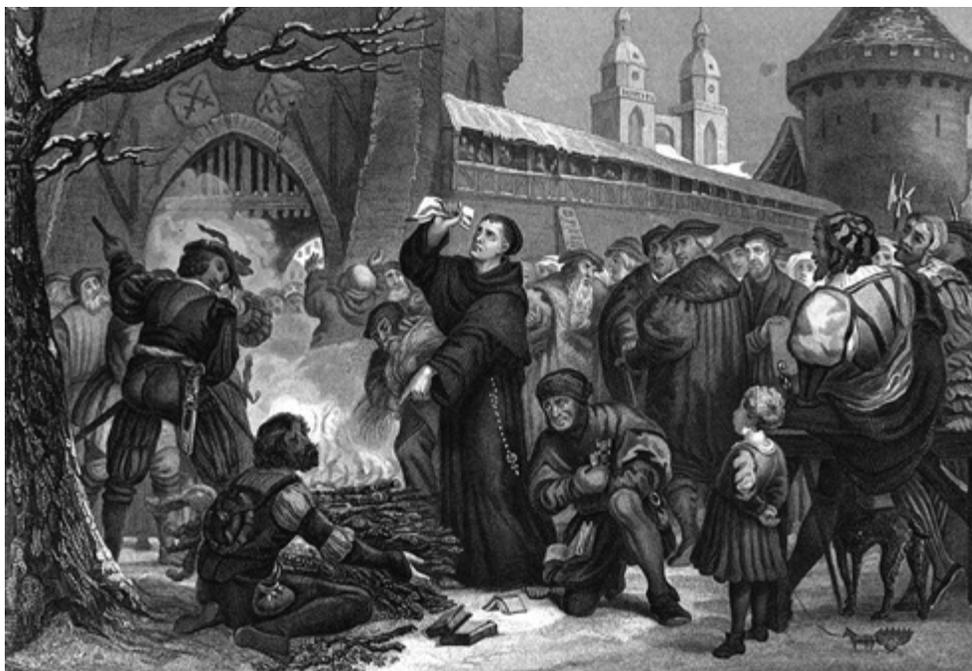
mán y reimpresas, de manera que antes de terminar el año ya habían circulado ampliamente por toda Alemania y Suiza. El entusiasmo que despertó la rebeldía de este monje -hasta entonces casi completamente desconocido- se percibe en el hecho de que Alberto Dürero (el célebre maestro de Nüremberg) le enviara enseguida varios grabados suyos como manifestación de simpatía. Muchas personas alabaron las tesis, aunque también se atemorizaban por la agitación que producía; los dominicos por su parte estaban convencidos de que el rebelde terminaría -como Huss cien años atrás- en la hoguera.

Pero Lutero estaba lejos de plantear una ruptura con Roma. Lo que había querido era proponer una disputa académica, invitar a la reflexión sobre la situación de la Iglesia, no abandonarla. En febrero del año subsiguiente escribió a su obispo con el propósito de darle una explicación de sus tesis y le planteó una reforma que no debía ser de la sola incumbencia del Papa y el colegio cardenalicio sino de la cristiandad toda. “Discutía la autoridad del Papa que él aceptaba en materias externas de orden, pero no en cuestiones internas de fe. Hablaba del verdadero catolicismo histórico como opuesto a las infundadas exigencias de Roma. Discutía el perdón como promesa de Dios y argüía contra su posesión eclesiástica y profesional por parte del sacerdote para dar o quitar, y distinguía agudamente entre penitencia evangélica y penitencia eclesiástica. Las indulgencias sólo podían quitar una pena canónica, y su empleo contribuía a apartar a las almas del poder terapéutico de la genuina contricción y a evitar que encontrasen cualquier penitencia real.

Desechaba el tesoro de los méritos; la iglesia no tenía más que un solo tesoro, y este tesoro era Cristo”. (Atkinson).

Seguirían una serie de panfletos y escritos en los que el monje agustino iría formulando su doctrina. Como el arzobispo se demorara en dar respuesta a su mensaje, Lutero decidió escribir un sermón sobre el asunto de las indulgencias y la gracia, para iniciar a los laicos en estas ideas. De esta manera ampliaba la discusión y hacia a los propios fieles responsables de la reforma: “cargaba al laico con la responsabilidad de meditar todas las cosas y de abrirse a Dios y a la reforma y al renacimiento que Dios buscaba para la iglesia”. “Que ninguno de vosotros se procure bulas o indulgencias. Dejádlas para los cristianos perezosos que vegetan medio dormidos. Vosotros váis derecho hacia adelante sin ellas... No sé nada sobre almas sacadas del purgatorio por una indulgencia. Ni siquiera lo creo, a pesar de los doctores de moda que así los predicán. Pero no se lo podéis demostrar. La Iglesia ni siquiera se ha decidido aún sobre este asunto”. Y concluía: “No tengo ninguna duda sobre estos puntos (contra las indulgencias). Realmente no están basadas en la Escritura. Por tanto, no dudéis sobre ellas, a pesar de lo que digan los doctores escolásticos. No presto atención a esa clase de tonterías porque nadie se adhiere a ello, excepto unos cuantos badulaques que nunca han oído una Biblia ni han leído a los maestros cristianos”.

Si se considera el conjunto de las 95 tesis se puede percibir la principal acusación que se hacía a las indulgencias: conferir a los pecadores una falsa seguridad. Lutero, por lo contrario, insistía ya en la primera



Lutero quema la bula papal, Pierre Antoinne Laubouchere. 1862.

tesis en la necesidad del esfuerzo individual, “cuando dijo: haced penitencia, Nuestro Señor Jesucristo quiso que la vida entera de los fieles fuese penitencia”. En la tesis 40 afirma que la verdadera contrición “busca y ama las penalidades” mientras la indulgencia las relega “y nos inspira una aversión contra ellas”. Por lo demás, la tesis 82 planteaba que el Papa sería demasiado cruel si teniendo efectivamente el poder de liberar a las almas del purgatorio no les concedía gratis esa gracia a todos los pecadores y sólo lo hiciera a las almas privilegiadas cuyos parientes podían adquirir con su dinero la indulgencia.

Eran pensamientos que ya había formulado en un sermón predicado el décimo domingo después de la fiesta de la Trinidad el año anterior. También con frecuencia es allí la duda -la permanente y desgarradora interrogación- lo predominante; más que un sermón o una disertación, es una serie de interrogaciones que el agustino

se hace a sí mismo. “Me diréis: la contrición perfecta de sí mismo puede abolir toda pena; entonces, ¿para qué sirven las indulgencias? ¡Tenéd cuidado! Que las indulgencias no engendren nunca en nosotros una falsa seguridad, una inercia culpable, la ruina de la gracia interior”. “¿Pero quién nos garantiza que Dios acepte lo que el Papa propone?”.

El *Moratorium* de Lutero terminaría pronto y, si se quiere, abruptamente. Lucien Febvre lo expresa en los siguientes términos: “Detrás de estas tesis, diez años de su vida, diez años de esfuerzos heroicos para encontrar la paz... Detrás de sus protestas y afirmaciones de 1517 Lutero se ponía entero, de cuerpo y alma. Ponía a un hombre, y a un hombre a quien nada en el mundo haría retroceder porque en su corazón un Dios -su Dios- vivía, sensible y tangible a cada instante; un Dios del que sacaba su fuerza, confesándole, confiándole -por decirlo así- su debilidad y su miseria...”. ¿No hizo justamente de



ese Dios y de esa absoluta sumisión y esperanza en él el puntal de su teología? Este fraile atormentado (que unos siete años antes y durante su visita a Roma, cuando subía los escaños del viacrucis, se había preguntado angustiado: ¿y quién nos asegura que todo esto es cierto?), adheriría de una manera integral a la convicción de su nueva fe. “Tal hombre, al anunciar sus tesis en Wittemberg, ponía el pie fuera de su pequeño mundo cerrado de monjes y teólogos. Daba un paso, un primer paso, pero decisivo, hacia esa Alemania... Y precisamente sus debilidades le conferirían su temible poder”.

Siguió un periodo de agitación y lucha permanente, durante la cual el rebelde tuvo que revisar los textos sagrados, el derecho canónico, la historia de los concilios: los años entre 1517 y 1525 -que señalarán un fuerte viraje en el comportamiento de Lutero, por los efectos de la

guerra campesina- significarán en efecto el afianzamiento de su obra personal y su maduración, en particular a través de los tres escritos de 1520: *La libertad de un hombre cristiano*, *La cautividad babilónica de la Iglesia* y su misiva *A los nobles cristianos de la Nación Alemana*. Cuando el emperador le convocó a la Dieta de Worms en la primavera de 1521 ya era Martín Lutero un personaje.

Se había enfrentado a los superiores de su orden en Heidelberg (abril de 1518); al cardenal Cayetano en Augsburgo (octubre). Había disputado durante el verano de 1519 con Eck y Carlstadt en Leipzig, sosteniendo entonces que muchas de las afirmaciones de Juan Huss eran evangélicas y cristianas y no podían, sin más, ser condenadas; que por lo tanto los concilios podían equivocarse. Pero además, el 10 de diciembre de 1520 había quemado públicamente en Wittemberg la bula papal que le condenaba. Entonces fue convocado por el joven emperador -22 años- a la Dieta, en la ciudad de Worms, para el mes de abril de 1521.

Se recordó el sacrificio de Huss en el año 1414; muchas personas aconsejaban a Lutero no presentarse ante el emperador. El obraba con la absoluta seguridad de un iluminado. Más tarde diría: “Aunque hubiesen tantos diablos en Worms como tejas en el tejado, de todos modos yo habría ido”. Partió de Wittemberg en un carro suministrado por el concejo y su universidad le concedió 20 florines para sus gastos. En todas partes a lo largo del trayecto era saludado por las gentes y recibido con honores. En Erfurt, donde había estudiado como laico y había hecho sus votos, el pleno de la universidad

salió a recibirle. Le solicitaban en todas partes que predicase; a partir de Eisenach (en donde cayó gravemente enfermo) el viaje se convirtió en una procesión que finalmente llegó a Worms el martes 16 de abril a la media mañana. Lutero entró en la villa acompañado por un gran número de caballeros y una escolta de cien jinetes. Unas dos mil personas le esperaban. Se contó luego, que cuando descendía del carruaje se dijo a sí mismo: Dios estará conmigo.

A la mañana siguiente hubo de confesar a un caballero moribundo y administrarle los últimos sacramentos. Luego se hizo afeitarse, de modo que “se le notase claramente la tonsura”. A las 6 de la tarde comparecía ante Carlos V; llevaba una florecilla amarilla en la mano derecha, de la cual aspiraba, al parecer para tomar aliento, de cuando en cuando.

El oficial de Treveris era el encargado de hacerle dos preguntas. Si reconocía como suyas todas las obras publicadas bajo su nombre y si se retractaba o no de sus opiniones y doctrinas. Lutero respondió a la primera pregunta reconociéndose autor de todos sus libros y escritos. Para responder a la segunda pregunta solicitó un plazo, lo que causó sensación.

Al día siguiente, el 18 de abril de 1521, a las diez de la noche, Lutero comparecería de nuevo ante el emperador. Habló de sus

escritos, clasificándolos en tres especies. Los de exposición de la doctrina cristiana, reconocidos incluso por sus adversarios; los que concernían al Papado, respecto de los cuales tampoco se retractaba, pues eso sería “abrir puertas y ventanas al Anticristo”; finalmente aquellos libelos polémicos, escritos de circunstancias contra sus adversarios, de los cuales tampoco sentía ninguna necesidad de retractarse. El oficial volvió a tomar la palabra para increparle: “¡Nada de discusión! Se retracta, ¿sí o no?” Y entonces Lutero respondió con seguridad y aplomo: “A menos que se me convenza por medio de testimonios bíblicos o por una razón de evidencia -porque no creo ni en el Papa ni en los concilios solos, por ser constante que muy a menudo han errado y se han contradicho- estoy comprometido por los textos que he aportado; mi conciencia está cautiva en las palabras de Dios. Revocar cualquier cosa ni lo puedo ni lo quiero. Porque actuar contra la propia conciencia no es ni seguro ni honrado. Que Dios me ayude, Amén”.

Se armó un gran tumulto en la sala y Lutero se retiró entre vítores e injurias. Al regresar a su albergue gritó a sus amigos atemorizados: *ich bin hindurch, ich bin hindurch* (¡salí de esta, salí de esta!) Ahora ya no había regreso: la escisión era un hecho definitivo y la cristiandad permanecería dividida en adelante. Para siempre.



Venta de indangencias

## Epílogo: Martín Lutero ¿Teología, expresionista?\*

**E**n sus lecciones sobre la filosofía de la historia universal afirma Hegel que Lutero fue el primero en concebir la idea según la cual el hombre debe ser libre por sí mismo, considerando como la más honda intuición del reformador el “colocar la entidad espiritual infinita en el fondo del hombre concreto y singular, en la llamarada del fuero interno, con lo que acercó radicalmente la trascendencia a la tierra”<sup>1</sup>.

Parece ser en efecto lo más característico en la obra de Martín Lutero la reivindicación del hombre interior y con ello, justamente por su finitud, por su precariedad, por su condición de criatura y pecador, el reconocimiento de su dignidad. Lo que lleva a cabo Lutero es, en palabras de Manuel Ballesteros, “un proceso de acercamiento del infinito al hombre, ya que lo absoluto, aunque alejado como *Deus absconditus*, brota del corazón de la criatura y se realiza en su acto inmanente e interno, en su fe...”

La conciencia de la imperfección es una experiencia que conduce a pensar que lo finito es incapaz de infinito; pero de ese hueco de la absoluta ausencia, de ese abismo y de su centro surge la fe que es presencia de lo absoluto. Como ha visto

Lucien Febvre, la lejanía en que el hombre se encuentra respecto al *Deus absconditus* engendra el ‘temor y temblor’, la desesperación y la angustia, pero también se traduce en salto y energía, en esperanza y canto al hombre que, solitario y por la fuerza de su disposición interior, es capaz de justificarse. ‘justificación por la fe: esta fórmula inerte en apariencia, encierra dinamismo y energía’, energía y potencia autoliberadora y justificadora del hombre por sí y desde sí, que Hegel había visto cuando caracterizó al reformador”. La creación de la iglesia invisible, en la conciencia de pertenecer a una comunidad de hombres justos que esperan en Cristo y desean hacer el bien, sin desconocer su condición natural y su servidumbre, sin necesidad de intermediarios sacramentales, por la pura condición y pura gracia de la palabra.

Es ese respeto por la verdad de la palabra, lo que impresiona en Lutero. Y con qué consecuencia lo mostrará a lo largo de su lucha. No han transcurrido aún cinco años desde ese día de octubre de 1517 y tras enfrentarse al emperador en Worms se consagra a su magna obra: la traducción de la Biblia.

Había sido “secuestrado” por caballeros

\* Tomado de El Espectador, Magazín Dominical No. 39, diciembre 11 de 1983.



emboscados que cayeron sobre él y sus acompañantes en el espeso bosque de Thuringia unas dos semanas después de haber abandonado Worms. Lutero quiso visitar a unos parientes, aldeanos de Mohra, y al regreso de la villa fue tomado violentamente por emisarios de su protector, el príncipe elector de Sajonia, quien temiendo por su suerte había dispuesto hacerlo trasladar a su fortaleza del Wartburg. Allí trabajaría Lutero casi un año, camuflado con los atuendos de un caballero, el *junker Georg*.

*Ya en el mes de septiembre del año 22 pudo llevarse a la imprenta la versión del nuevo testamento: sus lectores constituirían la iglesia invisible. Era la reforma por la palabra, por la seriedad y el rigor en verter los textos sagrados -esos textos prácticamente olvidados*

*en los conventos- a la lengua del “gemeiner Mensch”, del común. Pues la palabra convoca a la libertad, a la deliberación: ¿no existen acaso suficientes testimonios que atestiguan al carácter subversivo que se atribuía por entonces a la lectura de la Biblia? La iglesia invisible impulsada de nuevo a la genuina y verdadera reunión de los creyentes: entre sí, democrática, fraternalmente, en todo caso no a través de un intermediario sacramental: en virtud de la gracia de la palabra, justificados en la fe.*

*Lutero hará posible esa célebre definición según la cual la ilustración es la salida del hombre de su condición de menor de edad de la cual él mismo es culpable; su obra sienta las bases de un proceso de reconstrucción que al final se confundirá con el destino de la propia época moderna. En la liberación del hombre interior y la afirmación de su servidumbre exterior, en el desgarramiento de tener que vivir en estas dos dimensiones, en la responsabilidad de tener que asumir en forma personal lo que antes era delegado en el sacerdote. No surgirá entonces la consigna, que también figurará entre los “doce artículos” de los campesinos: ¿que las comunidades deben elegir ellas mismas a sus pastores? Una esencial secularización y extensión de las experiencias autónomas de la persona en el ámbito de la fe, y una seguridad interior en la interpretación de la palabra, la seguridad de que finalmente será justificada por la fe. “En el contexto de una problemática religiosa, el sujeto trascendental de Lutero va a cumplir una doble función: recluir al hombre cristiano en el espíritu -entregándolo encadenado al mundo exterior-, para después, y como resultado de esa mutilación inicial, poner en el espacio interior inalienable el fantasma de una libertad y autonomía totales,*

*de una responsabilidad absoluta del sujeto como raíz del universo. Las condiciones históricas han exigido e impuesto esa ascética del espíritu”.*

*Necesaria y enérgica respuesta ante una situación de desconcierto generalizado. Peor aún: reprimido. Una circunstancia nominalista que Lucien Febvre describe magistralmente. “En una Europa que por todas partes se organizaba alrededor de los reyes, Alemania seguía sin soberano nacional. No había rey, como había, y desde hacía mucho tiempo, un rey de Francia, un rey de Inglaterra, ricos, bien servidos, prestigiosos, y que supieran reunir en períodos de crisis todas las energías del país alrededor de su persona y de su dinastía. Había un emperador, que no era más que un nombre (subrayado por nosotros) y un imperio que no era más que un marco. En este marco desmesurado, el nombre, demasiado grande, aplastaba con su peso a un hombre débil -a veces un pobre hombre- que un voto, disputado como un mercado de feria, elevaba finalmente a la dignidad suprema, pero impotente. En un tiempo en que se revelaba el valor del dinero... el emperador como tal era un indigente. De su imperio no sacaba ya nada sustancial.*

El valor de una nuez, decía Granvelle. Menos de lo que sacaban de sus obispados algunos obispos alemanes...”<sup>2</sup>.

Tal la circunstancia de esa Alemania atormentada de los primeros lustros del siglo XVI. Mucho se ha insistido en que la inseguridad y la angustia de Lutero es arquetípica, característica de su tiempo. También el miedo y la superstición. Todavía de viejo acostumbraba relatar que

en las cercanías de su pueblo natal había un lago del cual se desencadenaban los demonios cuando sobrevenía una tormenta...

Pero en medio de tal incertidumbre, la preocupación por la verdad se convierte en un afecto determinante. Ya en un sermón de sus primeros años de profesor en Wittemberg, en 1512, por ejemplo: “Alguno dirá: qué crímenes, qué escándalos, qué fornicaciones; esa embriaguez... escándalos que hay que remediar... Pero los vicios de que habláis son visibles, groseros, materiales. ¡Ay! Ese mal, esa peste incomparablemente más dañina y cruel: el silencio organizado sobre la palabra de la verdad”. A lo cual agrega el autor que hemos citado: “El sentido de la lucha está aquí ya indicado: no se trata de una reforma de las costumbres sino de algo más radical y profundo, de redescubrir, desenterrar una verdad originaria, sepultada en un mar de silencio: librar una verdad prisionera. Por eso, más adelante añade: ‘reforma eclesiástica? Sea si así lo queréis. Reforma religiosa es lo que importa”.

Y es que Lutero no pretende meramente una reforma de las instituciones ni un cambio puramente ético “sino descubrir un nuevo suelo, una zona del ser en la que se enraícen nuevos actos y que posibilite la reforma de las costumbres; busca un nuevo modo de existencia en la verdad, una reconversión metafísica”. Anticipándose a Kant, el agustino va a postular la dimensión interior de la criatura como el ámbito efectivo de la verdad. “Todo está en el interior, y la realidad y el valor son las emanaciones de una subjetividad constituyente; el cimiento del universo

está en el corazón del hombre o, mejor aún, no es sino el soplo de esa interioridad. A partir de Lutero no puede ya hablarse de realidad constituida, sino tan solo de sujeto constituyente. Y es que el reformador aspira a la aparición de un ‘hombre nuevo’ sólo posible en medio de una reconversión total”. A alguien que le reprochaba ser demasiado duro con las jerarquías de la iglesia romana respondía Lutero unos meses antes de su encuentro con Carlos V en Worms: “¿Hay algo de común entre el cristiano y el hipócrita? La fe cristiana es pública y sincera, ve las cosas y las proclama como son. Creo que hay que desenmascararlo todo, no excusar nada, no cerrar los ojos ante nada, para que la verdad brille pura”.

Al proclamar el sacerdocio universal, la posibilidad abierta a todos los fieles de ejercer funciones pastorales en la comunidad sin tener que llevar una vida aparte, enclaustrada; compartiendo con ellos, con mujer e hijos, las faenas y servidumbres de la cotidianidad, Lutero, como dice James Atkinson, “puso al laico teológicamente de pie”.

“No era cierto que hubiese una ética ‘más elevada’ válida para frailes, sacerdotes, monjas y religiosos, y una ética ‘inferior’ para la gente casada y aquellos cuyas vocaciones se encontraban en el mundo secular. El carácter del oficio no era lo operante, sino el carácter de la relación con Dios en cualquier oficio en que El hubiese colocado a un hombre, campesino o príncipe, alfarero o sacerdote. El príncipe realizaba una función diferente a la del campesino, el alfarero otra distinta a la del sacerdote, pero el mismo Dios que se encontraba por encima de todos los

había salvado a todos de la misma manera y por el mismo evangelio. En la esfera, a que había sido llamado (a menudo simplemente colocado por el nacimiento), un hombre sabía lo que era obedecer a Dios y servir a aquellos con los que Dios le había relacionado. Únicamente en esta esfera y no en alguna acción supuestamente santa, inútil tanto para Dios como para el hombre, era donde el hombre era invitado a obedecer los mandamientos y consejos”<sup>3</sup>.

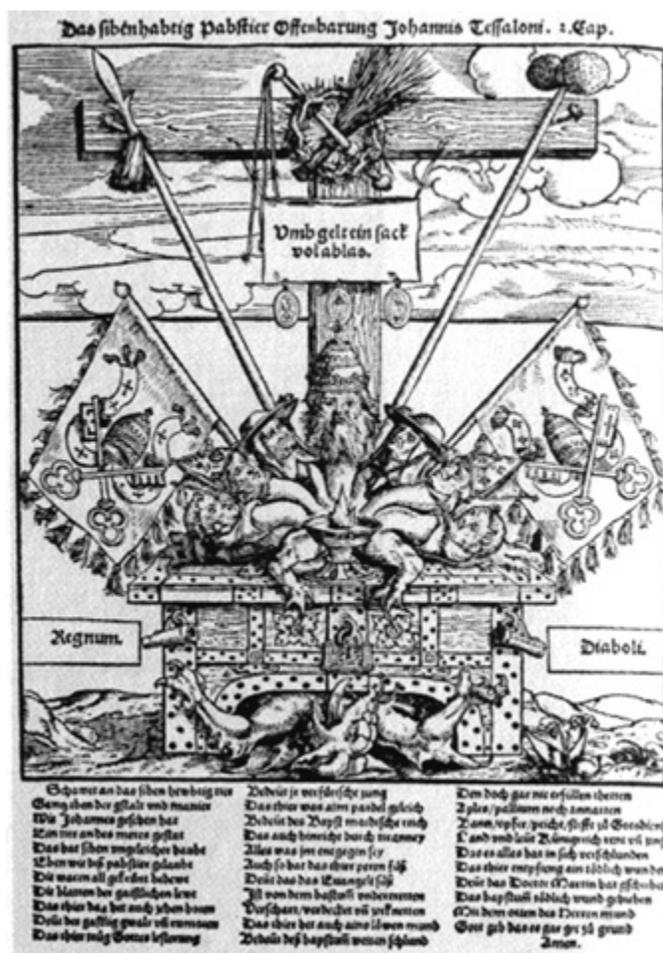
Su doctrina sobre la santidad de todo trabajo legitimó la importancia que habían adquirido los oficios durante esos siglos de acumulación cultural en la baja Edad Media. Era evidentemente más naturalística que la visión estamentaria de la teología tomista, “que desvalorizaba la carne, el puesto en el mercado y el lecho conyugal”. Expresaba y articulaba de algún modo las aspiraciones de hombres nuevos, premodernos. Pero específicamente en lo que tiene que ver y concierne a las tareas del espíritu, por el rigor, por la precisión, por la honradez en el trato con la verdad de la palabra, la obra de Martín Lutero va a dejar una huella y fundará una tradición que se confunde hoy con todo aquello que mentamos cuando hablamos de seriedad y responsabilidad. Lo sabía el joven Hegel, cuando en una postdata a su amigo y discípulo Schelling le escribía: “Razón y libertad sigan siendo la consigna, y nuestro punto de unión la iglesia invisible”. Como lo ha expresado Helmuth Gollwitzer, la teología luterana “es vecina del ateísmo y la muerte y opuesta a toda clase de ilusionismo religioso. Su meollo es el martirio de la cruz en la que muere el único Dios afecto al hombre y expresa la inconcebible palabra de misericordia que justo antes de expirar

reconoce a esa generación asesina e indifere-  
nente su derecho de criatura e inaugura la  
vida. Lutero lo ha aclarado gustosamente  
en la imagen del caballero noble que por  
un amor incomprensible desciende el  
arroyo vestido de harapos hacia la pros-  
tituta, la corteja y se hace matar por ella  
y así abre su corazón a una nueva vida.  
Aquí ya no se cree nada al hombre, pero  
se espera todo para él. Esta perspectiva  
radical de la existencia humana -radical  
tanto en su falta de ilusiones como en su  
esperanza- hace aparecer toda coquetería  
para con la nada, todo pesimismo y nihi-  
lismo, así como todo optimismo idealista,  
como moda, comfortable, jugueteón y  
lírico. Podría ser que pensadores y poetas  
de nuestro tiempo pasen de largo frente a

Lutero porque sospechan su desenmasca-  
ramiento en esa confrontación. Reserva  
frente a Lutero podría ser sin embargo la  
señal de una fuga ante la realidad humana  
y su esperanza verdadera”.

## Notas

1. Manuel Ballesteros, Martín Lutero: El sujeto trascendental. En: La revolución del espíritu (Tres pensamientos de libertad). S.XXI de España Editores S.A. Madrid 1970. p.60. Todos los encomillados subsiguientes provienen de aquí.
2. Lucien Febvre, Martín Lutero. Un destino. F.C.E. México 1959, p. 96.
3. James Atkinson, Lutero y el nacimiento del protestantismo. Alianza Editorial, Madrid 1971, p.94.
4. Helmuth Gollwitzer. Encuentro con Lutero. Introducción a los *Ausgewählte Schriften Luthers*. Fischer Bucherei, Frankfurt/Main 1955.



La bestia papal de siete cabezas 1530 Xilografía coloreada a mano.

**Sieben Köpffe Martini Luthers**  
Vom Hochwürdigen Sacrament des Altars / Durch  
Doctor Jo. Cocleus.



Hans Brosamer Martin Lurero con-siete cabezas xilografía. 1529.

## Postulado Luterano\*

*La vela de un cuerpo frágil mi luz extraigo, de ojos hundidos crece e irrumpe mi vida ardiente.*

*Y sin embargo, de mi ser vivirán los recintos oscuros, mi calma estremecerá la casa.*

*Y si perezco cegada por un leve viento, perecerá también el mundo entero y no me sobrevivirá.*

Este breve poema del alsaciano Iwan Goll (1891-1950) nos recuerda de la manera más peculiar un verso de *Angelus Silesius*, el místico de la guerra de los treinta años: Sin mí no podría existir Dios ni un instante, que recrearía Rilke en uno de sus *Poemas Tempranos*: *Qué harás Dios si yo perezco/ Yo soy tu copa, si me quiebro/ Yo soy tu agua, si me enturbio?/ Qué harás Dios?, temor me embarga...* Él manifiesta en su humildad el pathos expresionista, el mismo temple de ánimo que impregnara los grabados y óleos evangélicos de un Ludwig Kirchner o un Emil Nolde, respectivamente. Pero si quisiéramos dar en su inmediato pasado con una página literaria que pudiera transmitirnos una emoción semejante, tendríamos que ir a buscar a la obra de Dostoievski. Como, a la secuencia aquella de *Crimen y castigo*, la conversación vespertina entre el estudiante Raskolnikof y el padre de Sonia, quien le confía en medio de su borrachera que por su culpa ella lleva el carné de sanidad y que él busca la salvación por el pecado.

Ya por el ejemplo, como expresión de lo



Angelus Silesius.

que pudiera ser la piedad cristiana, nos remite al de Lutero, cuando trataba de explicarlo con el caso del caballero noble que por un amor incomprensible desciende al arroyo vestido de harapos hacia la prostituta, la corteja y se hace matar por ella y así abre su corazón endurecido a una nueva vida .<sup>(1)</sup> Es el principio de

\* Tomado de Lecturas dominicales del diario El Tiempo 7 de diciembre de 1997



Lutero fijando sus herejías en la capilla del Castillo de Wittemberg.

la justificación por la gracia, como está escrito ya en los libros de la antigua ley y se cita en la Epístola a los Romanos, de ese otro atormentado a quien tanto leyera el joven Martin a su regreso de Roma, durante el período que antecedió inmediatamente a su acto: El justo vivirá por su fe, una consigna que en su momento albergaba una exigencia profundamente democrática.

Porque si la salvación se ganaba por las obras, entonces quienes adquirieran las indulgencias predicadas por el dominico y cobradas por el banquero de Augsburgo para pagarle al Papa Medicis el hijo de ese otro banquero: Lorenzo, a quien sus conciudadanos florentinos llamaron El Magnífico, el mismo que a la tierna edad de 11 años y también entonces en razón de la prosperidad de los negocios hubiera recibido el capelo cardenalicio serían unos privilegiados.

Como lo denunciaría en la tesis número 82 del manuscrito en pergamino que fijó una mañana del 31 de octubre de 1517, víspera de la festividad de todos los santos, en una puertecita lateral de la iglesia del castillo de la ciudad de Wittemberg que albergaba una colección de no menos que cinco mil cinco reliquias explotadas por el señor del lugar y príncipe elector Federico, llamado el prudente veneradas devota y multitudinariamente por los campesinos de la región, la cual comprendía, entre otras cosas, desde las típicas pajas del pesebre de Belén hasta una botellita que contenía tres gotas de la leche del seno de la Virgen María. El Papa, decía la tesis, sería demasiado cruel si teniendo efectivamente el poder de liberar a las almas del purgatorio solo lo hiciera con las almas privilegiadas cuyos parientes pudieran adquirir la indulgencia.

Siete años más tarde lo habrían comprendido los campesinos de Suavia que

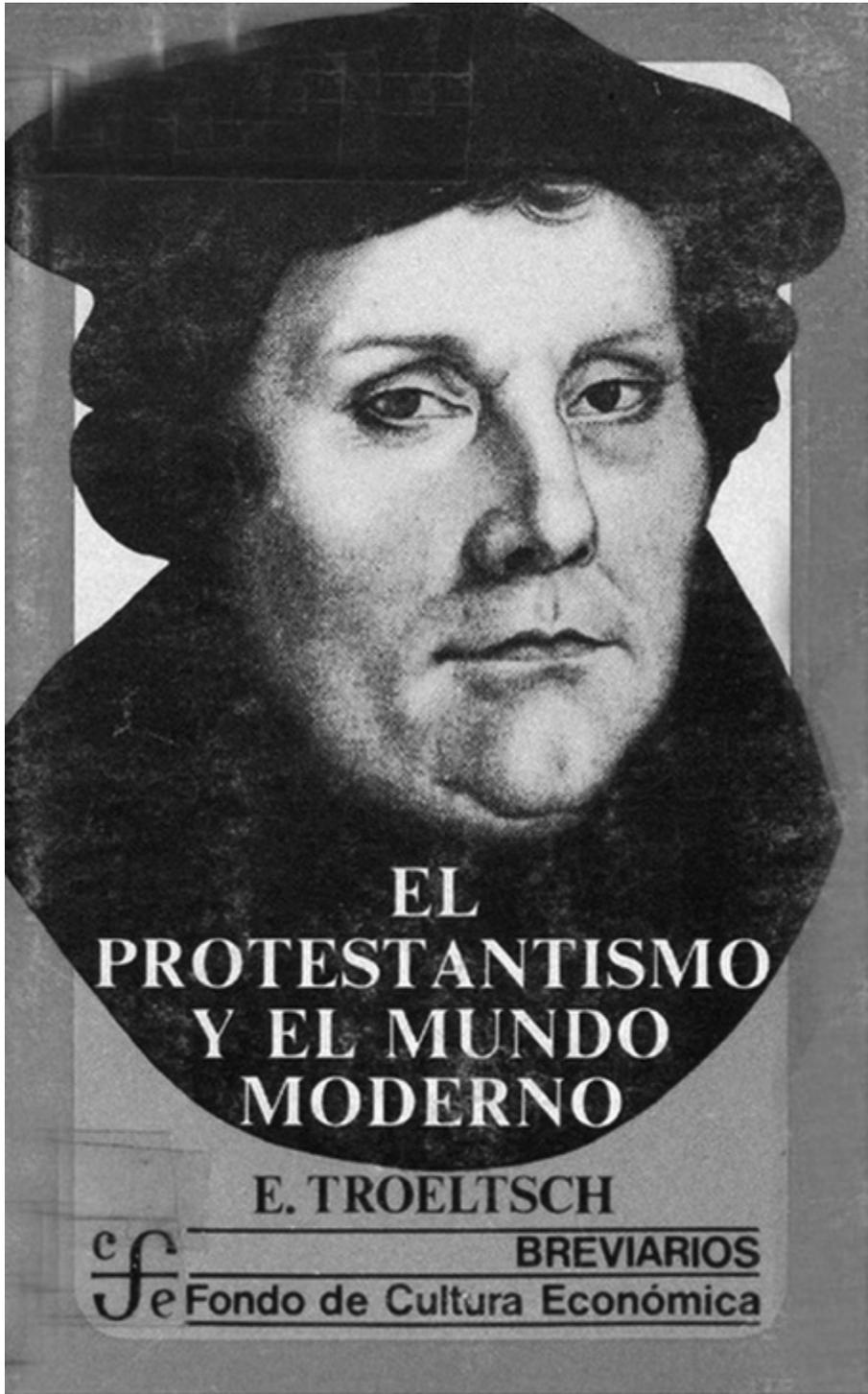
en su programa Los doce artículos de los campesinos de Suavia reivindicaban el derecho de la comunidad a elegir a sus pastores. Porque, como lo había predicado el reformador, si el justo se salva por su fe es porque él mismo posee el don de la gracia, él puede ser, como cualquier otro vecino, el pastor, mientras que en el catolicismo romano esta calidad le estaba conferida únicamente al sacerdote, que llevaba una vida aparte, pautada por principios específicos por completo diversos de los del mundo secular y que en la práctica provenía, por lo menos en el caso de quienes resultaban destinados a las más altas dignidades, de la clase noble o la burguesía enriquecida. A pesar de su vida pecaminosa, a pesar de su debilidad, a pesar de las urgencias de la carne porque la libido domina por completo la vida de los hombres<sup>(2)</sup> cualquiera, si es justo, puede acceder a las funciones de mediador entre el pueblo, la comunidad de creyentes, y el Creador. Pero solo es justo quien espera y persevera en la esperanza de la gracia con absoluta e irrestricta fe en el don de amor del Señor.

Esta idea, que permitió a Lutero superar la indecisión, su moratorio, y dar el paso definitivo de su vida, se encuentra en la base de un principio revolucionario de la época moderna que entretanto ha sido declarado inherente a la condición humana, tal y como lo manifiesta la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de las Naciones Unidas del 10 de

diciembre de 1948, que a su vez recoge y amplía la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Asamblea Nacional de Francia del 26 de agosto de 1789: la idea de la dignidad de todo ser humano, por humilde y pobre y oprimido y enfermo y confundido que se encuentre.

## Notas

1. La cita proviene de Helmuth Gollwitzer, *Encuentro con Lutero*. Introducción a las Obras Escogidas de Lutero. Desearíamos hacer accesible el contexto de la frase: La teología luterana es vecina del ateísmo y la muerte y opuesta a toda clase de ilusionismo religioso. Su meollo es el martirio de la cruz en la que muere el único Dios afecto al hombre y expresa la inconcebible palabra de misericordia que justo antes de expirar reconoce a esa generación asesina e indiferente su derecho de criatura e inaugura la vida. Lutero lo ha aclarado gustosamente en la imagen del caballero noble que por un amor incomprensible desciende al arroyo vestido de harapos hacia la prostituta, la corteja y se hace matar por ella y así abre su corazón endurecido a una nueva vida. Aquí no se cree nada al hombre, pero se espera todo para él. Esta perspectiva radical de la existencia radical tanto en sus faltas de ilusiones como de esperanzas hace aparecer toda coquetería para con la nada, todo pesimismo y nihilismo, así como todo optimismo idealista, como moda, confortable, jugueteo y lírico. Podría ser que pensadores y poetas de nuestro tiempo pasen de largo frente a Lutero porque sospechan su desenmascaramiento en esa confrontación. Reserva frente a Lutero podría ser sin embargo la señal de una fuga ante la realidad humana y su esperanza verdadera.
2. Erik Erikson afirma en su libro biográfico-psicoanalítico sobre Lutero (*Young Man Luther*), que también en lo que respecta al principio terapéutico es Lutero un precursor de Freud. La salvación por la gracia es el principio terapéutico: aceptarse a sí mismo.



**EL  
PROTESTANTISMO  
Y EL MUNDO  
MODERNO**

**E. TROELTSCH**

**c  
f**

**BREVIARIOS**

**Fondo de Cultura Económica**

## El protestantismo y el mundo moderno\*

(*El protestantismo y el mundo moderno*,

Ernst Troeltsch, Traducción de Eugenio Imaz,

Colección conmemorativa, 70 años, FCE, México, 2005, 112 pp.)

Para conmemorar sus setenta años de fecunda labor editorial, el Fondo de Cultura Económica ha seleccionado y reeditado en una novedosa colección algunos títulos que pueden ser considerados ya “clásicos” de su extenso catálogo, al cual pertenece este ensayo, publicado inicialmente en 1951 como “breviario”, del filósofo y teólogo Ernst Troeltsch (1865-1923, autor, entre otras, de una obra monumental de obligada referencia sobre el asunto: *Las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos*, editada en 1911) que tuvo su origen en una conferencia dictada en 1906 ante un congreso de historiadores, en reemplazo de Max Weber, por entonces su colega en la universidad de Heildelberg.

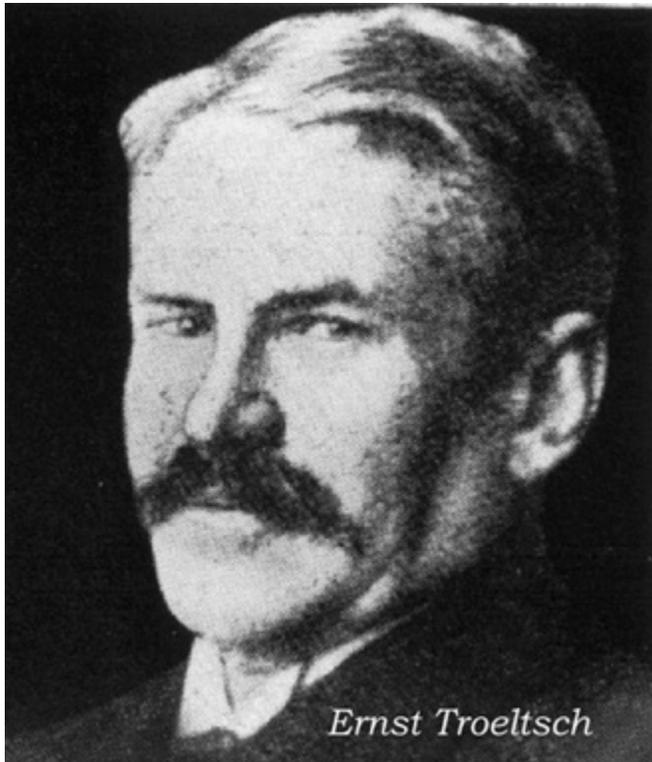
El autor comienza por recordar que la cultura moderna, si consideramos su conexión más inmediata, “ha surgido de la gran época de la *cultura eclesiástica* que reposaba en la creencia en una revelación divina absoluta y en la organización de esta revelación en el instituto de salvación y de educación que era la Iglesia”, autoridad religiosa que conduce a los hombres desde el mundo, corrompido por el pecado original, hasta la vida eterna, lo

que trae como consecuencia una actitud de menosprecio por el mundo terrenal y una concepción ascética en la orientación de la vida que puede manifestarse, bien en “el sentido místico de una disolución de todo lo sensible finito en lo eterno supraterrrenal”, o en “el sentido disciplinario de un encausamiento metódico de todo el obrar hacia los fines ultraterrenos de la vida”, operando en el primer caso en un sentido quietista mientras en el segundo conduce a la “acción metódica” en esta vida.

En contraste con lo anterior, la cultura moderna significa, en general, “la lucha en contra de la cultura eclesiástica y su sustitución por ideas culturales autónomamente engendradas, cuya validez es consecuencia de su fuerza persuasiva, de su inmanente y directa capacidad de impresionar”, lo que tiene como consecuencia “un individualismo creciente de las convicciones, opiniones, teorías y fines prácticos” que da lugar a la proliferación de toda clase de opiniones humanas.

En lugar de la infalibilidad divina y de la intolerancia eclesiástica tenemos, necesariamente, la relatividad y tolerancia humanas

\* Tomado de *La Gaceta* del Fondo de Cultura Económica, número 47, agosto 2007.



[...] En vez de la revelación gobernó la ciencia, y en lugar de la autoridad eclesiástica la creación espiritual encauzada por los nuevos métodos. De aquí surgió el carácter científico-racionalista de la cultura moderna, con el cual su individualismo se ejerció unas veces libremente, y otras, como es natural, comenzó a limitarse. El heredero de la teología, su antagonista y, al mismo tiempo, su réplica, fue el sistema natural-racional de las ciencias y de las ordenaciones de la vida del llamado racionalismo.

Se trata del proceso de *secularización* de todos los contenidos de la vida en sociedad, pues una vez derrumbada la autoridad absoluta que convertía también en absoluto el abismo entre lo divino y lo humano, y reconocida la existencia en el hombre de un principio autónomo generador de verdad y de ética, se derrumban también todas las concepciones del mundo encaminadas más que nada a mantener aquel abismo.

En efecto, las potencias “mundanas” de los hombres despertaron vigorosamente a lo largo del proceso que encuentra su culminación en el Renacimiento, de manera que el fin de la vida “se coloca de modo creciente en el aquende y en su plasmación ideal”.

Entonces ya no será posible enfrentar la “vida puramente humana” y la que se lleva por inspiración divina, de manera que aquella “se presenta como algo puramente humano, o como algo impregnado totalmente de espíritu divino, lo que a menudo quiere decir lo mismo”. Porque, como a finales del siglo xv lo manifestara Giovanni Pico della Mirandola en su *Oratorio de Homini Dignitate*, el hombre ha llegado a concebir que por sus propios méritos puede elevarse a la divinidad, mientras, de otra parte, se puede constatar, como lo recuerda Troeltsch, la existencia de “inspiraciones panteístas” que “atravesan la vida moderna y se manifiestan en su arte y en su ciencia”. De todo lo cual resulta una característica peculiar del espíritu moderno, “su *optimismo* lleno de confianza y de fe en el progreso”.

Pues de lo que se trata en todo ello es de la aparición y el ascenso de la burguesía, la clase social que en su progresivo desarrollo transformará en forma radical las condiciones de la vida de los hombres y que, a partir del siglo xvi, con la progresiva gestación del mercado mundial, convertirá la historia en universal. Para expresarlo en palabras del autor,

Se trata de la formación de los gigantescos estados militares, que destruyen el sueño de un imperio eclesiástico universal, se trata del desarrollo de la economía capitalista

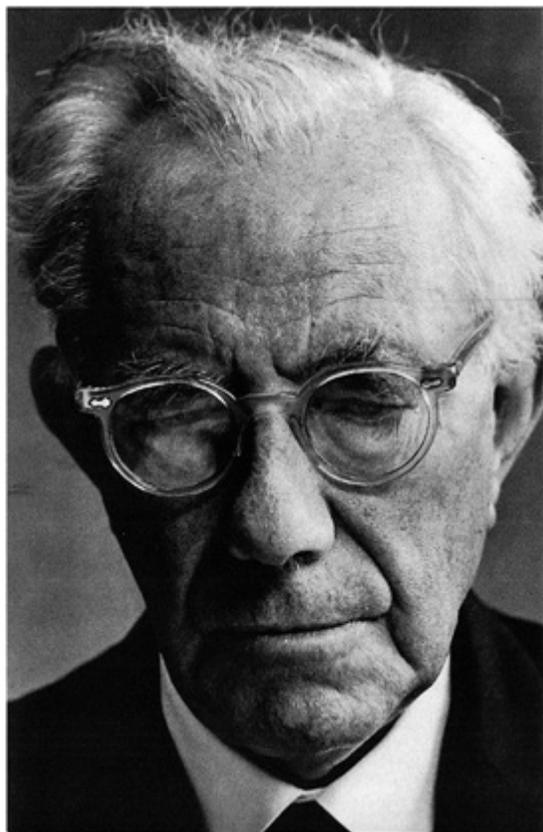
moderna que lo lleva todo a sus carriles, del despliegue de la técnica que en dos siglos fue capaz de lograr lo que no se había conseguido en dos milenios, del aumento enorme de las cifras de población, hecho posible por esas circunstancias y que, a su vez, las refuerzan.

Pero con y por ello se trata igualmente de “la presencia de un horizonte universal y el contacto con una infinidad de mundos no cristianos, de las luchas políticas mundiales entre las naciones en el exterior y las nuevas capas o clases engendradas en el interior por este desarrollo”; todo lo cual se entreteteje con las transformaciones espirituales ya descritas, “en un nuevo todo que anida tareas y problemas completamente nuevos en comparación con los del viejo mundo de la cultura eclesiástica y en el que la vieja Iglesia, su concepción del mundo y su ética no poseen ya ningún cimiento firme, por mucho que el anhelo religioso inextirpable y la necesidad de anclamiento se acojan a los restos, todavía muy influyentes, del viejo mundo eclesiástico”.

Es en este contexto que se puede comprender el papel que le ha correspondido jugar a la ciencia, que gracias al sistema educativo y a la imprenta “se ha convertido en una potencia práctica efectiva, en un medio para la lucha por la existencia accesible a todo el mundo”. El autor recalca en todo ello lo que ha significado la liberación del individuo. Vale la pena transcribir un fragmento de su intensa reflexión al respecto:

*Finalmente, caracteriza por encima de todo el mundo moderno un arraigamiento mucho más profundo y fuerte del individualismo en su íntima índole metafísica. No es sólo*

continuación y ampliación del racionalismo o del escepticismo antiguo. Tampoco es la concepción espiritualista del alma del platonismo y del estoicismo tardío, que, estrechamente fundidos en el cristianismo, acompañaron a todo ese mundo. Cierta que ambas cosas fueron renovadas en el Renacimiento en la medida en que no habían persistido por su amalgama con el cristianismo y, desde ese momento, han ejercido una fuerte influencia hasta hoy. Pero la base del individualismo moderno se halla, en primer lugar, en el Renacimiento. Se trata, más bien, de la idea cristiana de la determinación del hombre, en el sentido de la personalidad plena, por su elevación hasta Dios como fuente de toda vida personal y del mundo, elevación que, por lo mismo, resulta en un “ser captado y formado” por el espíritu divino. Se trata de la metafísica del personalismo absoluto que penetra directa o indirectamente en todo nuestro mundo y que presta un cimiento metafísico a las



Paul Tillich.



ideas de libertad, de personalidad, de yo autónomo, y que sigue operando aun en esos casos en que es discutida y negada. Esta complexión anímica ha sido establecida por el cristianismo y por el profetismo israelita. El cristianismo ha incorporado, y fundido luego, el platonismo y el estoicismo. Ha concentrado y renovado la Antigüedad moribunda al engendrar en ella el estado divino, la Iglesia, el reino universal de las personas que se fundan y unen en Dios. Esta complexión anímica cristiana, así ensanchada, el catolicismo la ha ido inculcando en medida creciente a los bárbaros que creaban la cultura medieval, apoyada en esa labor por sus instituciones sociales y políticas. Y, desde el movimiento franciscano, ha anticipado el mundo de sentimientos del Renacimiento y ha constituido la raíz más fuerte de su individualización de la cultura.

Por último, el protestantismo lo ha formulado conscientemente como principio, lo ha desvinculado de su unión con un instituto jerárquico universal y lo ha movilizado para su fusión libre con todos los intereses y potencias de la vida [...] Sin el personalismo religioso inyectado en nosotros por el profetismo y el cristianismo hubiesen sido imposibles del todo la autonomía, la fe en el progreso, la comunidad espiritual que todo lo abarca, la indestructibilidad y vigor de nuestra seguridad en la vida y nuestro afán de trabajo. Nuestro mundo, en su mayor parte, afirma conscientemente estas ideas como cristianas de algún modo, y allí donde las niega o ignora lleva, sin embargo, su impronta [...] Como el protestantismo cobra su significación por la elaboración de este individualismo religioso y por su transmisión al ancho campo de la vida en general, resulta claro, desde ahora, que ha tenido que cooperar considerablemente en la creación del mundo moderno.

Sin embargo, agrega el autor que tampoco hay que exagerar unilateralmente su significación, pues una gran masa de los fundamentos del mundo moderno en lo que respecta al Estado, la sociedad, la economía, la ciencia y el arte “se ha originado con completa independencia del protestantismo, siendo en parte, una simple continuación de los desarrollos de la baja Edad Media, en parte, efecto del Renacimiento y, especialmente, del Renacimiento asimilado por el protestantismo, y, finalmente, ha sido logrado en las naciones católicas como España, Austria, Italia y especialmente Francia, después que hubo surgido el protestantismo y junto a él...”.

Probablemente resulte más acertado hablar de la “interacción” de múltiples

factores que, incluso a través del antagonismo, convergieron con él en la gestación de la modernidad. Así, se hace necesario distinguir entre viejo y nuevo protestantismo. Pues, a pesar de haber proclamado el sacerdocio universal de los creyentes, tal y como lo expresara Lutero en su manifiesto del año 1520: *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del estamento cristiano*, la más radical de sus consignas puesto que, como dirá Paul Tillich, sancionaba la “supresión de la persona sacramental” -un paso verdaderamente revolucionario-, el viejo protestantismo “cae bajo el concepto de la cultura rigurosamente eclesiástica y sobrenatural, que descansa en una autoridad directa y rigurosamente delimitable, diferenciable de la secular”.

Aunque no debemos olvidar que, de todos modos, con él, “en lugar de la jerarquía, y de la encarnación de Cristo que en ella se prolonga, aparece la fuerza milagrosa de la Biblia, que todo lo produce: la prolongación protestan de la encarnación de Dios”. El viejo protestantismo se diferenciará también de aquellas formaciones históricas que aparecen a la par con él, “y que sólo el protestantismo nuevo ha acogido en mayor o menor grado”; a saber, la teología humanista, con su aparato histórico-filológico-filosófico, así como el bautismo y el anabaptismo de las sectas, libre de iglesia, y el espiritualismo “plenamente individualista y subjetivo”.

De otra parte, debemos destacar las diferencias que, dentro del viejo protestantismo, ofrecen las dos confesiones, el luteranismo y el calvinismo, pues si bien al principio se presentan como cosas secundarias, producen desarrollos tan



Johannes Calvin.

divergentes “que apenas si es posible formular para ambas un concepto común, pues no nos hallamos en presencia de un solo protestantismo, sino de dos”. El autor llama la atención sobre el hecho de que, en relación con el asunto de la modernidad, el influjo del calvinismo es mucho mayor que el del luteranismo, y como su desarrollo “se ha llevado muy por encima del luteranismo conservador, hasta el punto de convertirse en una gran potencia universal, resulta también que, en todas las cuestiones éticas, políticas y sociales, su significación e influencia han sido mucho mayores”.

El ascetismo calvinista es “activo y agresivo [...] persigue toda estimación de las cosas de este mundo como fin propio con el anatema ‘endiosamiento de la criatura’, pero reclama el aprovechamiento sistemá-



Max Weber

tico de todas las posibilidades de acción que pueden contribuir al progreso y la prosperidad de la comunidad cristiana. Reprueba toda complacencia como pereza y falta de seriedad, pero lo llena todo con el sentimiento fundamental del trabajo por Dios y por el honor de su comunidad”. De esta manera, el espíritu de la ética calvinista lo integran, junto a la actividad y el rigor extremados, “una perfección metódica y una finalidad cristiano-social”. Mientras el luteranismo “tolera el mundo en cruz, dolor y martirio, el calvinismo lo sojuzga para gloria de Dios en un trabajo sin tregua, en razón de la autodisciplina que inculca el trabajo y en razón también de la prosperidad cristiana que se alcanza con él”. Aunque ambas formas de ascetismo “corroboran en

el fondo, sólo que de diferente manera, al ascetismo de la rigurosa fe de salvación”.

Lo paradójico es que, si se recapitula todo lo dicho hasta ahora, resulta obvio, en opinión del autor, que el protestantismo “no puede significar la inauguración del mundo moderno”. Más bien, por el contrario y pese a todas sus innovaciones, él aparece como “renovación y fortalecimiento del ideal de la cultura eclesiástica compulsiva, como reacción plena del pensamiento medieval que sofoca de nuevo los gérmenes ya logrados de una cultura libre y secular”. Es una idea que ya había formulado Nietzsche -el hijo de un pastor luterano- al reprochar al aldeano Lutero no haber comprendido la significación profunda de lo que estaba aconteciendo por entonces en Roma: “ha ocasionado, además, la restauración de las ideas del catolicismo y, así, Europa pudo revivir, a pesar de la expansión coetánea de las ideas y de las formas de vida del Renacimiento, dos nuevos siglos de espíritu medieval”.

Pues en realidad, visto desde la perspectiva de la historia de la religión, de la ética y de la ciencia, “sólo la lucha liberadora de fines del siglo XVII y del siglo XVIII acabó fundamentalmente con la Edad Media”. Aunque esos siglos no son ya la Edad Media, tampoco son, todavía, la época moderna: “son la época confesional de la historia europea, y sólo de la fricción recíproca, aunque relativa, de estos tres sobrenaturalismos -el autor se refiere a las “tres iglesias infalibles”: católica, luterana y calvinista, “que se excluyen y condenan recíprocamente” y, al hacerlo, “desacreditan a la Iglesia en general, pues no puede haber varias” -ha nacido el mundo moderno, que si bien conoce

lo suprasensible, no así lo sobrenatural medieval-.

El autor constata las diferencias entre luteranismo y calvinismo en la esfera jurídico-política, al reconocer que mientras el primero favoreció la consolidación del absolutismo territorial, el espíritu del calvinismo se desarrolla en ella de modo muy diferente. En general, el derecho natural que aplica al Estado es también conservador y “sólo cuando tiene la posibilidad de libre elección y de constitución de nuevas autoridades prefiere una aristocracia, cosa que no debe extrañarnos teniendo en cuenta el origen suyo en la república ginebrina y, además, el señorío de la idea aristocrática de predestinación”.

Resulta claro que en las grandes contiendas contra las autoridades católicas, es decir en las luchas de los hugonotes, de los holandeses, de los escoceses y de los ingleses, el calvinismo desarrolló su derecho natural en forma mucho más radical, al imponer, por ejemplo, el derecho a la resistencia, que debe ser practicada por “la palabra de Dios” frente a autoridades ateas, atribuyendo su ejercicio a los magistrados inferiores “y, en su defecto, a los individuos mismos”, llegando a permitir inclusive el tiranicidio “en caso de especial vocación individual, como ocurre con Jael en el Antiguo Testamento”, lo que presta al derecho natural calvinista “un rasgo progresivo, una propensión al ordenamiento nuevo de circunstancias estatales contrarias al espíritu divino”, lo que explica que, bajo la influencia de estas ideas, el derecho natural calvinista, como lo subrayaría Gierke, acogiera la noción del pacto político. De esta manera, la *Lex naturae* “conduce por la lógica de las

cosas, a la constitución pactada y a la elección de las autoridades, que luego pueden ser consideradas como encomenderos de Dios, pues de Él proceden como *causa remota* y poseen el derecho a la obediencia absoluta mientras no conculquen la palabra divina”.

En este ámbito el calvinismo desarrolló una doctrina peculiar. Se trata siempre de una “idea esencialmente religiosa y aristocrática”, que se diferencia tanto del racionalismo del derecho natural de la Ilustración como del democratismo de Rousseau: “allí donde la teoría ha tenido eficacia práctica, ha conducido a una aristocracia montada sobre un derecho de elección limitado”. Pues la democracia genuina “es extraña al espíritu calvinista” y ha podido salir de ella “únicamente en aquellos casos en que, como ocurrió en Nueva Inglaterra, faltaban los viejos elementos estamentales de Europa y las instituciones políticas surgieron de las instituciones eclesiásticas”.

Por otra parte, en lo que se refiere a otra idea fundamental de la vida política moderna, la de los derechos del hombre y la libertad de conciencia, hay que considerar que, en su origen, no convergen necesariamente en el ideal democrático. La “revolución gloriosa” en la Inglaterra de finales del siglo xvii, por ejemplo, “conoció prácticamente los derechos del hombre y la libertad de conciencia sin democracia”, y los estados calvinistas de Nueva Inglaterra o el Estado mayoritario de Rousseau “conocen la democracia sin libertad de conciencia”. Se impone separar ambas cosas, “que sólo coinciden cuando se considera la conformación democrática estatal como un derecho

humano inalienable, lo que en modo alguno fue ni es lógicamente necesario”.

Según el autor, se trata de “la vieja y conocida oposición entre libertad e igualdad, que determina también la diferencia entre la concepción anglosajona de la sociedad y la latina”. De otra parte, afirma él que los estados puritanos calvinistas norteamericanos “han sido democráticos, pero no sólo ignoraban por completo la libertad de conciencia, sino que la rechazaron en calidad de escepticismo ateo”; y recuerda que libertad de conciencia “la hubo sólo en Rhode-Island”, pero que este estado “era baptista y odiado, por esta su condición, por los estados vecinos como sede de la anarquía” y que su gran organizador, Roger Williams, “se pasó primero al bautismo y luego se convirtió en un espiritualista sin confesión”.

Aunque también el segundo hogar de la libertad de conciencia en Norteamérica, el estado cuáquero de Pensilvania, era de origen baptista y espiritualista. Por lo cual se puede concluir que “el padre de los derechos del hombre no es el genuino protestantismo eclesiástico, sino las sectas y el espiritualismo odiados por él y empujados hacia el Nuevo Mundo, cosa que no puede extrañar a nadie que haya comprendido la estructura interna del pensamiento eclesiástico protestante y la del pensamiento baptista y espiritualista”.

Troeltsch recoge las enseñanzas de su colega Max Weber sobre las relaciones entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, contenidas en ensayos publicados a finales del siglo XIX en la importante revista que éste editaba (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*)

y que habían sido reunidos en libro en 1905, para sintetizar vigorosamente su reflexión en los siguientes términos:

Hay que distinguir del sistema capitalista el espíritu capitalista, sin el cual aquél nunca se hubiera convertido en una potencia que domina los ánimos. Pues este espíritu muestra una voracidad implacable que se contrapone al impulso natural de goce y descanso, de mera adquisición de los medios de existencia, y convierte el trabajo y la adquisición en fines propios, independientes, y a los hombres en esclavos del trabajo por el trabajo. Somete toda la vida y la acción a un cálculo sistemático racionalista absoluto, combina todos los medios, aprovecha todos los minutos, emplea todas las fuerzas, presta a la vida, en alianza con la técnica científica y con el cálculo que todo lo traba, una previsibilidad transparente y una exactitud abstracta.

El autor recuerda que, según decía Weber, este espíritu “no se produjo por sí mismo con los inventos industriales, con los descubrimientos y las ganancias mercantiles, no se ha desarrollado en la economía monetaria de la baja Edad Media, en el capitalismo del Renacimiento ni en la colonización española, pues en estos casos tuvo que luchar y pactar con un espíritu antagónico: la conciencia educada católicamente”.

De todo lo cual el mismo Weber “llegó a sospechar que del hecho del florecimiento del capitalismo precisamente en suelo calvinista se podía sacar la conclusión de una significación especial que incumbiría al espíritu ético-religioso del calvinismo en el nacimiento del espíritu capitalista”, mostrando la forma como el ascetismo específicamente calvinista nutrió “no

# LA ÉTICA PROTESTANTE

MAX WEBER



*Ediciones Libertador*

sólo al capitalismo sino a su supuesto, el ‘espíritu del capitalismo’, creando así la complejión anímica sobre cuya base pudo tener lugar el despliegue poderoso y, en el fondo, antinatural, del capitalismo y su consolidación, lo que, claro es, no impide que esta potencia domine también a gente que nada tiene que ver con el calvinismo”.

Y concluye que “la enajenación por el trabajo y la ganancia, que constituye el ascetismo indeliberado e inconsciente del hombre moderno, es una hija del ascetismo intramundano del trabajo y del oficio, consciente y religiosamente fundado” y que “el sentir profesional,

el deber del oficio, que no va más allá del mundo, sino que trabaja en él sin ninguna divinización de las criaturas, es decir, sin ningún amor al mundo, produce un espíritu de trabajo incansable, sistemáticamente disciplinado, en el que se busca el trabajo por el trabajo, por la mortificación de la carne, y en el cual la ganancia que aporta el trabajo no sirve al goce y al consumo sino a una ampliación constante del trabajo, a una inversión siempre nueva del capital”.

Todo lo cual aparece integrado a la idea de la selección:

Como la ética agresivamente activa de la doctrina de la predestinación fuerza a los escogidos al pleno despliegue de las fuerzas otorgadas por Dios y les da la certidumbre de su elección en estos signos de reconocimiento, el trabajo se hace racional y sistemático; como el ascetismo quebranta el impulso de reposo y goce, se funda así el señorío del trabajo sobre los hombres; y como la ganancia aportada por el trabajo no es en forma alguna un fin propio, y como beneficia al bienestar común, y toda adquisición que va más allá de un mínimo amplio de existencia se siente como incitación para mayores trabajos y utilidades, resulta así, por principio, la ilimitación e infinitud del trabajo.

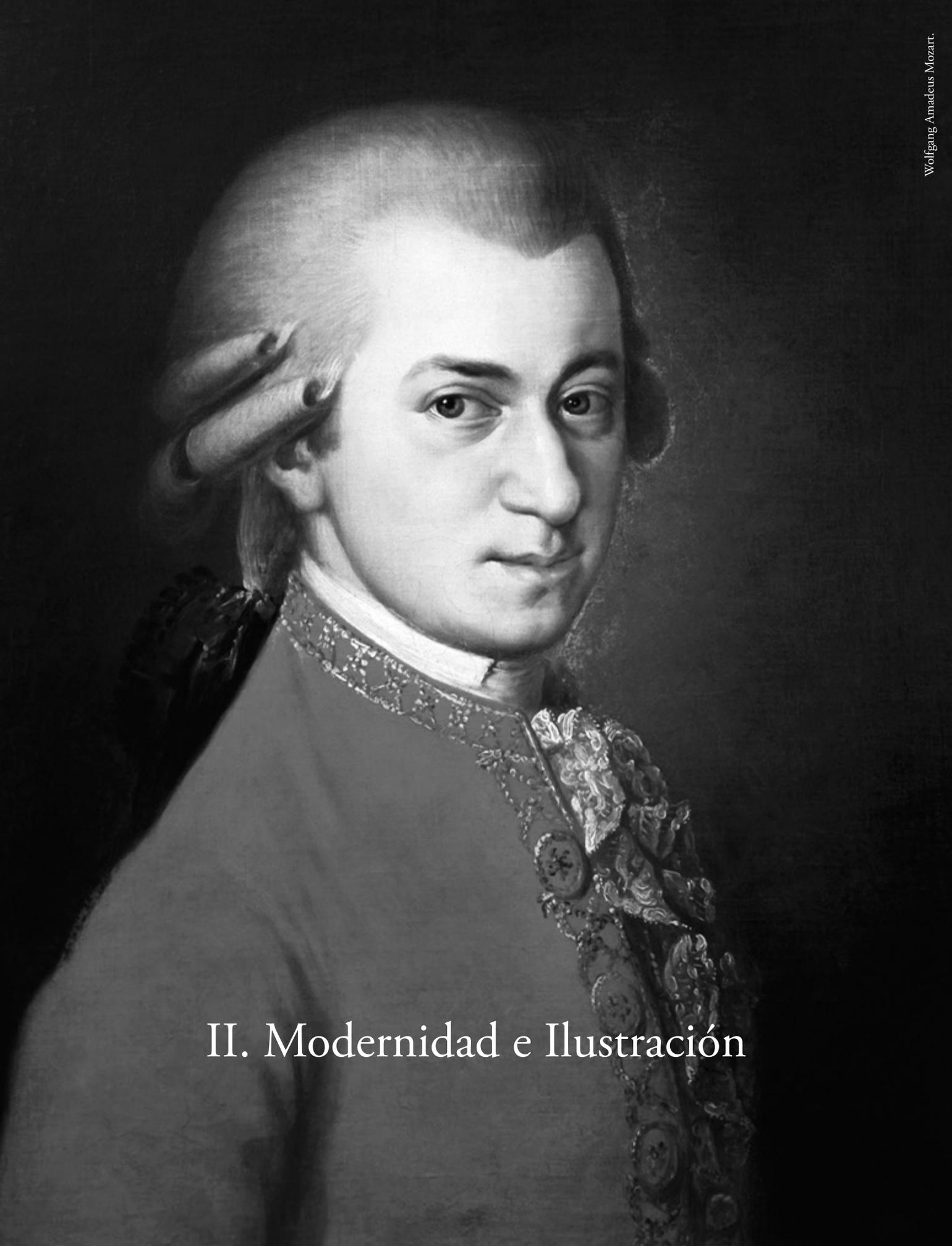
Dadas las limitaciones de espacio de una reseña bibliográfica, quisiéramos dar término a ésta con la vigorosa síntesis precedente del propio autor, en la cual éste muestra la convergencia del resultado de algunas de sus investigaciones con las de su colega y amigo Max Weber -un autor mucho más conocido en nuestro medio que Troeltsch- sobre el asunto de la Reforma protestante del siglo XVI y

sus implicaciones para el despliegue de la modernidad.

Para concluir, quisiéramos llamar la atención sobre el significado que tiene la traducción y publicación del libro, ya en 1951 (sería reeditado luego cinco veces) por parte del Fondo de Cultura Económica. Es una prueba del amplio programa, cosmopolita, crítico y liberador que, desde sus inicios, desplegó esta gran casa editorial. La ignorancia entre nosotros -una ignorancia expresa y conscientemente inducida- sobre el asunto de la Reforma, fue un resultado característico de la cultura de la Contrarreforma

tridentina, cuyo espíritu y paradigmas impregnaron en forma decisiva nuestra mentalidad durante los trescientos años de la Colonia. Hoy, a casi cincuenta años de la convocatoria del segundo Concilio Ecuménico por parte del papa Juan XXIII, es perceptible, inclusive en la misma España, un ambiente no sólo de mayor interés sino de *objetividad* ante este acontecimiento histórico-universal, el primer momento a través del cual, según dijera Hegel, se impuso la subjetividad como “principio de la modernidad” y sin cuya comprensión difícilmente podemos acceder a la conciencia plena de nuestro propio tiempo, de sus orígenes y su destino.





## II. Modernidad e Ilustración



## Maquiavelo y la modernidad\*

-A propósito de una reedición:-

(Romero José Luis. Maquiavelo historiador. Siglo XXI Editores, México 1986).

“**M**aquiavelo es el más grande representante de la mentalidad burguesa en el siglo XVI y sólo con ella como trasfondo puede ser entendida su personalidad y su obra”. Esta afirmación del autor podría resumir acertadamente su propósito, el cual no radica de ningún modo en llevar a cabo un pormenorizado recuento de las grandes obras historiográficas del secretario florentino -como lo son, por ejemplo, los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, su fascinante *Historia de Florencia* y, en cierto modo, el mismo *Príncipe*- sino más bien en elaborar un ensayo -en el más propio y fecundo sentido de la palabra- acerca de los móviles y criterios que las sustentan, en la medida en que ellos reflejan el resultado de un complejo proceso histórico y social: el de la Baja Edad Media en Italia, a lo largo de la cual se fue consolidando esa clase social y esa mentalidad, la propia y característica del ámbito urbano que daría paso a la época moderna. “Porque el pensamiento de Maquiavelo no se inscribe solamente en el corto plazo en el que se inscribe su vida. Por entonces recoge sus experiencias y elabora sus conclusiones. Pero el cuadro en el que se integra todo se inserta en el largo plazo durante el cual se constituye



Retrato de Nicolás Maquiavelo por Santi di Tito.

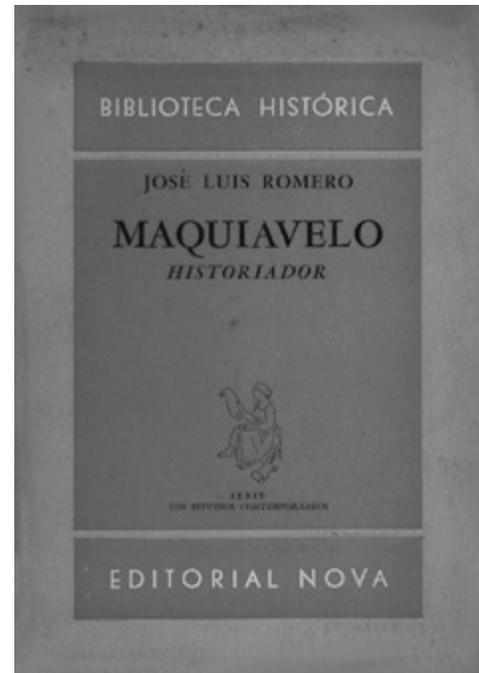
la mentalidad burguesa, a partir de los cambios estructurales que sacuden a Europa desde el siglo XI. Es la mentalidad burguesa, precisamente, la que sustenta la *forma mentis* de Maquiavelo, y es él no sólo quien la expresa mejor sino quien más viva conciencia tiene de que es esa su *forma mentis* y de que es eso también

\*Tomado de *El Espectador* - Magazín Dominical. N° 184 Octubre 5 de 1986.

la que anima a sus contemporáneos aun cuando no posean la claridad que él posee para distinguir sus alcances”.

Esta forma mentís, tan diferente a la propia de la cultura conventual y de la moral estamentaria aristocrática, se va a caracterizar precisamente por un realismo implacable, por un sentido inmanente de la naturaleza y una voluntad de realización terrena le impregna tanto las grandes producciones artísticas como los logros científicos y las hazañas guerreras y políticas del hombre renacentista, “A través de sus experiencias, las nuevas clases concibieron una imagen profana de la realidad social... La de la experiencia. Y no sólo en la experiencia social sino también de la realidad natural... Poco a poco la mentalidad burguesa se incorporó una interna de la ley interna de la naturaleza, descubierta a través de la regularidad de los fenómenos; sin descartar la idea de la creación, sin duda, pero relegándola a la categoría de una explicación genética que no comprometía el camino del conocimiento directo y eficaz... El reciente dominio de la profanidad tendió a identificarse cada vez más, y exclusivamente, con la realidad sensible... si el hombre fue instalado en la realidad sensible fue porque la mentalidad burguesa lo imaginó como un ser radicalmente profano. Creación de Dios, sin duda, pero luego ser natural, cuyos impulsos y pasiones conformaban positivamente la personalidad individual...”.

Sería testigo Maquiavelo de acontecimientos decisivos, definitivos, que resumían y condensaban un proceso de cambios profundos en la propia experiencia del hombre: experiencia del sentido de



su ser y del sentido de la vida, que sufren una transformación esencial por la vía de la radical secularización “La criatura humana dejó de ser pensada como una abstracción para ser vista como una realidad de carne y hueso, como un microcosmos real anhelante de expresar su personalidad dual, como un individuo que se realizaba en el mundo terreno. La nueva imagen del hombre fue también un derivado de la experiencia. En las nuevas clases, el individuo estaba solo y evidenciaba sus potencialidades a través de los pasos de su carrera social: la potencialidad de su mente y la potencialidad de su voluntad, dirigida por la razón; pero también la potencialidad de sus impulsos y pasiones, cuya virtud fue afirmada cuando la experiencia enseñó que era también factor del triunfo. A la contemplación religiosa y a la acción heroica se contrapusieron otras formas de acción que era lícito y necesario cumplir en el mundo que las nuevas clases creaban, mundo en el que el poder estaba indisolublemente unido a la

riqueza y en el que la voluntad racional podía crear y destruir según sus propios designios. Mundo profano, el hombre estaba uncido a su yugo y sólo podía vivir profanamente”.

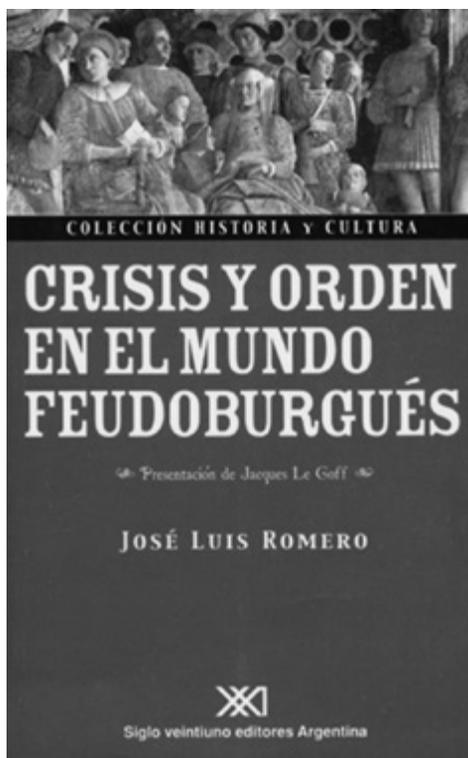
De donde se comprende que la vinculación con la cultura greco-romana haya estado motivada fundamentalmente por la búsqueda y la necesidad de una legitimación; a la rígida moral estamentaria y al estricto orden jerárquico feudal, dentro del cual cada individuo había tenido, asignado por la “providencia”, un lugar predeterminado, la burguesía, cuyo desarrollo social impulsaba la movilidad, supo oponer concepciones que arraigaban en la antigüedad: “Así se procuró encontrar una ética del naturalismo y el historicismo, cuyos principios parecieron hallarse en la tradición clásica, que ‘renació’, no por valores intrínsecos, sino por lo que significaba como utilizable cantera de ideas para la defensa de la nueva mentalidad profana”.

La obra de Maquiavelo se inscribirá precisamente en el interior de este esfuerzo de legitimación, ella aparece impregnada por completo de estos dos elementos típicamente “modernos”, el naturalismo y el historicismo. Para él, recuerda el autor, “lo esencial del hombre es que, por debajo de cuanto ha hecho del él un ser civilizado, subyacen y perduran sus caracteres primigenios, los instintos egoístas de conservación y los impulsos volitivos de dominio. Rigen para él, fundamentalmente, los principios que rigen la naturaleza porque es, ante todo, “naturaleza” y todo lo demás en él es sobre agregado, resultado de una voluntad constrictiva... Más que una maldad

constitutiva, el hombre parece poseer una tendencia a obrar según impulsos egoístas, en beneficio propio y en perjuicio ajeno, tendencia que sólo se doblega ante la coacción moral, ley secundaria - observará Dilthey- superpuesta coactivamente a la pasionalidad primaria”. Es con base en esta experiencia y en esta concepción esencialmente realista del ser humano Maquiavelo va a elaborar “Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia” -para decirlo con el título de un ensayo de Max Horkheimer (1930) que nos parece llega a conclusiones similares y muy coincidentes con las de Romero. Dice este último recogiendo la problemática del “mal”: “Con tales caracteres el hombre es el protagonista de la historia; apenas puede, pues, sobrepasar su instancia primaria pasional, y cuando la sobrepasa es por una presión ajena a sus propios impulsos. Pero ellos constituyen su fuerza y realizarlos es su destino específico: de aquí que la finalidad del hombre no sea renunciarlos ascéticamente a la espera



José Luis Romero.



de otra vida más pura en que el hombre viva para lo que no es la carne, sino simplemente realizarlos bajo el control de la voluntad racional: frente a la Edad Media en crisis, Maquiavelo afirma la esencial terrenalidad del hombre”.

Dentro de este contexto, la política aparece como una actividad peculiar del ser humano y por lo tanto una actividad plenamente impregnada de dicha terrenalidad: “El obrar político adquiere, en consecuencia, en Maquiavelo, total autonomía, no sólo porque se desprende de toda finalidad ulterior -puesto que él es un fin en sí mismo- sino porque se transforma, a su vez, en finalidad de todas las otras formas de vida. Sólo en cuanto ser político -no social, como el

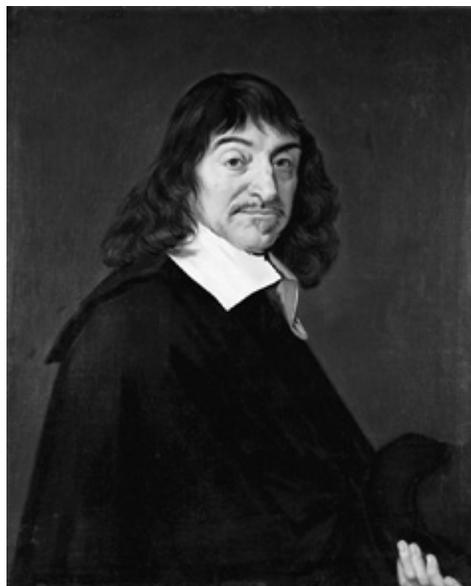
*zoon politikon*, de Aristóteles, sino político en cuanto realizador de la voluntad de dominio en sentido romano-, sólo en cuanto ser político alcanza el hombre su máxima dignidad”.

Sin lugar a dudas fue José Luis Romero uno de los pocos, y el más importante medievalista hispanoamericano. Pero esto nunca significó que se hubiera desentendido de la problemática de su patria, o de la “patria grande” -como la llamara Manuel Ugarte-, la América Latina. Testimonio de su preocupación por ellas son obras como *Las ideas políticas en la Argentina* (1946) y *Latinoamérica: Las ciudades y las ideas* (1975) y multitud de trabajos e investigaciones sobre diferentes aspectos de la historia de su país. Sin embargo, a este espíritu universal le inquietó en particular y de manera insistente un asunto: el ‘de la mentalidad burguesa -su ascenso y su decadencia (que analiza agudamente, en *El ciclo de la revolución contemporánea*, 1948) - y los orígenes de la modernidad. El ensayo que hemos comentado -publicado por primera vez en 1943- se anticipaba ya a desarrollos ulteriores mucho más complejos, como su amplia y fundamentada panorámica: *La revolución burguesa en el mundo feudal* (1966), o su último libro, publicado póstuma y fragmentariamente por su hijo y que constituye un complemento del anterior: *Crisis y orden en el mundo feudoburgués* (1980). Todas sus obras dan cuenta de una seriedad, una honestidad intelectual y una laboriosidad sin parangón en nuestro continente.

## La inteligencia de la modernidad -En los 350 años del Discurso del Método-\*

In Memoriam Horacio Rodríguez Plata. *Con alguna anterioridad a acontecimientos que enlutan a la nación entera había elaborado el autor este artículo conmemorativo, con el propósito de rendir un homenaje, de recordar y hacer perseverar el espíritu del amigo, el colega, el ciudadano impecable que falleciera el pasado 28 de agosto. Se condensaba en este conciudadano e intelectual colombiano esa espontaneidad democrática que es el resultado de un largo y sincero ejercicio en la sociedad civil de la razón, y en la mayoría de edad que la hace posible, encarnaba en su persona algo que pocos toman realmente en serio: la condición liberal humana, ese don de que hablara San Juan Crisóstomo cuando predicaba que Dios lo era para con sus criaturas. Porque practicaba en particular una virtud civil que es muy frecuente y sutilmente olvidada, o vencida por el resentimiento: la tolerancia, el respeto y la simpatía por las ideas, ya por el mero hecho de serlo. Por las ideas del otro. Pero no en el modo de la indiferencia -en últimas-, como es lo acostumbrado entre aquellos a quienes en su ocasión llamara el recién elegido presidente Kennedy “los liberales profesionales”, sino por el interés y la participación, por la referencia a la objetividad del procedimiento, el anhelo de verdad y su aporte a la liberación y el bienestar de los seres humanos.*

*E* buen sentido es la cosa que mejor repartida está en el mundo, pues todos juzgan que poseen tan buena provisión de él que aún los más difíciles de contentar en otras materias no suelen apetecer más del que ya tienen. En lo cual no es verosímil que todos se engañen, sino más bien esto demuestra que la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es por naturaleza igual en todos los hombres; y, por lo tanto, que la diversidad de nuestras opiniones no procede de que unos sean más racionales que otros, sino tan sólo de que dirigimos nuestros



René Descartes, óleo sobre lienzo de Frans Hals, 1649, Museo del Louvre.

\*Tomado de *El Espectador*, Magazin Dominical. N°. 247. diciembre 20 de 1987.

*pensamientos por caminos distintos y no consideramos las mismas cosas. No basta, ciertamente, tener un buen entendimiento: lo principal es aplicarlo bien. Las almas más grandes son capaces de los mayores vicios, como de las mayores virtudes; y los que caminan lentamente pueden llegar mucho más lejos, si van siempre por el camino recto, que los que corren, pero se apartan de él.*

Con estas palabras comienza el relato de su vida un intelectual burgués, en un escrito que viera la luz pública durante el mes de junio del año 1637 con el título Discurso del Método para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias, seguido de la Dióptrica, los Meteoros y la Geometría, que son ensayos de este método. Ellas expresan el acontecimiento del paradigma de la modernidad.

Ya no habría nada pre-determinado, nada absoluta y definitivamente legitimado, porque la realidad, del hombre y el mundo, se había convertido en un asunto público, entregado a su responsabilidad finita, a su ingenio y su capacidad de autoconservación y autodeterminación. La persistencia de los ideales de la Humanidad y de su memoria genérica ha llegado a ser asunto público, algo inherente a la esfera y condición de la sociedad civil de la razón.

En primer lugar: secularización. El pensamiento europeo ha llegado a serlo plenamente, no depende de nada diferente de sí mismo, incluso allí en donde -como en el caso de Renato Descartes- se ocupa de los temas tradicionales del pensamiento: Dios y el alma. A probar su existencia y su inmortalidad respectivamente, se consagrará un escrito posterior en sólo

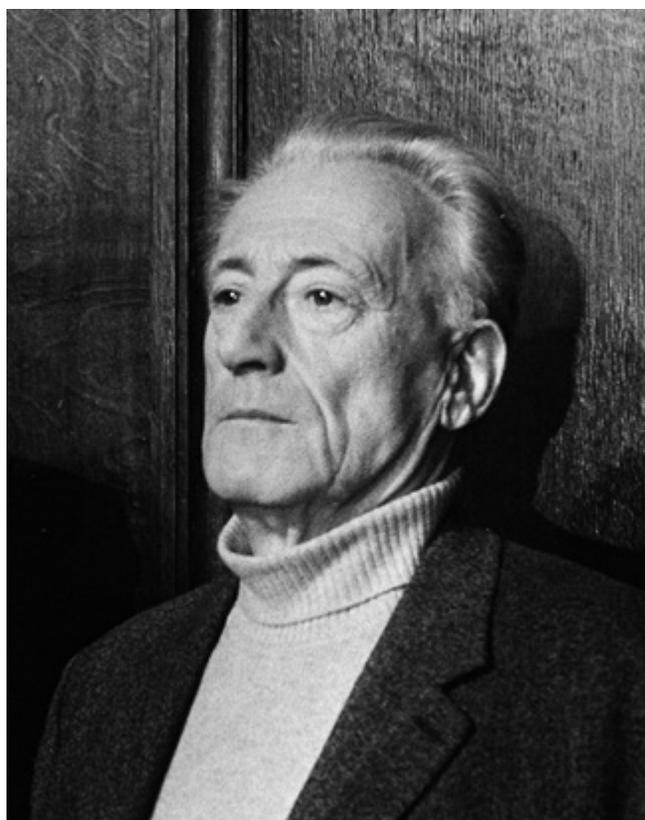
cuatro años, más extenso y sistemático, también más apretado y denso, acaso menos infortunadamente literario, en cuya dedicatoria a los señores decanos de la Faculta de Sagrada Teología de París afirma: *Siempre he estimado que las dos cuestiones de Dios y el alma eran las que principalmente requieren de ser demostradas, más por razones de filosofía que de teología...*

Lo que seguramente había comenzado durante aquel invierno unos veinte años atrás, en medio de la profunda crisis que aquejó a este individuo en un suburbio de una villa de Suavia cuando concluía la segunda década de mil seiscientos, una villa medieval en donde nacerá siglos más tarde Albert Einstein, con su catedral gótica de cuya aguja, una de las más altas de Europa, se había lanzado en el siglo xv el sastre que anhelaba volar con dos alas de madera, como nos lo cuenta Brecht en una de sus Historias de almanaque...; ubicada en las proximidades de un curioso fenómeno de la naturaleza, un extraño lago en forma de embudo como la uña de una bruja sería el perfil de su diagrama- cuya extensión en dirección oblicuovertical sería unas diez veces mayor que la de su superficie y que ha dado lugar a la hipótesis sobre un curso anterior del Danubio, por los lados de la bella abadía goticotardía de Blaubeuren a las afueras de la aldea en donde se concluía hace unos años el ciclo de aprendizaje del idioma alemán para quienes aspirarían luego a enseñarlo en sus países de origen o destino: Ulm.

Lo afirma Henri Lefebvre en uno de sus primeros libros de la postguerra, consagrado a conmemorar -cuando aún no se

habían terminado de retirar los últimos escombros y la conciencia civilizada de los pueblos no acababa de despertar de la pesadilla y el espanto ante la magnitud de los crímenes cometidos por los esbirros nazis- los trescientos cincuenta años de su nacimiento y los trescientos de la aparición del Discurso: éste no es sólo un manifiesto de la madurez de Europa, lo es igualmente de la revolución industrial y de la clase a cuyo pleno desarrollo corresponderá la tarea, por el avance de la ciencia, el progreso de la técnica y la formación del mercado mundial, de establecer la circunstancia universal del intercambio que posibilite el comienzo de la verdadera historia del hombre. Lo característicamente nuevo en el estilo del Discurso es su carácter prospectivo. No se produce en él un ejercicio meramente retrospectivo -saber a partir de un saber predeterminado, como es propio de toda escolástica- sino que en él se formula un programa: se trata de un texto revolucionario.

Pero tan pronto como adquirí algunas nociones generales de física y comenzando a ponerlas a prueba en diversas dificultades particulares observé hasta dónde pueden conducir, y cuánto difieren de los principios de que se ha hecho uso hasta ahora, creí que no podía guardarlas ocultas sin pecar grandemente contra la ley que nos obliga a procurar en la medida que depende de nosotros el bien general de todos los hombres, pues me hicieron ver que es posible llegar a conocimientos que sean muy útiles para la vida, y que, en lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas es posible encontrar una práctica mediante la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, el agua, el aire, los astros, los cielos y todos los demás cuerpos que nos rodean,



Henri Lefebvre 1971.

tan distintamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, los podríamos emplear del mismo modo para todos los usos a que se prestan y convertirnos así en una especie de amos y poseedores de la naturaleza.

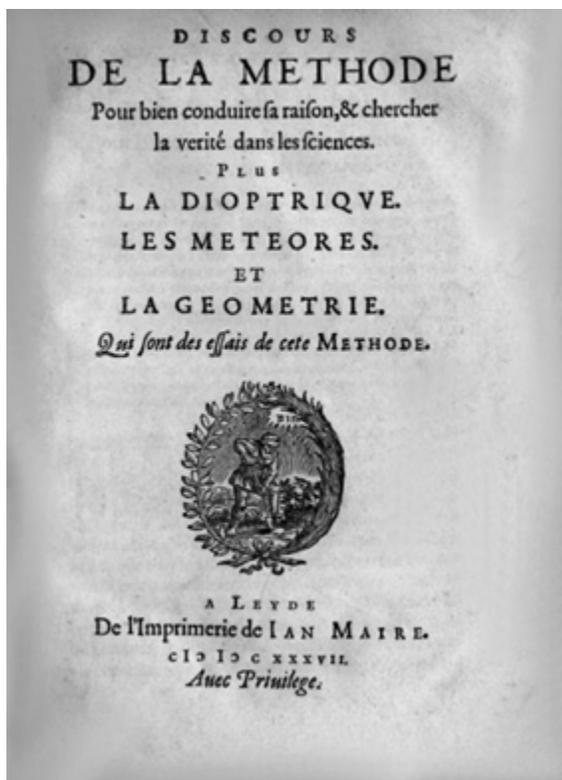
A pesar de que en él persisten algunos elementos medievales, lo decisivo es que aquí se contrapone al método tradicional de autoridad la constatación de que todos los hombres poseen virtualmente la capacidad para comprender, no debiéndoselo a la merced de las autoridades extrasensoriales -las deidades erigidas a partir de los primeros terrores sobre los que se construyó la civilización, los primeros demonios y máscaras- sino en razón de su mera condición humana, heredera de todo el esfuerzo y toda la experiencia de los siglos, como ser genérico: “Este texto propone implícita, oscuramente, no sólo

un programa del pensamiento libremente crítico sino un programa de democracia”<sup>1</sup>.

Y porque él lo sabía y lo sentía así había escrito su opúsculo en francés, el idioma de su país, y no en latín, *que es la lengua de mis preceptores, porque espero que los que se sirven pura y simplemente de su razón natural juzgarán mejor de mis opiniones de lo que sólo creen en los libros antiguos...*

En una carta a su amigo, el matemático flamenco Huyghens le confiaba: *confieso en mi fuero interno una enfermedad que es, a mi parecer, común a la mayoría de los hombres, a saber, que por mucho que queramos creer, o incluso que creamos creer firmemente lo que nos enseña la religión no suele convencernos tanto como lo que llegamos a conocer por razones naturales evidentes*. No resulta ciertamente una casualidad que el mismo autor de una Biografía subtitulada *Un Destino* y consagrada a otro reformador y precursor de la modernidad se refiera a Cartesio en los siguientes términos: “*No en el encanto de un pensamiento que no se nos presenta de especulaciones impersonales, cuya virtud proviene de una razón abstracta, sino como el destino mismo; lo que nos atrae en él es el drama de una vida de investigador, a cuyo desarrollo asistimos, etapa por etapa*”. Renato Descartes busca su verdad, que es también la nuestra. Y por eso le seguimos en esta búsqueda con verdadera avidez, ya que también vale para nosotros. Su trayectoria es la misma de Lutero: este en el campo de la fe, aquel en el de la razón. Nos sentimos compenetrados con el agustino en la torre cuando concibe su pensamiento; con Descartes ante su estufa cuando formula su Cogito”<sup>2</sup>.

Pero detengámonos a considerar cuan significativo resulta el deseo de conmemorar la diferida edición del Discurso<sup>3</sup> por parte de un intelectual francés a sólo dos años de terminada la guerra. ¿No se piensa de inmediato que se trata de un zurcido, de un esfuerzo por reparar en algo el desastre; por recoger, reunir, vincular, apelar a esa humanidad a la que también había apelado Husserl antes de la guerra en su conferencia sobre La filosofía en la crisis de la Humanidad Europea, que en opinión de su discípulo argentino -Carlos Astrada- alberga una advertencia a la misma sobre los peligros del fascismo? ¿No se reconoce en ello el propósito expreso de volver a pensar esos pensamientos, rememorar esos momentos que fueron como estaciones de condensación de la experiencia del ser genérico, pensamiento que lo proyectaron y que legitimaron su aventura por siglos y lo condujeron en la libertad hacia la libertad? Cuando se considera que en este año habrán transcurrido ya trecientos cincuenta desde que en Holanda -país liberal, la gran potencia naval y mercantil del momento- se imprimiera este fragmento autobiográfico de un caballero de la Turena<sup>4</sup> y se piensa que ello pertenece, en pluscuamperfecto de indicativo, a la historia del espíritu europeo -de la ilustración, del anhelo por la verdad y la lucha contra el prejuicio y por la tolerancia, todo ese proceso definitivamente anterior a los horrores de la ocupación alemana de la mayor parte del territorio europeo y la amenaza contra el mundo entero, a los hornos crematorios de Auschwitz y Birkenau-, se entiende que en 1947 Henri Lefévre hubiera querido recordarle a sus compatriotas y a todos sus congéneres que durante el primer año de la postguerra



se habrían cumplido los 350 años de su nacimiento -el 31 de marzo de 1596 en la Haye, Turena- como tercer hijo del jurista Joachim Descartes y de su esposa, Jeanne Brochard, provenientes ambos de familias de la burguesía parlamentaria que se ha hecho a una posición en el interior del estado estamentario como Noblese du Robe; de médicos y eruditos la familia del padre, de funcionarios la de la madre, ocupados en la judicatura, el foro y los servicios administrativos al Estado. De nuestra parte también, sólo hemos querido recordar que igualmente este año hace trescientos cincuenta vio la luz pública -impreso A Leyde, Dé L'Imprimerie de IanMaire y en forma anónima- este brevariario de la modernidad, el Discurso del Citoyen Descartes.

## Notas

1. Henri Lefebvre, Descartes. Editions HieretAujord' hui, Paris, 1947, pg. 42.
2. Lucien Febvre, El Tricentenario de la muerte de Descartes: Un hombre libre (1950).
3. Como lo dice él mismo en su Discurso, ya en 1633 había concluido la primera redacción del mismo, cuando la noticia de la humillación de Galileo ante el tribunal del Santo Oficio en Roma le persuadió a postergar su publicación.
4. En: Erasmo, la Contrarreforma y el Espíritu Moderno. Ed. Martínez Roca, Barcelona 1971, pg. 213.
5. "Nobleza de Toga", llamada también pequeña nobleza: la "Gentry". Se trata de un estamento creado por el estado absolutista en proceso de consolidación para distinguir a los burgueses que se incorporaban al servicio administrativo, se destacaban en el ejercicio de las profesiones liberales o simplemente, como era frecuente, compraban los títulos.



Retrato de Wolfgang Amadeus Mozart pintado por encargo de Leopold Mozart en 1763. El autor es desconocido aunque posiblemente fuera Pietro Antonio Lorenzoni.

## El ruiseñor de la Ilustración\*

• Qué nos puede significar, aproximadamente, recordar hoy que hace doscientos treinta y cinco años naciera en Salzburg un artista que ya a los seis y siete de edad asombrara a los medios cultos y a los monarcas de Europa, desde el momento en que se supo que el segundo hijo de un violinista alemán (oriundo de Augsburg y reconocido como eminente maestro en el arte, *Hofmusikus* y *Vizakapellmeister* al servicio del arzobispo soberano de la ciudad) había resultado ser un *Wunderknabe*, pianista y violinista, virtuoso y compositor de un minuetto para piano en sol mayor, su primera obra cuando apenas contaba con cinco años?

En bien conocida la anécdota sobre la ocasión en que fuera presentado ante la corte en Viena: tras conocer a la archiduquesa María Antonieta (que unos dos lustros más tarde desposaría al Delfín de Francia) le prometería matrimonio cuando la niña, algo más joven que él mismo, acudió en su ayuda al resbalar sobre el lustrado piso del palacio real.

Iniciaría luego su primera gira continental con su padre y su hermana mayor -otro prodigio- visitando la corte de Versalles. El padre se ruborizó y temió que la Pompadour entendiese el alemán cuando el niño, que quiso besarla en la mejilla, se sintió desairado porque aquella la retiró y



La familia Mozart durante su viaje: Leopold interpretando el violín; Wolfgang Amadeus al clavecín y Nannerl, cantando. Acuarela de Louis Carrogis Carmontelle hacia 1763.

exclamó espontáneamente: “¡Qué se cree ésta, cuando a mí la propia Emperatriz me ha besado!”.

Pasó a Inglaterra, invitado por el rey Jorge III, el mecenas de Haendel, que tenía a su servicio por entonces al hijo menor de Juan Sebastián Bach: Johann Cristian, que tan decisivamente influiría

\* Tomado de El Espectador, Magazin Dominical – Agosto 4 de 1991.

en la gestación de su estilo, desde el principio mucho más afectivo y cálido que el de Haydn, más subjetivo, a pesar de la estructura clásica.

Cuando al regreso de Inglaterra y de nuevo en Francia, Leopoldo Mozart y sus hijos fueron invitados al Chateau de *La Chevette*, que Madame De l'Épinay había arrendado al opulento e ilustrado barón de Holbach, alemán del palatinado pero como su amigo, el también barón Melchior Von Grimm -el editor de la célebre *Correspondance scientifique*, que introduciría a los artistas en la corte-, "Wahl-franzose", parisino de elección, el pequeño se acercó con sumo respeto, tras consultar a su padre, a un anciano que parecía disfrutar de particular reconocimiento en ese Salón y que embelesado había escuchado el recital, para solicitarle que le escribiera unas palabras en su álbum.

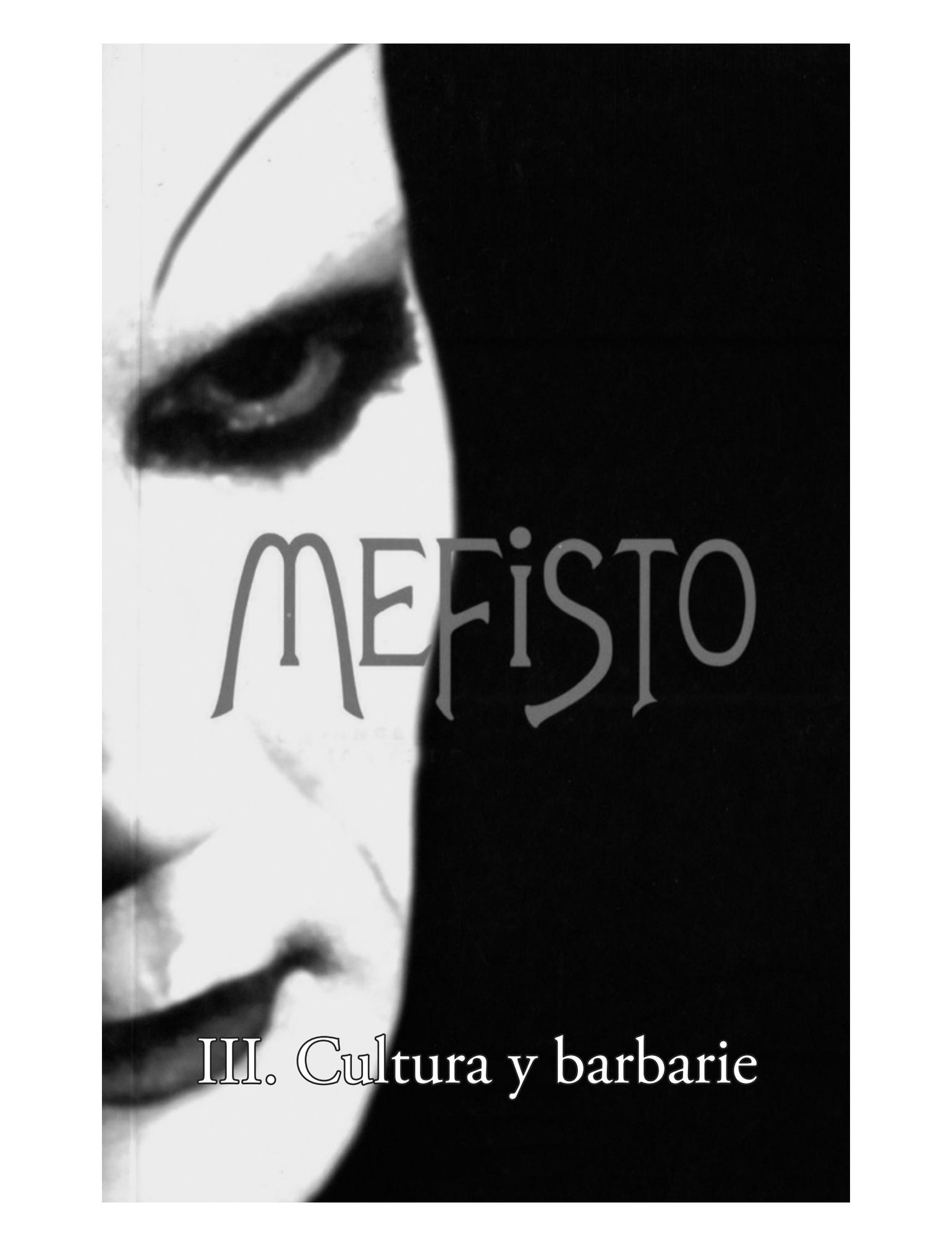
El anciano lo acogió afectuosamente, solicitó tinta y pluma y escribió: "La música es la lengua del corazón. Puesto que los hombres deben sus diferencias a su cerebro más que a su corazón, es por ello su lengua más comprensible a todos. Utilice usted pequeño maestro esta forma de expresión que maneja usted a la perfección y, predicando a su manera, ennoblezca los corazones".

No podemos menos de admirar en la recomendación del anciano su acento religioso. Acaso lo recordaría unos años más tarde el mismo pensador e ilustrado cuando poco antes de morir bendijera a otro niño, el nietecito del primer embajador de la gran nación americana, Ben-

jamín Franklin. ¿Por qué en las palabras del insigne escritor -"el gran amigo de los hombres", como lo denominara Max Horkheimer- se expresa llana y sucintamente eso que se llamó por entonces "la religión de la humanidad" y que Voltaire personificaba como ningún otro en su generosa y apasionada entrega a la causa de las luces, de la humanización plena del hombre?

¡Y cuánto no podría agregar a este programa la música de un Mozart! Precisamente a esa causa, porque era un artista comprometido, está consagrada la gran ópera que compuso en el último año de su vida: *La flauta mágica*.

Cuando en 1828 un músico y editor londinense visitó a la viuda de Mozart y le preguntó por el carácter de su marido, la anciana se limitó a responderle: "Siempre estaba alegre". Cuánto amor, cuánto genuino anhelo, cuánta cultura humana tuvo que haber recibido una personita así, para que tan tempranamente despertara en ella su arte, para asombro de todos cuantos en el mundo cultivado de entonces participaban de esa época que con justicia se llamó *El siglo de las luces*, la Ilustración. En el genio, llámese Mozart o Leonardo o Pablo Picasso, lo que impacta y convence es la inocencia, la absoluta, irrestricta fe en la vida y en el hombre. Máxima expresión de la individuación, el gran creador manifiesta a través de su obra la promesa infinita de la humanidad infinita, la creencia en que, a pesar de todo y para decirlo con palabras de Ernst Bloch y de Platón, la idea del bien gobierna el universo.



MEFISTO

III. Cultura y barbarie



## El intelectual y el poder\* -A propósito de Mephisto-

El contexto real, la anécdota en los orígenes de una obra narrativa, puede en ocasiones servir por lo menos de pretexto para hacer ver en ello un síntoma de su problemática, contribuir a la comprensión de lo que trata propiamente.

En el caso de una película, a propósito de la cual ensayaremos precisamente este pretexto, conviene reunir inicialmente los elementos. Se lo ha percibido en las explicables alusiones a la novela de Klaus Mann, el hijo de Thomas Mann, quien con su hermana Erika estuvo muy vinculado a la actividad teatral alemana, desde que en su adolescencia representaran con Gustavo Gründgens el “Despertar de la primavera” de Franz Wedekind, una de las obras pioneras del Expresionismo. Gründgens se convertiría luego en uno de los grandes del teatro alemán, particularmente por su participación en el Fausto de Goethe, que también sería llevado al cine en 1959 por P. Gorsky.

Así, pues, Hendrik Hofgen es desde su origen un personaje (persona, la máscara del actor romano, que inicialmente sostenía delante de su rostro con una mano). Representa y evoca en la memoria y en la recreación de otros a un individuo real



Klaus Mann.

que en la vida real y en la pesadilla real de entonces también fue *Intendant*, es decir, director del Teatro Estatal de Berlín, al amparo del Mariscal Goering (el segundo hombre del régimen) y del doctor Goebels, Ministro de Cultura y Propaganda.

Gründgens estuvo casado con Erika

\* Tomado de El Espectador, Magazín Dominical N° 76, septiembre 9 de 1984.



Mann y frecuentó con ella, en efecto, el ambiente de la cultura de la izquierda Weimarina. Cuando Erika permaneció en Suiza tras el nombramiento de Hitler como canciller del Reich el 30 de enero de 1933, su esposo se adaptó a las nuevas condiciones del régimen nacional-socialista, echando por la borda sus antiguos ideales radicales, tan ligados por entonces a la idea de un “Teatro Popular” (La *Volkstheater* de Erwin Piscator) o la búsqueda de una “poética-no-aristotélica” (Brecht), una teoría materialista del teatro.

Acaso valga la pena recordar que en el primer Fausto, el de Marlowe, un contemporáneo de Shakespeare, el pacto con

el diablo no está motivado por el ansia de saber sino de poder. Desde el Renacimiento estaban en efecto fuertemente condicionados. Maquiavelo lo había ejemplificado en el caso de las ciencias histórico-políticas, y Francis Bacon (que bien representaba a esa nueva clase, a ese hombre nuevo creado por el absolutismo progresista de un Enrique VIII) lo expresaría en un célebre aforismo: *Knowledge is Power*, saber es poder.

¿Qué sucede cuando ese saber es un saber del arte? ¿Cuándo de antemano está ligado a la representación, no objetiva sino escénica, encantada, de la verdad y del equívoco de la historia humana?

Henryk Hofgen -¿o Gustav Gründgens?-, Klaus Mann, Erika Mann. También, por ejemplo, Friedrich Nietzsche y Elizabeth Forster-Nietzsche (¿o Wannefriede Wagner, la maternal amiga del “Führer”...?).

¿De qué se trata? ¿De la supervivencia de una clase, que la guerra y la inflación ha diezmado y ahora busca su “reordenamiento” estamentario en el nuevo estado totalitario?

La adaptación, como dice Korkheimer, fue siempre la forma burguesa del principio de supervivencia. Pero como magistralmente lo mostró Nietzsche (“Sobre la verdad y la mentira” en sentido extramoral”, 1878), ningún arte, ningún recurso se encuentra tan ligado a esta tarea como la mímica, el disfraz. En el intelectual, parece como si la escisión tradicional de la moderna sociedad, entre *Bourgeois* y *Citoyen* se desarrollara particularmente hasta convertirse en un mecanismo de defensa, la *mimesis*.

¿Pero no debemos recordar, en relación a una política y un relato como éste, que la juventud burguesa de Alemania se había embelesado también en el esoterismo aristocratizante de Stephan George, en la teoría de un Steiner? Hofgen había sido, como Gründgens, un simpatizante de la izquierda de Weimar, había compartido el éxtasis expresionista, la fe en un renacimiento, simultáneamente humilde y vigoroso, de la cultura humana, que debería iluminar la instauración de un orden social más justo, democrático y tendencialmente socialista: eran “aquellos años veinte”, La República, el expresionismo, Gropius, el cine... mientras se fusionaban los monopolios y la reacción

se arrastraba hilando cabos, literalmente. Cuando en el 29, a consecuencia del *crack* de la Bolsa de Nueva York, la economía se vino abajo, le llegó la hora, su “Cabalgata de las walkirias” uno de esos cabos: Adolf Hitler, de Braunau en el río Inn, nacido en esta pequeña villa austriaca en el año de 1889 como hijo de un aduanero.

El año en que cumpliría sus 50 años, este cabo daría inicio a la Segunda Guerra Mundial con la invasión de Polonia. Ahora lo fáustico era la lucha por la dominación mundial. Todo el saber, toda la ciencia, toda la cultura de que podía disponer oficialmente la clique dominante de una nación que había aportado al mundo las obras de un Martín Lutero y un Manuel Kant, un Beethoven y un Holderlin, un Max Planck y un Alberto Einstein, debería movilizarse ahora en pos de asegurarle supuestamente la suprema-



Erika Mann.

cía por encima de todas las otras naciones de la Tierra.

Desde sus orígenes en el Renacimiento (la época de la leyenda del doctor Fausto, que luego pasaría a las plumas de Marlowe y Goethe) el saber aparece vinculado al poder; que ahora, por su naturaleza expansiva, requería de aquel continua renovación y experimentación. La intelectualidad (esa que a comienzos del siglo todavía acostumbraba llamarse la “intelligentsia”, también se asoció al poder, a su representación. Así se superó el estrecho mundo medieval, vencido por las fuerzas nuevas: el dinero y la inteligencia. Esta historia, cuyos portentosos inicios corresponden a la historia de la villa de que fuera secretario y cronista Nicolás Maquiavelo, concluye también de algún modo en esa primavera de 1945, cuando se hundió el tercer reino milenarista, que duró exactamente 12 años.

¿Pero es que la última etapa de esta sociedad originada en la época del doctor Fausto no requirió igualmente de su representación, de su propio encantamiento? Goering había anunciado un “romanticismo de acero”; el uso de Wagner, el realismo heroico de la propaganda fascista, todo ello determinaría el *Pathos* de la “revolución nacional”. Se trataba ahora de encantar a todo un pueblo -dotado de muy poca experiencia política y republicana y que rápidamente había perdido sus vínculos con los valores de la fe cristiana en el proceso vertiginoso hacia la sociedad de masas-, recurriendo al engaño de ofrecer a los sectores desposeídos (que lo eran todos con excepción del reducido círculo de magnates y los jerarcas de la burocracia parda) el dominio sobre la

tierra. Como tan frecuentemente en la historia humana -lo volverán a mostrar los americanos en Vietnam-, se intentaba ilusionar al oprimido haciéndolo opresor, se intentaba distraer a la mayoría respecto de la contradicción principal, ofreciéndole una presa. En Alemania fueron los judíos, elevados a la condición de “chivo expiatorio” de las contradicciones objetivas de la sociedad.

En esas circunstancias, cuando la cultura afirmativa -en plena crisis- es objeto de una total instrumentalización, el individuo es expropiado de toda personalidad. O bien es movilizadísimo por el terror o por necesidades miméticas; se disuelve, aprende a funcionar en forma totalmente coherente a las exigencias del poder y la ideología; reprime todo lo que antes constituía su devoción: su condición de ciudadano y artista, su proyecto como existencia. Max Horkheimer ha descrito, en un ensayo característicamente intitulado *Enseñanzas del Fascismo*<sup>1</sup> lo que considera un momento de transformación radical del psiquismo en el proceso y la circunstancia de disolución de la sociedad burguesa tradicional y el liberalismo (dentro de los cuales el “yo débil” puede llevar una vida escindida pero funcional y no se encuentra excesivamente expuesto). ¿Qué sucede entonces con la crisis de la propia cultura burguesa? Dice Horkheimer, reseñando la investigación realizada en el exilio en colaboración con el grupo de estudio de la opinión pública de la Universidad de Berkeley: “Como ilustración, podríamos enumerar algunos de los elementos que componen el carácter autoritario: una entrega mecánica a valores convencionales; sumisión ciega a la autoridad que con odio ciego ataca a todos los oponentes y a



Toma de la película de 1926, adaptación de la obra literaria El Fausto de Goethe.

los intrusos; repudio del comportamiento introvertido; mentalidad rígidamente estereotipada; tendencia a la supervisión; valoración medio moral, medio cínica de la naturaleza humana; proyectividad.

Si nos fijamos en los comportamientos agresivos, sobre todo en los miembros de sociedades democráticas, encontramos que van ligados al desarrollo de una especie de estructura pluralista de la personalidad o de *personae*, para emplear el término de Alport. La educación, tanto si se imparte en la familia, en la escuela como en el mundo exterior, parece suministrar al individuo una serie de máscaras más que una personalidad sólida, integrada. El individuo es una persona en la peluquería, otra en una entrevista; esposo y padre cariñoso en el hogar, hombre de negocios frío, calculador y desconsiderado de 9 a 5 (este es el aspecto de la vida moderna que Charlie Chaplin caricaturizó en *Monsieur Verdoux*). El niño aprende

casi instintivamente que unas situaciones requieren unos valores y otras otros. Un muchacho se inicia en la técnica de las máscaras cuando comprende que vale la pena dar al maestro una respuesta diferente de la que podría dar a su padre o al entrenador de fútbol. Tal vez observe que incluso la actitud del profesor frente a determinados objetos es diferente en la clase de historia que en una conversación informal”.

Una secuencia de la película muestra el momento en que el general que protege al cómico le hace ver de qué modo él no podría haber participado en el “Bolcheviquismo cultural” de Weimar sino porque desconocía su condición de alemán, esto es, el ser miembro de una nación privilegiada, un pueblo de señores. ¿Y no fueron también en buena parte los señores, por ejemplo los *Junkers* del Báltico, despojados de sus dominios por la revolución rusa, quienes en el primer

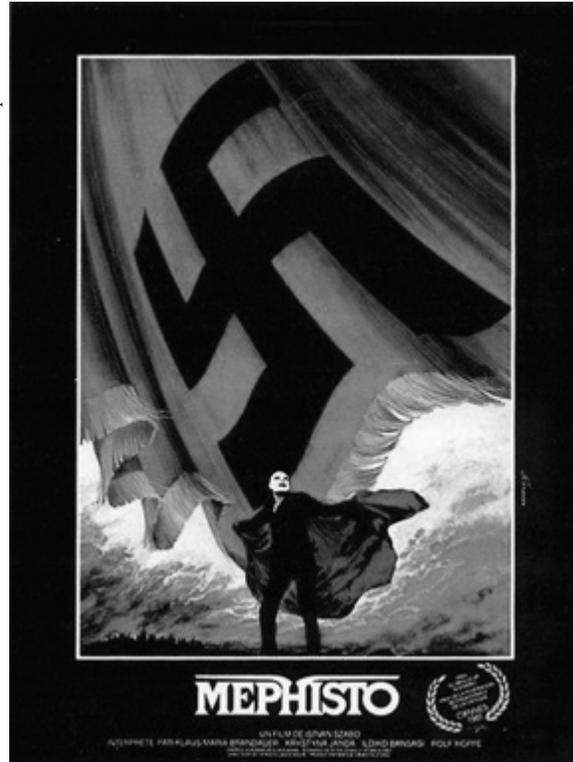
momento agenciaron al cabo Hitler, que luego contó con el estricto respaldo de los grandes industriales del *Ruhr* y del *Sarre*? La refeudalización de Alemania contaba en efecto con la existencia de una fuerte economía industrial y financiera que durante los años 20 había experimentado un vertiginoso proceso de concentración. El régimen totalitario, que invocaba las tradiciones de las tribus germánicas y sus costumbres austeras, se ponían al servicio del gran capital y conduciría luego a la militarización de la vida económica en todo el país, a la preparación de la agresión imperialista.

La representación, el poder, el espectáculo. No fue una coincidencia ciertamente el que uno de los aliados de Hitler en el frente de las derechas y su ministro en el primer gabinete fuera precisamente -Hugenberg, el zar de la prensa y magnate de la industria cinematográfica. La que se había originado ya durante la primera guerra con fines de propaganda durante la dictadura de Luddenford y que ahora heredaría notablemente ampliada el doctor Goebbels.

### Notas

1. En: *Sociedad en Transición*. Estudios de Filosofía Social. Ediciones Península, Barcelona 1976.

Affiche Mephisto 1981.



## 40 años después del suicidio de Hitler: la banalidad del mal\*

Cantos de indignación fueron cantados desde que existen pueblos. Tantos hombres cuantos hubieron de hambrear y padecer, todos ellos se indignaron en la canción. Ya los esclavos egipcios que resollaban en las pirámides entonaban tosiendo una canción de indignación. ¿Pero es que ha cambiado algo?

(Heinrich Mann, Prólogo a los *Discos de las Brigadas Internacionales*, Barcelona 1938).

**E**n un segmento de su última intervención ante el tribunal internacional de Nuremberg que inició sus sesiones a mediados de 1945 y tuvo a su cargo el juicio de 24 altos jefes nazis por sus crímenes de *lesa humanidad*, reflexionaba Albert Speer -el arquitecto de Hitler y su ministro de armamentos durante los últimos tres años de la guerra- sobre lo que él consideraba había sido la nota característica y específica de la dictadura alemana:

La dictadura de Hitler -dijo Speer al tribunal- difirió de todas las que le precedieron en la historia en un punto fundamental: fue la suya la primera dictadura del período contemporáneo de desarrollo de la técnica moderna, una dictadura que hizo un uso integral de todos los medios técnicos para la dominación de su propio país. Con el empleo de medios técnicos tales como la radio y los altavoces, ochenta millones de seres fueron privados de su independencia



Adolf Hitler.

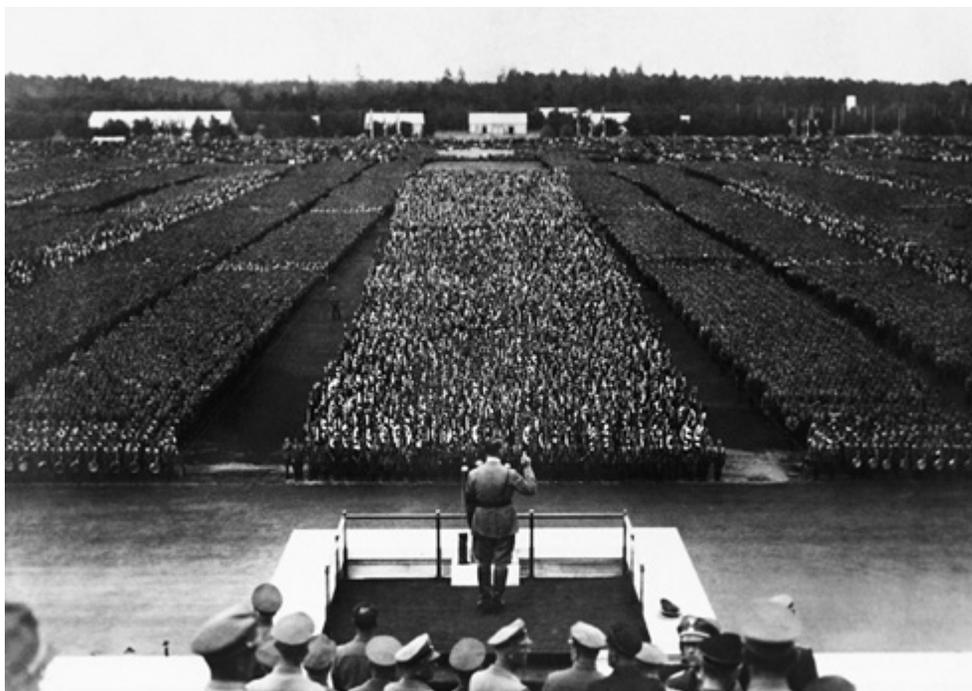
mental. Así fue posible someterlos a la voluntad de un solo hombre.

\* Tomado de El Espectador, Magazín Dominical N° 109, abril 28 de 1985.

Los primeros dictadores necesitaron ayudantes altamente especializados, incluso para los puestos menos calificados; hombres que fueran capaces de pensar y de actuar con independencia. El sistema totalitario correspondiente al período del desarrollo de la técnica moderna puede prescindir de ellos. Los medios de comunicación permiten mecanizar la jefatura en los estratos más modestos; como resultado de esta situación surge el nuevo tipo del receptor de órdenes carente de capacidad de crítica. Otro resultado fue la vigilancia en gran escala de los ciudadanos del Estado y el mantenimiento de un riguroso secreto de los actos delictivos. La pesadilla de muchos hombres, alucinados por la idea de que un día las naciones puedan llegar a ser dominadas por medios técnicos, estuvo a punto de convertirse en realidad en el régimen totalitario de Hitler.

Como recuerda el mismo Speer en su *Memorias* (redactadas en la prisión de Spandau y publicadas en 1969, cuando la abandonó tras haber cumplido la pena de 20 años que le impuso el tribunal interaliado), en la primavera del 45 el dictador, que por entonces cumpliría apenas 56 años, se había convertido en un “anciano decrepito”: *Le temblaban las manos y andaba encorvado y arrastrando los pies; hasta su voz era insegura y había perdido su antiguo vigor. Su forma de hablar era titubeante y monótona. Cuando se excitaba, lo cual le ocurría con frecuencia, como a la mayoría de los ancianos, los sonidos casi se ahogaban en su garganta. Seguía mostrando accesos de testarudez, que no me recordaban ya los de un niño sino más bien los de un viejo. Tenía la tez descolorida y la cara hinchada; su uniforme, antes impecable, estaba con frecuencia desaliñado en esos últimos tiempos y con manchas de la comida que se llevaba a la boca con mano temblorosa.*

Sin embargo, había sido tan impactante en su personalidad el efecto del poder omnímodo que ejerció durante doce años desde aquel 30 de enero de 1933, que aún durante esos días de marzo y abril, mientras el ejército rojo, que había iniciado su arrolladora ofensiva final desde el río Oder el 12 de enero y se encontraba ya a unas cuantas millas de Berlín, y mientras los bombarderos aliados reducían a escombros a las principales ciudades alemanas, se evadía de la realidad y en las profundidades de su refugio subterráneo (el *Bunker* de la Cancillería del Reich) todavía tenía tiempo para mentirse a sí mismo, para ilusionarse e ilusionar a las personas de su séquito con las famosas “armas secretas” que según decía habrían de cambiar a última hora el curso de los acontecimientos. *Tal vez por ello se le acachaba en silencio cada vez que, en aquella situación desesperada, trasladaba divisiones que no existían u ordenaba transportes de tropas con unos aviones que no podían despegar por falta de combustible. Tal vez por ello se le permitía que se evadiera de la realidad cuando, en el transcurso de aquellos debates, se perdía en el fondo de su fantasía y se ponía a hablar del conflicto que no podría menos de producirse entre Oriente y Occidente, el cual juraba que era inevitable. A pesar de que los que le rodeaban hubieran debido comprender que aquellas ideas eran quiméricas, se dejaban sugerir, fascinados, cuando aseguraba, por ejemplo, que sólo él, con su personalidad y con su fuerza, estaba en disposición de ayudar a Occidente a aplastar el Bolchevismo; parecía plausible su afirmación de que a este fin encaminaba ahora todos sus esfuerzos, aunque él, personalmente, deseaba que llegara pronto su última hora<sup>1</sup>.*



Mitrin Nuremberg 1935.

Elías Canetti, que sería uno de los primeros en reseñar el libro de Speer poco después de su aparición, comienza por considerar “el paralelismo entre construcción y destrucción” que operaba en la mente paranoide de Hitler. “Ambos, el placer de construir y el de destruir, coexisten en Hitler y son igualmente intensos y eficaces”. Un buen ejemplo de ello lo encontramos en el testimonio de su piloto-jefe, quien relató después de la guerra que cuando culminaba la campaña relámpago contra Polonia (4 semanas), Hitler había dispuesto (contra la opinión de sus generales, que lo consideraban innecesario) un ataque masivo de artillería contra Varsovia en cuyo alrededor se emplazaron 5.000 cañones de gran calibre. El Führer sobrevoló a 2.000 metros de altura la ciudad y según uno de sus acompañantes “gozaba evidentemente del espectáculo” de aniquilación, pues este “parecía estimularle”<sup>2</sup>. Igualmente, tras la campaña de Francia (de sólo seis semanas) y la caída de París, le comentaba

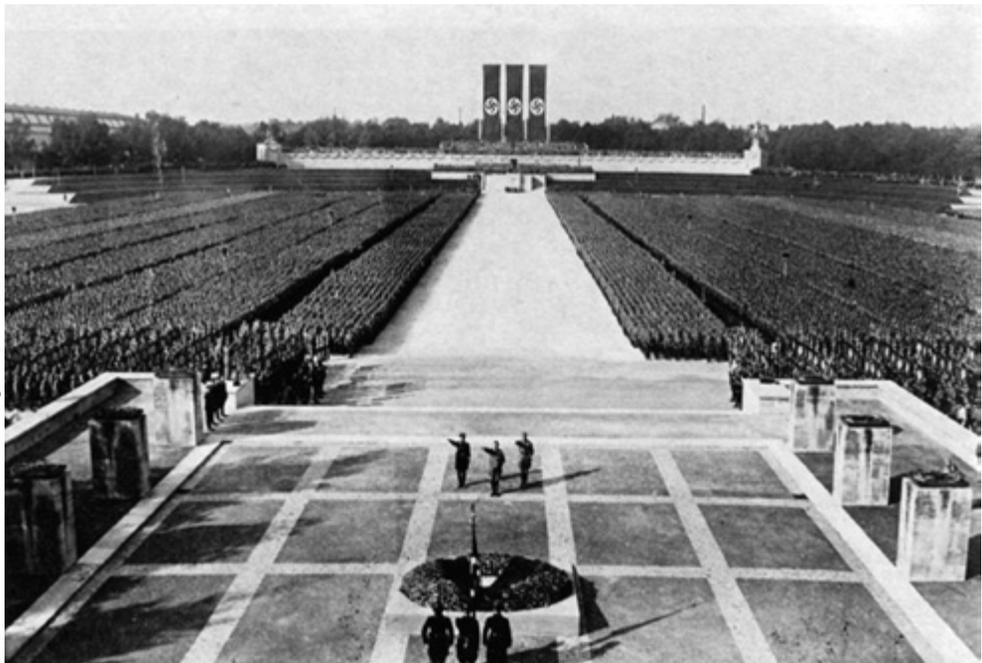
a Speer, por entonces *Inspector General de Edificaciones del Reich* y quien le acompañó en su visita a la ciudad: *Hermoso París, ¿verdad? ¿Pues Berlín lo será mucho más! A menudo he reflexionado sobre si no habría que destruir a París... Pero cuando acabemos de remodelar a Berlín, París será sólo una sombra a su lado. ¿Para qué destruirlo entonces?* Como se sabe, cuando los alemanes tuvieron que retirarse dio la orden de destruir la ciudad que tanto admiraba, orden que por fortuna fue desobedecida por el general que tenía bajo su comando la guarnición alemana. Pero es que Hitler, como buen paranoico, era víctima de un profundo y arraigado sentimiento de envidia. Odiaba todo lo que no era o no tenía. El, que nunca había logrado una educación regular, que era esencialmente un *diletante* (en todos los campos, dice Speer, quien sin embargo le reconoce asombrosos y precisos conocimientos de arquitectura), no podía soportar por ejemplo ni a los especialistas ni a los intelectuales; ni siquiera a sus propios

generales, a quienes arrebató la dirección de la guerra desde la campaña de Rusia con las consecuencias que conocemos.

Canetti analiza, con la agudeza que desarrollara en *Masa y Poder*, la función que habrían de cumplir las construcciones que encargaba Hitler a Speer, tal vez uno de los pocos individuos que llegó a disfrutar de las simpatías del dictador y en el cual este veía un poco a quien encarnaba sus sueños frustrados de juventud: pues Hitler había querido ser un artista. “Las edificaciones de Hitler estaban destinadas a atraer y contener el mayor número posible de espectadores. Gracias a la creación de esas grandes masas logró el acceso al poder; pero sabía con qué facilidad tiende a disolverse toda gran masa. Sólo existen dos medios -dejando aparte la guerra- para contrarrestar la disolución de la masa. Uno es su crecimiento y el otro su repetición regular. Como buen conocedor empírico de la masa -y los ha habido muy pocos-, sabía cuáles son sus formas y sus medios.

En plazas inmensas, tan grandes que resulte difícil llenarlas, se le da a la masa la posibilidad de crecer: permanece abierta. El entusiasmo de la masa, que le interesaba muy especialmente a Hitler, es potenciado por su propio crecimiento. Todo aquello que normalmente contribuye a la formación de este tipo de masas -las banderas, la música, las unidades en marcha que actúan como cristales de masa y, particularmente, la larga espera hasta que el personaje principal haga su aparición-, le era muy familiar a él y a sus secuaces. No es preciso aquí hacer una descripción detallada. Lo importante es, en relación con el tipo de proyectos arquitectónicos, poner de relieve la captación del concepto de masa abierta y de su posibilidad de crecer”.<sup>3</sup> Así, pues, todos los proyectos “artísticos” de Hitler, todas las manifestaciones constructivas de su personalidad, se encuentran vinculadas y determinadas por el poder, por la voluntad de dominio sobre los hombres, a los cuales desprecia. El gigantismo característico de los proyectos arquitectónicos y urbanísticos de

Manifestación de masas de la organización militar Nazi



Hitler, (minuciosamente descritos por Speer), estaba destinado a impresionar y mantener a la masa cohesionada a su alrededor. De aquí la importancia de los edificios de culto, cuyo modelo, dice Canetti, son las catedrales, y que son aptos para la “repetición regular de las masas”: “En última instancia, las construcciones de este tipo sirven para congregarse masas cerradas. Por más amplias que sean, una vez llenas no permiten que la masa siga creciendo: le imponen un límite. En lugar de un crecimiento ulterior, lo importante en estos casos es que las oportunidades de reunirse se sucedan con regularidad. La masa que se disuelva al salir de esos lugares deberá aguardar confiadamente una próxima oportunidad de poder congregarse”.

Tal vez el ejemplo más típico -y monstruoso- de esta arquitectura totalitaria lo sea el de la *Kuppelberg* (literalmente: *Montaña-cúpula*, proyectada para Berlín y que, con una altura de 290 metros, debería ser 17 veces más amplia que la Basílica de San Pedro en Roma), sobre la cual se manifestaba a Speer a comienzos del verano de 1939, es decir, apenas unos meses antes de estallar la guerra y cuando ya se había apoderado de Austria y Checoslovaquia: *Allí arriba no deberá encontrarse el águila sobre la cruz gamada: ¡el águila dominará desde ahí el globo terráqueo! ¡El águila sobre el globo terráqueo ha de ser la coronación del edificio más grande del mundo!* De la misma manera, todos sus proyectos deberán superar las obras ya existentes. El gran estadio de Nuremberg, en donde se celebrarán los encuentros anuales del partido, debería contener casi tres veces más personas que el circo romano y si los *Campos Elyseos* en París,

que conducen al *Arco del Triunfo* erigido por Napoleón, tienen una longitud de dos kilómetros, la gran avenida berlinesa no sólo será más ancha sino que tendrá cinco kilómetros y culminará en un arco gigantesco de 120 metros (setenta metros más que aquel).

A la mujer de Speer le dijo el día que la conoció: *Su esposo construirá para mí edificaciones como no se han vuelto a levantar en cuatro milenios*. Aludía seguramente a las pirámides de Egipto, a las obras colosales de Babilonia. Pero sobre todo a las pirámides. No sólo por su persistencia, su permanencia: memoria del poder. Porque se sentía absolutamente solo y sentía pavor ante la muerte.

El poder significaba -ilusoriamente- no estar solo, compañía. Las pirámides, como agudamente observa Canetti, no sólo lo representaban sino que en su origen, en su constitución, en su interior -como la momia del Faraón que guardaban- eran poder, dominación: “Al decir esto piensa en las construcciones egipcias, sobre todo en las pirámides, a causa de su grandeza, pero también porque hace cuatro milenios que existen. No han podido ser ocultadas de ningún modo ni han sido encubiertas por nada: ningún acontecimiento ha podido dañarlas; es como si hubieran acumulado en sí mismas, a guisa de duración, sus milenios de existencia. Su carácter público y su duración impresionaron fuertemente a Hitler, quien tal vez no se dio cuenta de que dichos monumentos, dadas las características de su construcción, servían también como símbolos de masa; aunque debió sospecharlo gracias a su instinto por todo cuanto se relacionara con la masa.

Pues esos monumentos, compuestos por bloques que fueron arrastrados y ensamblados gracias a los esfuerzos de miles y miles de hombres, constituyen el símbolo de una masa que no se desintegrará nunca más”.

La pirámide de Cheops, por ejemplo. Con 147 metros de altura, sus aristas tienen 230 metros de largo, lo que significa que la superficie de su base abarca casi 5 hectáreas. Herodoto, que la visitó en el año 450 antes de nuestra era, calculaba que en ella trabajaron unos 100.000 hombres cada tres meses durante 20 años. Todavía es un misterio de qué manera se colocaron los dos millones de bloques de granito milimétricamente cortados, numerados en la cantera y transportados, milimétricamente adjuntados a la mole gigantesca, pues los egipcios no utilizaban la polea.

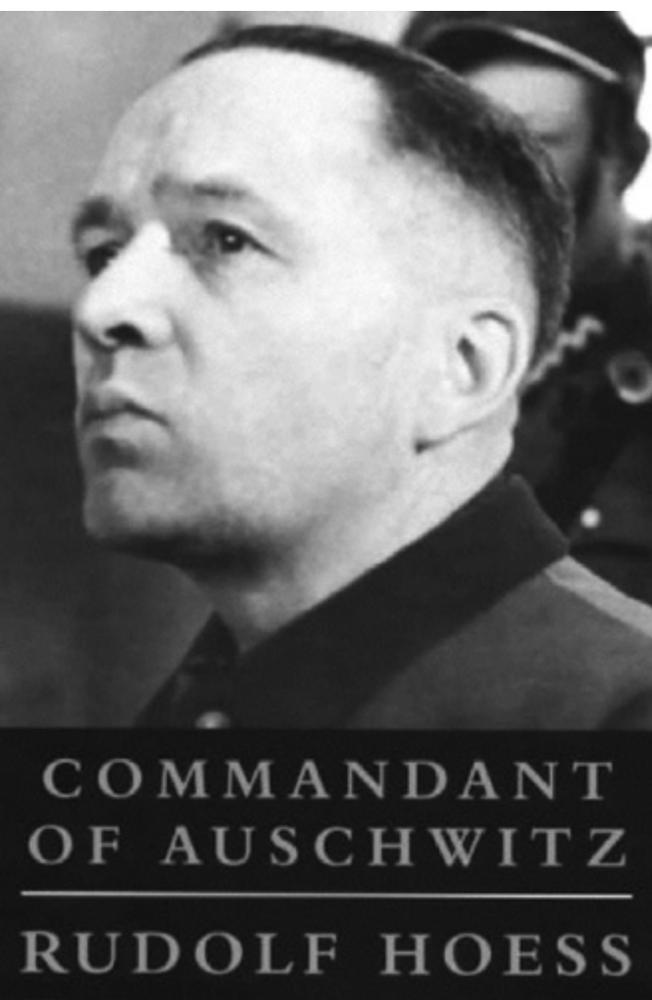
No deja de ser de otra parte bien característico que en las palabras de Hitler resuenen otras, las de Napoleón (“Soldados: desde esta pirámides cuarenta siglos os contemplan”). ¡Y qué siglo se iniciaba por entonces, a tres años de concluir el dieciocho!

Napoleón era ciertamente su *Vor-bild*, su modelo, no hubiera podido ser otro. Canetti explica de qué modo la guerra contra la Unión Soviética se inspiraba en la derrota de Napoleón: la retirada de la *Grand Armée* en el invierno de 1812 tras el incendio de Moscú que tan magistralmente evoca Tolstoi. Quería derrotar, superar a Napoleón al vencer a los rusos. Derrotarlo, es decir, triunfar sobre y vengarse de su padre. “La campaña de Rusia le fue prescrita por el ejemplo

napoleónico. La energía que demostró en esta empresa, su obstinación por conservar -en contra de cualquier consejo y mejor parecer- posiciones conquistadas que eran ya insostenibles, pueden explicarse también por la necesidad imperiosa de superar el precedente napoleónico. Quiere utilizar el Cáucaso como base para iniciar una ofensiva contra Persia, y aquí sus proyectos se cruzan con los planes hindúes de Napoleón. Y el hecho de que este se sintiera, a su vez, estimulado por el ejemplo de Alejandro Magno, confirma la existencia de una tradición histórica única que parece inextirpable: la de los superadores que siempre reaparecen en escena”.

Superar, combatir, vencer o ser vencido: competir. El principio que finalmente llegaría a ser el predominante de la sociedad global que se estabilizaría con Napoleón. Como lo sabía muy bien Stendhal, el burgués siempre vive en función del otro que quiere superar; lleva una vida *referida*, determinada por la competencia. Canetti califica a Hitler de “esclavo de la superación”, y agrega: “Pero tampoco es el único en serlo, ni mucho menos. Si tuviera algún sentido caracterizar la esencia de nuestra sociedad a través de un solo rasgo, solo podríamos recaer en éste: el imperativo de superar. Este imperativo alcanzó en Hitler proporciones tales que resulta imposible no encontrarse con él a cada paso...”.

Esta obsesión es la que dominará por completo su vida, su existencia, su forma de ser-en-el-mundo. “Todo lo conquistado es para Hitler como un trozo de su propio cuerpo. Su decaimiento físico durante las últimas semanas de Berlín, decaimiento



que Speer describe muy detalladamente y que le inspira compasión pese a todo lo que Hitler emprendió contra él, no es otra cosa que la disminución de su poderío. El cuerpo del paranoico es su poder, y con él medra o se marchita”. De donde se explica su preocupación permanente al final: “evitar que el enemigo profane aquel cuerpo”. A Speer le dice en la última entrevista, unos cuantos días antes de suicidarse con Eva Braun con quien se casará en la víspera: *No combatiré; corro el riesgo de ser solamente herido y caer vivo en manos de los rusos. Y tampoco me gustaría que mis enemigos trataran mi cuerpo como una carroña: he ordenado que me incineren.* Le había impresionado muchísimo la noticia sobre el melancólico final de

Mussolini, cuyo cadáver fue colgado de los pies junto con el de su amante en una gasolinera de Milán.

Y mientras más se preocupa por el destino de su propio cuerpo, de su cadáver, más indiferente se muestra ante el destino de ese pueblo “cuya grandeza y prosperidad habían sido para él -según sus propias palabras- el auténtico sentido, el objetivo y contenido de su vida”. Speer confiesa que se había visto envuelto en el delirio de grandeza de su amo: *también entusiasmaba a Hitler cuando podía mostrarle que “eclipsaríamos” al menos en cuanto a las proporciones, a los monumentos arquitectónicos más importantes de la historia.* Pero precisamente, por ello, por el primado de ese criterio “artístico” y narcisista, *su pasión por construir para la eternidad lo llevó a desinteresarse totalmente por las estructuras de comunicación, las urbanizaciones y las áreas verdes: la dimensión social le era indiferente.*

Debería decirse más bien que le era hostil, o que era hostil a ella: no le interesaban los demás. El, que había hecho cerrar la *Bauhaus* de Weimar (esa escuela de urbanismo, arquitectura y diseño para la democracia, ese instituto utópico para la nueva sociedad) y el *Instituto de Investigaciones Sociales* de Frankfurt, calificado también como agente del “bolcheviquismo cultural” (como el arte expresionista y el nuevo teatro de Brecht y de Piscator), no estaba interesado realmente sino en su gloria, en su inmortalidad; en erigir por doquier gigantescas pirámides, conjurar la muerte. “El delirio de superación va unido... a la ilusión de seguir creciendo, que a su vez es concebida como una especie de garantía de vivir más tiempo.

Elias Canetti.



En aquellos años expresó Hitler muchas veces dudas sobre la duración de su propia vida... Tenía que estar vivo hasta 1950, año en que los proyectos de la nueva Berlín serían ya una realidad; e inclusive unos cuantos años más, a fin de que pudiera impregnar de su propia persona esos edificios destinados a sucesores más débiles, eternizándolos para que estos desempeñaran sus funciones...”.

Speer desobedeció las órdenes delirantes de Hitler al final: destruir todas las grandes instalaciones industriales, porque, reconociendo la inevitabilidad de la derrota -que él, como ministro de armamentos, tenía que aceptar objetivamente- pensaba ya en las tareas de la reconstrucción, consideraba que el pueblo alemán, los sobrevivientes, requerirían de ellas. El dictador no lamentó un solo momento las calamidades y sufrimientos que había causado a su pueblo, en su amargura incluso le colmaba de reproches: *Si perdemos la guerra el pueblo también perecerá. No es*

*necesario tomar en consideración las cosas fundamentales que el pueblo alemán necesita para seguir viviendo en las más precarias condiciones. Por lo contrario, pienso que es preferible destruir también esas cosas. Pues este pueblo ha demostrado ser el más débil y el futuro pertenece exclusivamente al más fuerte de los pueblos orientales. Los que subsisten después de esta lucha serán sólo los mediocres, pues los buenos habrán caído.* Comenta Canetti: “Todo se mide y compara en la lucha. El superador es un vencedor incesante... el más fuerte es el *mejor*, el más fuerte merece vencer... La victoria es elevada aquí expresamente al rango de instancia suprema. Ya que su pueblo, al que él mismo llevó a la guerra, ha demostrado ser el más débil, tampoco deben seguir viviendo los que queden vivos al término de la conflagración. La razón más profunda de esta actitud es que él mismo no quiere que nadie le sobreviva...”.

Recordábamos al iniciar este artículo las palabras de Albert Speer ante el tribunal de Nuremberg, cuando afirmaba que lo característico de la dictadura hitleriana había consistido en *ser la primera del período contemporáneo de desarrollo de la técnica moderna*, una dictadura que una vez establecida se mantuvo por el terror y por la desvergonzada manipulación de las masas desesperanzadas y atomizadas de las grandes ciudades de la sociedad moderna. Fue posible y se mantuvo porque descansaba en la instrumentalización de un nuevo tipo de hombre: el que siempre está con el poder, sea cual sea su propósito, su sentido o su sin-sentido; el nihilista, amoral, fungible, esencialmente oportunista, que ha perdido todo decoro personal y toda consideración hacia los

otros cuando no pertenecen a la misma clique, al mismo grupo privilegiado y abusivo, al mismo partido. *La técnica -decía Speer- permite mecanizar la jefatura de los estratos más modestos y como resultado de esta situación surge el nuevo tipo de receptor de órdenes carente de capacidad crítica, es decir, de autonomía y sentido de la responsabilidad moral.*

Theodor Adorno ha resumido en un breve ensayo, originalmente transmitido por la Radio de Hessen en la República Federal con el título *Educación después de Auschwitz*, esa circunstancia de reificación total que caracterizó el comportamiento de los colaboradores y cómplices de la dictadura: “Individuos que se integran ciegamente en lo colectivo, se convierten a sí mismos en algo así como materia prima, desaparecen como seres autónomos, con lo cual se corresponde la disposición a tratar a los otros como masas amorfas”. En una investigación exhaustiva realizada durante los años del exilio en Norteamérica y que fue publicada hacia 1950 con el patrocinio del *American Jewish Committee* con el título *The Authoritarian Personality*<sup>4</sup> ya había descrito él ese proceso de reificación de la conciencia y de la conducta, muchos años antes que se conocieran documentos que lo atestiguan plenamente, como los apuntes de Eichmann o el Diario de Rudolf Hoss, el comandante del campo de concentración de Auschwitz.

Allí designaba esa peculiar formación reactiva con el nombre de *carácter manipulador*. Este se caracteriza por su “manía organizadora” y su “incapacidad para realizar experiencias humanas inmediatas, cierta clase de ausencia de emociones”,

un “exagerado realismo” que lo hace “esforzarse en un supuesto aunque delirante realismo político (*Realpolitik*)” que lo lleva a la adaptación total a lo establecido: “ni por un segundo piensa o desea un mundo diferente al que es, poseído como está por la voluntad de *doing things* (‘hacer cosas’) indiferentemente de cuál sea su contenido...”. Investigaciones empíricas como esta han demostrado por lo demás que este tipo psicológico “se halla mucho más difundido de lo que pudiera pensarse” y que “aquello que en un tiempo ejemplificaron sólo algunos monstruos nazis se puede afirmar hoy de muchos hombres...”; cuyos patrones de conducta, cuyo comportamiento ha sido completamente reificado: “Primero se han asimilado a sí mismos a las cosas y luego, de serles posible, convierten a los demás en cosas”.

Una deformación tal de la naturaleza humana no hubiera podido producirse sino en nuestro siglo. Se trata de una circunstancia patológica que afectaba a prácticamente todos los dirigentes, a todos los jefes y parásitos del régimen nacional-socialista: “Estos hombres manipuladores que propiamente no poseen la capacidad para realizar experiencias justamente por ello manifiestan rasgos de inaccesibilidad que los emparentan con cierta clase de enfermos mentales o caracteres sicóticos, esquizoides”<sup>5</sup>. Una aguda observación de Speer hacia el final de sus Memorias parece confirmar esta apreciación clínica: *Resultaba sencillamente inmaterial. Aunque quizás en esto siempre fue el mismo. Al recordarlo, me pregunto muchas veces si aquella falta de corporeidad, aquella intangibilidad no fue su rasgo característico desde su primera juventud hasta el momento*

*de su muerte violenta. Precisamente por ello podía apoderarse de él con mayor fuerza el despotismo, ya que no era contrarrestado por ninguna emoción humana. Nadie consiguió nunca descubrir la esencia de su ser, porque carecía de ella.*

En otro ensayo, originalmente también una emisión radiofónica de la Hessischer Rundfunk, el mismo Adorno citaba las palabras de un psicoanalista, Ernst Simmel, quien afirmaba que las representaciones colectivas delirantes le permiten al individuo emocionalmente desequilibrado (o medio-loco) no caer completamente en la locura: “La patología del individuo que sípticamente no está a la altura de las tareas que le plantea el mundo y se ve arrojado a un reino interior ilusorio se ve confirmada por delirios colectivos como el antisemitismo”; pues “el delirio es la sustitución del sueño de que la humanidad organice humanamente el mundo, que este siempre le arrebatara”.<sup>6</sup> Hitler fue uno de esos que nunca enloqueció del todo, porque transformó su odio, su resentimiento y rencor, en agresión, en fuente permanente de energía al servicio de una voluntad

férrea de dominio. ¿Un histérico particularmente enérgico? ¿Un paranoico? ¿Un depresivo, un pobre hombre? Una expresión llana tal vez pueda contribuir a responder estos interrogantes. Se trata también de la *banalidad del mal*.

## Notas

1. Albert Speer, *Memorias*. Cap xxxii, el aniquilamiento. Plaza y Janés, Barcelona, 1974, pg. 648.
2. Testimonio recogido en: *El Bunker* (Bruguera, Barcelona, 1974), reportaje realizado por U. Bahnsen y J. P. O'Donnell, corresponsales de guerra de la revista *Newsweek* en Berlín en 1945 que entrevistaron a los sobrevivientes del Bunker de la cancillería.
3. Elías Canetti, *Hitler según Speer*. En: *La Conciencia de las Palabras*. F.C.E. México 1981, pgs. 222-258.
4. Existe una edición española: *La Personalidad Autoritaria* (Paidós, Buenos Aires).
5. Erziehung Nach Auschwitz. En: *Stichworte, Kritische Modelle 2*. Edition Suhrkamp, Frankfurt/Main, pg. 94-95. Versión española en: *Consignas* (Ammorrtu, Buenos Aires, 1973).
6. *Was heisst Aufarbeitung der Vergangenheit?* (¿Qué significa la elaboración del pasado?) En: *Erziehung zur Mündigkeit* (Educación para la Mayoría de Edad). Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt/Main 1970, p. 2



## Epílogo: la profundidad del bien \*

(A propósito de: Max Brod, *Kafka*. Alianza Editorial Madrid, Emecé editores Buenos Aires. Madrid, 1974, 1982).



Franz Kafka.

Más que una biografía, este libro de Max Brod constituye un testimonio, la crónica amorosa de una bella amistad, de una veneración y un cariño inmensos por ese ser excepcional que fue Franz Kafka, quien falleciera en el mes de junio de 1924 en un sanatorio para tuberculosos de las cercanías de Viena a la edad de sólo 41 años, habiendo publicado apenas unos cuantos relatos que sin embargo ya por entonces habían impactado a sus primeros lectores de lengua alemana. A Brod le hizo su albacea, solicitándole poco antes de morir que entregara al fuego todos sus manuscritos, entre los cuales se encontraban sus tres

novelas extensas: *El Castillo*, *El Proceso* y *América* (de la cual se había publicado su capítulo inicial -un bello relato intitolado *El Fogonero* en 1913), además de cientos de páginas manuscritas de tipo autobiográfico, como *la carta a su padre* (que este nunca recibiera), diarios, otros relatos, fragmentos filosóficos, reflexiones sobre su peculiar destino y el destino de los hombres.

Brod tuvo la oportunidad de conversar ampliamente con la madre de Kafka, que sobrevivió a su hijo diez años y a quien este califica de “serena, bondadosa y llena de sabiduría”, y fue ella quien le propor-

\* Tomado de El Espectador, Magazín Dominical N° 111, mayo 12 de 1985.

# FRANZ KAFKA

## Carta al padre

Traducción de Felu Formosa



BRUGUERA-LIBRO AMIGO



cionó la mayor parte de la información sobre la vida, sobre los orígenes, la infancia y juventud de su amigo. Se detiene a considerar en detalle el caso de la familia de Kafka para mostrar acertadamente hasta qué punto la disparidad y diferencia existentes entre los dos troncos familiares de Hermann Kafka y Julie Lowy, judíos ambos pero pertenecientes a dos grupos sociales bastante alejados entre sí y con características bien pronunciadas cada uno de ellos, fue lo determinante. La soledad de Franz, su situación entre dos mundos, el coincidir su crecimiento con el ascenso social de su padre (miserable hijo de un carnicero aldeano que se ha trasladado a la capital del reino de Moravia para probar fortuna como tendero, prosperando notablemente) y ser la víctima sensible de su prepotencia, de su arbitrariedad y su violencia, una experiencia que iría a determinar toda su vida y también motivaría

su obra literaria, consagrada toda ella en reflexionar sobre la justicia, sobre Dios.

Particularmente interesante resulta el análisis de la *Carta al padre*, uno de los textos más esclarecedores del conflicto que jamás se hayan escrito y que permite, como ningún otro, introducirse en la compleja personalidad espiritual de Kafka, en su timidez, en su inseguridad, en su sentimiento de impotencia y su necesidad de justicia. Comenta Brod: “En cuantas conversaciones con el amigo, cuya profundísima herida conocía entonces -todavía ignoraba sus diarios-, traté de hacerle entender que sobreestimaba al padre y que era absurdo su autodesprecio. Todo era en vano: por instantes, el cúmulo de argumentos en que se apoyaba Kafka (cuando no optaba por callar, como sucedía muy a menudo) llegaba literalmente a estremecerme y abrumarme”. El autor llega a afirmar que Kafka construyó su vida “como una serie de tentativas para evadirse de la esfera paterna y alcanzar regiones apartadas de su influencia”, y recuerda que este quiso en una ocasión ordenar su obra Literaria bajo el título conjunto de *Tentativa de evadirme de mi padre* (*Fluch versuch vor dem Vater*) “como si su goce artístico y su fortuna de creador no se hubiera erguido por sus propios medios sobre sus propios pies”. Y agrega: “En todo caso, quien quiera que fuera íntimo suyo no tenía de él la idea de un ser atormentado por la imagen paterna, sino la idea de un ser tocado ardorosamente por el instinto y el poder creadores, por el impulso cognoscitivo, la observación de la vida y el amor al prójimo”. Dicho sea de paso, ¿no constituye también esta observación sobre el amigo una reflexión genuina sobre el oficio del arte?

Una apreciación global que intenta sintetizar lo que pensaba Kafka puede explicar brevemente esa relación íntima que existe entre el arte y el bien. Dice Brod: “La visión fundamental de Kafka podría reducirse más o menos a la siguiente fórmula: casi todo es inseguro, pero a partir de cierto grado del conocimiento uno ya no se equivoca. Es la doctrina de Platón en su forma más pura. Pues también Platón asegura en *Fedro* que a aquellos que alguna vez han recorrido el camino más alto no les es dado caer en los caminos más bajos.

A pesar de toda su tristeza por la imperfección y la falta de claridad de los actos humanos, Kafka estaba convencido de que había verdades incommovibles. No lo expresó con palabras, pero sí con la conducta de toda su vida. Por eso, no

obstante la depresión que trasuntaba, se sentía uno bien a su lado. Se revelaba lo ‘indestructible’, el comportamiento de Kafka, discretamente suave, pero firme, era, por así decir, una sub-garantía de las leyes eternas de la vida, la razón y la bondad. Su escepticismo y su ironía eran, sin duda, casi ilimitados. Pero no había para él escepticismo alguno en el carácter y el ser de un Goethe, por ejemplo. ¿Entonces no era ‘ilimitadamente escéptico’? No, el límite existía, era un límite muy lejano, pero límite al fin.

Fe en un mundo absoluto: pero nos equivocamos, somos demasiado débiles, no lo captamos. Junto a la fe en lo absoluto advierte Kafka la insuficiencia humana...”.

Pero volvamos al asunto del epílogo. ¿Cuál fue el de esta, el de estas vidas? ¿Qué pasó con Felice, con Milena, con Dora Dymant, con los padres y las hermanas de Franz Kafka?, ¿de qué modo prosiguieron y concluyeron? El propio de un libro reciente, motivado por el centenario del escritor hace dos años y escrito por uno de los críticos que “lanzó” a Kafka en Norteamérica en los treinta, basta para responder a esta pregunta. De la banalidad del mal al mal absoluto, a la hora más oscura que ha vivido la humanidad desde que existen hombres que recuerden: “Franz Kafka murió una década antes del Holocausto, cuyos horrores ya había sentido en sus espeluznantes narraciones, como en *La colonia penitenciaria* que aunque parezca grotesca, calca pasmosamente el mundo nazista.

Los padres de Franz fallecieron antes de ese holocausto: Hermann a los 77 años de edad, en 1931; Julie, tres años después, a

Kafka estatua Prágu.



los 78. Sin embargo a sus tres hermanas las quemaron en los hornos de Auschwitz, en la década de los 40. A Greta Bloch, la madre de su hijo, la mata un soldado nazi en 1944, el mismo año en que Milena muere en el campo de concentración de Ravensbrück a causa de una operación del riñón practicada tardíamente. Otros

tuvieron mejor suerte...”<sup>1</sup>.

## Notas

1. *Expliquémonos a Kafka. La Condena, La Metamorfosis, Informe para una academia, Un artista del hambre. Compilación y prólogo de Ángel Flores. Epílogo, páginas 213-214. Siglo XXI Editores, México 1983.*



Greta Bloch.

## Registro de lectura: Nota sobre la etiología de la violencia indiscriminada\*

*Acontecimientos irregulares como el de un individuo que a sangre fría e indiscriminadamente asesina a varias personas en un restaurante, traspasan lo que normalmente tolera una sociedad. Rubén Jaramillo retoma del psicoanálisis el concepto de ira narcisista paranoide como elemento de explicación y aporte a lo que sucedió hace unos días en Bogotá.*

Ha resultado inherente al uso del lenguaje de las ciencias sociales contemporáneas el empleo de una terminología clínica, “sintomatológica”. Así, por ejemplo, se habla corrientemente de “diagnos”, “prognosis” y “patología” social. La indagación sobre los procesos de la vida en sociedad se asemeja a la propia de la clínica: se trata de encontrar una “etiología” de las funciones -y más exactamente de las disfunciones- que se manifiestan en ellos, para explicar, o intentar hacerlo en todo caso, por qué ellos no se desarrollan de acuerdo con las expectativas del *Nomos*, de la sociedad civil.

Cuando un acontecimiento irregular muestra un tan alto grado de disfuncionalidad respecto del que normalmente tolera una determinada sociedad, hasta el punto de llegar a representar algo así como una condensada abreviatura de la “Anomía”<sup>(1)</sup>, la sociedad reacciona recurriendo de inmediato a la localización de la “psicosis” en el individuo que lo produ-



jo: por ejemplo, el que disparó a diestra y siniestra el “loco”; la información periodística aludirá a formas de comportamientos ya registradas que constatarán su fenomenología esquizoide -depresiva, paranoide, etcétera-, en relación con la cual el episodio representaría un “clímax”, el producto de un largo desarrollo conflictivo, un “estallido”.

Localizado de esta manera, el “caso” podrá

\* Tomado del Espectador, Magazin dominical. N° 195 diciembre 21 de 1986.

ser diligenciado, “despachado”. Y reprimido: pues lo que ha acontecido no me ha acontecido a mí sino a otro: no soy yo él y en él. Es lo que regularmente hacemos con la muerte, al negarla y pensar que siempre es el otro el que muere, como nos lo ha contado Tolstoi en un bello, intenso relato, que muchos habremos leído por la indicación de Heidegger en *Ser y tiempo...*<sup>(2)</sup>

Y, sin embargo, pensamos que cuando algo así acontece, algo más acontece, deja en el aire una pregunta inquietante. ¿No será que lo acontecido, puesto que es el resultado de una historia -de un tiempo vivido- denota algo de lo que en general acontece? ¿No será que es (como frecuentemente se dice - y se olvida -) “sintomático”? De algo general, ambiental, ¿que la persona ha sido afectada por una circunstancia, de la misma manera que lo fue en el origen de su disturbio? Por ejemplo, si consideramos que un individuo que en un acceso de ira narcisística paranoide a sangre fría e indiscriminada-

mente asesina a un número indeterminado de personas a quienes casualmente encuentra reunidas en un restaurante, ha sido un excombatiente de Vietnam, como regular del ejército norteamericano en los años sesentas: hubo una masacre en ese país por entonces, como otras, en una aldea llamada My Lai, durante la cual los *Amis* dispararon indiscriminadamente sobre ancianos, mujeres y niños; hace dos años un veterano de la misma guerra disparó indiscriminadamente sobre los parroquianos de un *Drive-in* en Dallas, es indiferente si el mismo participó en lo de My Lai...

También quien no esté muy familiarizado con el “discurso” de la teoría de la libido y el psicoanálisis logra “intuir” -por así decirlo- algo de lo que eventualmente pueda significar una expresión como “ira narcisística paranoide”, casi nos atreveríamos a decir que en este caso -quizás en todo conocimiento esencial- es mejor que no lo sepa nunca del todo y más bien se lo imagine desde su propia experiencia vivida -consigo mismo y con los otros-, se imagine lo que ello podría ser: así aprendería más que si de antemano, de ser posible, consultara una Enciclopedia y se enterara por una “definición”, de su significado.

Sin embargo no está de más contribuir a su experiencia con un fragmento de fenomenología clínica, a través del cual se haga accesible al lector no especializado una página concisa y esclarecedora que le aporte elementos para comprender algo en relación con un acontecimiento absolutamente disfuncional que ha conmovido la conciencia general de los ciudadanos; con lo cual desearíamos

Campo Elías Delgado.





Muertos de la masacre de My Lai en la carretera. 1968.

aportar a la difusión del conocimiento y a la reflexión, colaborar aun en forma aproximada, al esclarecimiento de un hecho trágico y doloroso que, sin embargo, debe ser explicado y aclarado desde la razón soberana.

El concepto de “ira narcisística” ha sido introducido por *el psicoanalista* Heinz Kohut, quien en su juventud tuvo oportunidad suficiente de experimentar en su propia carne las consecuencias del fenómeno, en la absoluta y sistemática agresión contra el grupo humano al cual él pertenecía. En un ensayo sobre un personaje de Heinrich von Kleist, el protagonista de un relato magistral -*Michael Kohlhaas*-, *ejemplifica* Kohut el fenómeno, al mostrar de qué manera precisamente la necesidad de venganza -que quería abolir Zaratustra, una idea que le era tan cara “como un Arco Iris tras una tormenta”- puede llegar a convertirse en la motivación fundamental de formas agresivas de comportamiento, de

comportamientos agresivos guiados por el odio hacia los otros.

“En el ensayo de Kleist (se refiere al Teatro de Marionetas) de todas las facetas de narcisismo, sólo se le escapa una: la agresión y cómo ésta surge de una matriz de descomposición narcisística. Es una manifestación notable de la unidad de las fuerzas creativas activas en las profundidades de la personalidad de un gran escritor, *el que Kleist ya* había transitado este tema, uno dos años antes en la novela *Michael Kohlhaas*, la apasionante descripción de una insaciable búsqueda de venganza causada por una herida narcisística -en su campo, creo, superada por sólo una obra, el gran *Moby Dick* de Melville. Kleist nos cuenta el destino de un hombre quien, al igual que el capitán *Akab*, se encuentra atenuado por una ira narcisística interminable. En la obra cimera de la literatura alemana, en cuanto al tema de la venganza, un tema que juega un papel importante en el destino de la nación alemana, cuya sed de

revancha, después de la derrota de 1918, casi que culmina con la destrucción de la civilización occidental”.

Este texto de Kohut ha sido tomado de un artículo escrito por un médico psicoanalista colombiano que en parte reseña las sesiones de los congresos psicoanalíticos de Viena en 1971 y de Hamburgo, que tuvo lugar el año pasado, durante las cuales se trató sobre el asunto de la “agresión”, tomando en particular consideración su concreción sistemática, tal y como se manifestó en los campos de exterminio de los nazis: “Para algunos de los que tuvimos la oportunidad de concurrir al Congreso de Viena, nos fue evidente que la escogencia del tema sobre la agresión no sólo se constituía en un tema científico emergente y obligado por desarrollos internos de nuestra disciplina, sino que, también respondía a profundos sentimientos que conmovían a la comunidad psicoanalítica en esta primera vez que el certamen se reunía en una ciudad que había sido azotada por el terror nazi.

Ahora, en Hamburgo, más en el centro

de los acontecimientos, esta preocupación implícita en Viena se ha formado explícita como el tema de la identificación y sus vicisitudes en relación con el fenómeno nazi, y con este se le ha dado franca cabida en el ámbito del Congreso al espectro del asesinato vil de millones de seres humanos, muchos de ellos sólo por el hecho de ser judíos...”.

El autor explica a renglón seguido de la cita de Kohut que la agresión humana llega a su máxima peligrosidad “cuando se encuentra sometida y al servicio de las dos estructuras arcaicas: el self grandioso y la imagen parental idealizada” y que ella, como lo mostraron los crímenes nazis y el genocidio de Vietnam, no se presenta en forma de mera reacción primitiva y animal sino perfectamente ajustada al comportamiento y la racionalización instrumental: “Los fenómenos más horripilantes de la destructividad humana, ciertamente no se encuentran bajo la forma de un comportamiento primitivo y caótico, sino, más bien, bajo las formas de unas actividades planificadas y organizadas en las cuales las acciones destructivas del que las perpetra son justificadas por una creencia absoluta en la grandeza de su misión, creencia usualmente adoctrinada por una figura omnipotente que logra y exige la devoción de sus esbirros...”.

Es dentro de este contexto que introduce el autor una concisa descripción y conceptualización sobre el síndrome de la “ira narcisística” con base en las reflexiones de Heinz Kohut. También en este caso, así como en el de las demás nociones de la teoría concebida por Sigmund Freud podemos percibir -como lo sostienen entre otros Marcuse y Adorno en su po-

Heinz Kohut

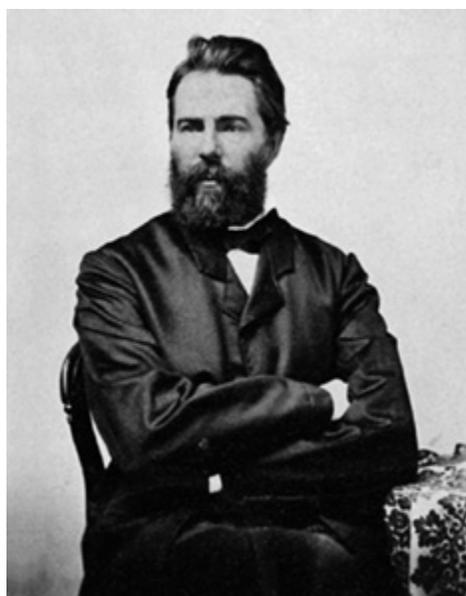


lémica con los revisionistas- que ellas de antemano involucran en su significado la dimensión y la esfera de lo social: pues se refieren siempre al ser-con-los otros.

“(…) La ira narcisística se presenta de muchas formas; sin embargo, todas comparten una característica psicológica que les otorga su posición singular por dentro del amplio espectro de la agresión humana. La necesidad de revancha, de ajustar cuentas por cualquier medio y de la consecuente e irresistible compulsión a gratificar estos deseos que no otorga descanso alguno a aquel que ha sufrido una herida narcisística, son los rasgos de la ira narcisística en todas sus formas y que la distinguen de los otros tipos de agresión.

El deseo de transformar un insulto vivenciado pasivamente en una experiencia activa<sup>3</sup>, el mecanismo de identificación con el agresor<sup>4</sup>, el sadismo exacerbado y reprimido por aquellos que cuando niños fueron tratados sadísticamente por su padres, son todos factores que ayudan a explicar la tendencia de los individuos propensos a padecer dolorosos estados de vergüenza frente a situaciones potencialmente humillantes empleando una técnica simple: anticipándose a infligir activamente a otros las mismas heridas narcisísticas que tienen temor a sufrir.

En sus formas típicas, la ira narcisística pervierte las capacidades cognoscitivas del sujeto hacia una total desconsideración de toda limitación razonable en su afán por ajustar unas cuentas y obtener una revancha. La irracionalidad de esta actitud se torna inclusive hasta más atemorizante en vista del hecho de que -en las personalidades narcisísticas como el paranoide- la



Herman Melville

capacidad para razonar, ya sometida en su totalidad al dominio y puesta al servicio de este estado emocional apabullante, con frecuencia, no solamente se encuentra intacta, sino hasta aguzada.

Subyacente a todos los estados de ira narcisística, se encuentra la necesidad imperativa y sin atenuantes de preservar la ilusoria perfección absoluta de la imagen parental idealizada y de la omnipotencia y la omnisciencia del self grandioso.

Estas circunstancias condicionan una diferencia notable, entre el contexto que suscita una respuesta agresiva en digamos, la neurosis de transferencias, y en el que aquí nos ocupa. El enemigo que suscita la ira arcaica en el narcisísticamente vulnerable no se le considera como una fuente autónoma de acción, sino como un defecto o imperfección en una realidad que es percibida narcisísticamente. Una exigencia cardinal del self grandioso, es la de preservar la ilusión de poseer un control omnipotente sobre sus objetos. En otras palabras, el solo hecho de que la otra persona es independiente y diferente

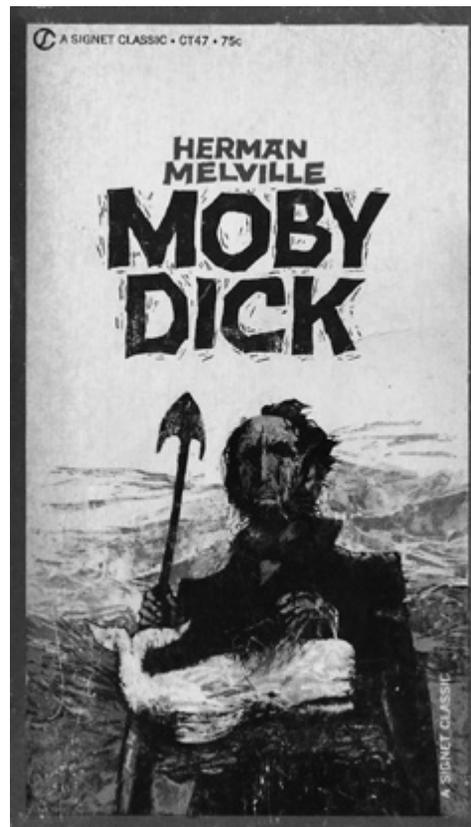
y, que lo supera, es vivenciada como una ofensa imperdonable por aquellos que albergan las exigencias propias de un self grandioso escindido o reprimido”.

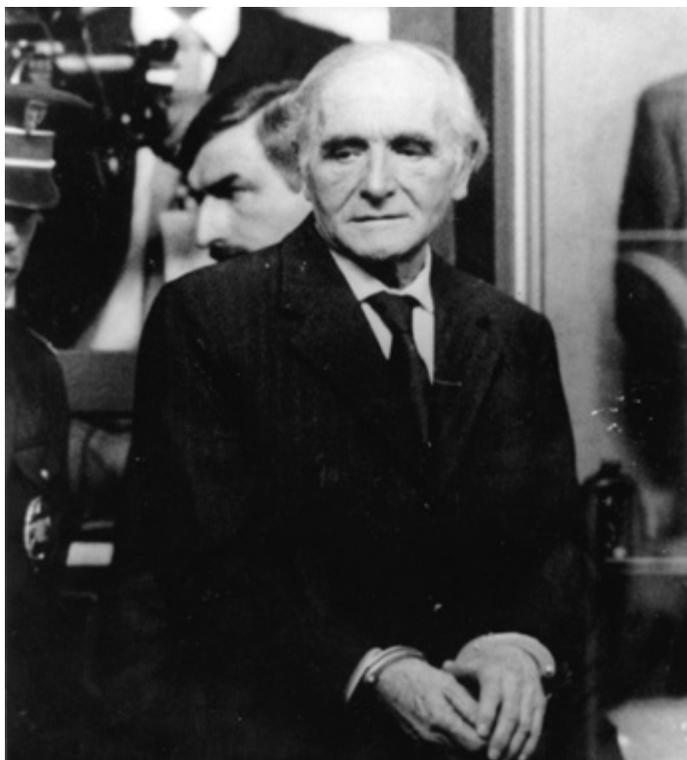
### Notas:

1. El concepto de “Anomía” (del griego: A, sin, Nomos, ley) fue introducido por E. Durkheim, uno de los fundadores de la sociología en las

postrimerías del siglo pasado, para denotar una circunstancia en el comportamiento del individuo, o del grupo, caracterizada por la no vigencia en ellos de la norma o el valor. “Etiología” (del griego: Aitia, causa, Logos, decir o saber), es la “ciencia o saber de las causas”.

2. La Muerte de Ivan Ilich.
3. Freud, S. Más allá del principio del placer (1920).
4. Freud, A. El yo y los mecanismos de defensa (1936).





Klaus Barbie.

## Cultura y barbarie (A propósito de Klaus Barbie Altmann)\*

Una consideración de Walter Benjamín -que todo documento de la cultura lo es también de la barbarie- podría contribuir a esclarecer el caso: ¿Cómo, fue posible? Que un individuo, hoy anciano que ocupa sus horas en repasar, en la soledad de una celda carcelaria en una ciudad meridional de Francia, los yámbicos de Homero en el original griego, haya sido el mismo que por entonces -pronto serán cincuenta años- asesinaba, torturaba, deportaba. Allí mismo. Precisamente. Y luego nos enteramos, por el desarrollo de la indagación sobre la magnitud de sus crímenes (unos cuatro mil asesinatos directos, unos siete mil quinientos diferidos: deportaciones, también de niños judíos) y por

boca de quienes sobrevivieron a ellos, que por entonces, con los mismos guantes ensangrentados con los que acabaría de torturar y asesinar a un patriota francés acostumbraba sentarse al piano para interpretar una tonada, acaso algunas frases de Beethoven o Mozart.

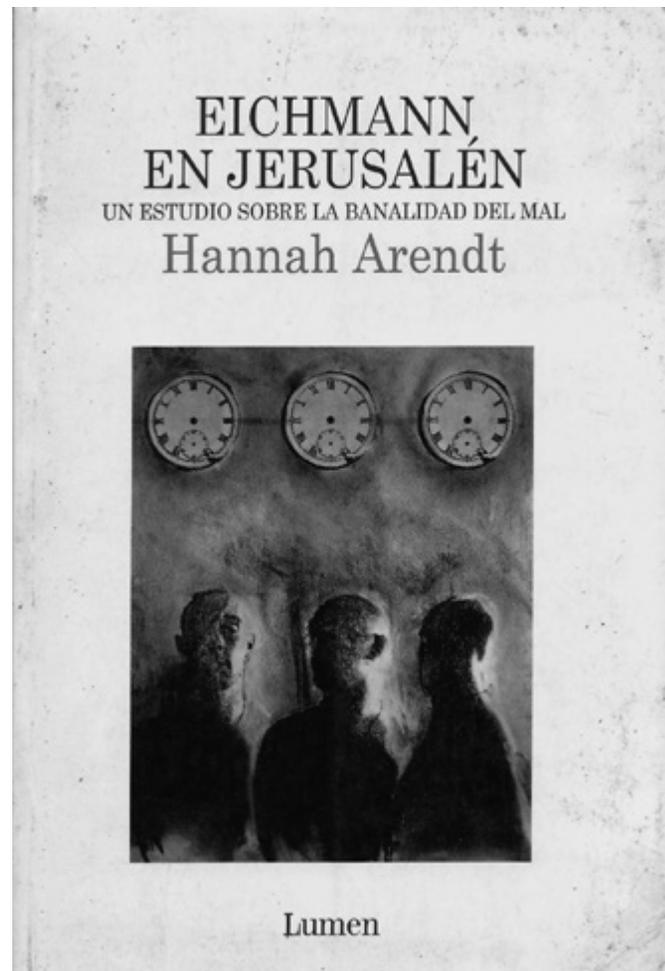
Más sin embargo, bien podría resultar en cierto sentido no completamente pertinente esa vinculación -que Benjamín extrapola al máximo- a propósito de Klaus Barbie Altmann. No es, no fue barbarie, ese sadismo no es barbarie.

Quizás debamos recordar, y es un atenuante, que Klaus Barbie Altmann no llegó a trabajar en un campo de exterminio

\*Tomado de, *El Espectador*, Magazín Dominical. N° 222 Junio 28 de 1987.

sistemático: él era sólo un “proveedor”. Allí, por las tardes –cuando habían concluido las tareas y mientras las chimeneas esparcían sobre el campo, con las cenizas que no dispersara el viento, un extraño y peculiar olor –los oficiales de la ss brindaban en la residencia del comandante en honor a quienes hubiesen interpretado algunos de los últimos cuartetos o la sonata Opus 111. Una fotografía de entonces muestra a Wilhelm Fuertwangler dirigiendo la novena sinfonía en los talleres de una fábrica de municiones, en medio de los obuses y los proletarios. También en Auschwitz, en frente de los hornos un grupo de prisioneros, dieciocho o veinte, en círculo, con sus violines y sus oboes. Hannah Arendt habla de la banalidad del mal. ¿Cómo fue posible?

Las investigaciones sobre la etiología del fenómeno totalitario nazi, desde las primeras obras, ya clásicas, de Franz Neumann y Daniel Guerin <sup>(1)</sup>, aproximadamente contemporáneas a los *Estudios sobre Autoridad y Familia* editados en París en 1936 y que reunían contribuciones de Horkheimer, Marcuse, Erich Fromm, Bruno Bettelheim, Wilhelm Reich (que había publicado en el 33 su *Sicología de masas del fascismo*), hasta los *Studies on Prejudice* y *The Authoritarian Personality*, de mediados de los cuarenta y 1950 respectivamente, bien pueden ser consideradas como ejercicios de “filosofía moral” –¿o de *Genealogía de la Moral*, para recordar oportunamente el centenario de este antepenúltimo escrito de Nietzsche? Su novedad más característica consiste en la aplicación consciente del psicoanálisis y la teoría de la libido a la metodología del conocimiento y reconocimiento de los fenómenos sociales, y en particular a



éste de la anomía sistemática totalitaria, a sus orígenes.

Uno de los primeros libros que reveló al mundo la intimidad de esa banalidad del mal, al hacer lo propio con la del Führer de los alemanes, fue el escrito por un junker prusiano, miembro del partido desde 1931 y después del 33 gobernador de Dantzig, quien tras su ruptura huyó al extranjero y publicó poco antes de estallar la guerra *Hitler me dijo* <sup>(2)</sup>. En esta obra recoge sus impresiones, recapitula y recuerda Hermann Rausching sus conversaciones de los años 32, 33” y 34... “Gerhart Hauptmann fue presentado. El Fuhrer le estrechó la mano y lo miró a los ojos. Era la famosa mirada que hacía

temblar a todo el mundo, esa mirada que, en cierta ocasión, hizo decir a un notable jurista, ya mayor, que después de sentirla sólo le vino un deseo: estar en su casa para poder digerir esa experiencia a solas. Hitler volvió a estrechar la mano de Hauptmann. Y ahora, pensaron los circunstantes, ahora saldrá la gran frase que pasará a la historia. Ahora, pensó Hauptmann. Pero el Führer del Reich alemán estrechó por tercera vez y con énfasis la mano del gran escritor y pasó a saludar al siguiente. Gerhart Hauptmann diría más tarde a sus amigos que había sido el momento más grande de su vida.

(...) Repetidas veces he oído decir que la gente le tiene miedo, que pese a ser adultos, se acercan a él no sin que el corazón les palpite más de lo normal. Tienen la sensación de que el hombre va a saltarles de pronto al cuello para estrangular los, o que les va tirar el tintero o a cometer alguna acción absurda. Hay mucho entusiasmo tramposo unido a una falsa estupefacción en toda esta habladuría sobre la gran experiencia: muchísimo autoengaño. La mayoría de los visitantes quieren tener esa experiencia. Pero estos visitantes, que no querían confesarse su propia desilusión, empezaban sin embargo hablar claro al ser auscultados más de cerca: si, en realidad no llegó a decir nada de particular; o, no tenía aspecto importante, no podría afirmarse algo así. ¿Por qué, pues, engañarse uno *mismo*? Sí, mirándolo bien, era un individuo bastante ordinario. La aureola, todo lo hacia la aureola”.

Banalidad, mediocridad, inseguridad, angustia, temor. El mismo Rausching lo calificaría con el título de un segundo

libro suyo consagrado al nazismo: *La Revolución del Nihilismo*. Es su monografía sobre Rudolf Hess -el último habitante solitario de la fortaleza de Spandau en Berlín -el historiador alemán Joachim C. Fest, cuya biografía de Hitler (1976) ha sido considerada hasta el momento como la más completa y segura, habiendo desplazado a la de Alan Bullock<sup>(3)</sup>, afirma que aquel, en su desequilibrada relación con la autoridad, revela “un sorprendente parecido con muchos líderes nacional-socialista que, como él, provenían de hogares severos”. Y agrega el siguiente comentario: “Es más que evidente que Hitler se aprovechó considerablemente de los prejuicios causados por el sistema educativo de una época sus modelos pedagógicos de los patios de los cuarteles y educaba a sus hijos con categorías de dureza aplicables a los cadetes.

En la peculiar mezcla de agresividad y sumisión canina característica del viejo luchador nazi (Alter Kampfer), pero también la falta de independencia interior y la necesidad de recibir órdenes, se ma-



Hannah Arendt



nifestaban las fijaciones con ese mundo autoritario y jerárquico que había sido el trasfondo vivencial determinante en su desarrollo temprano”.<sup>4</sup>

Una importante lección se extrae de la lectura del libro de *Fest* -del cual ha dicho la mencionada Hannah Arendt que resulta “imprescindible para la verdadera comprensión del periodo” -en lo que atañe a la génesis de la maldad, del sadismo, de la brutalidad y la banalidad que encarnaron en sus vidas mediocres los dirigentes nazis, seres débiles, pequeño-burgueses insignificantes, víctimas de la agresión y la frialdad experimentada en su infancia: un Hermann Goering un Joseph Goebbels,

un Reinhard Heidrich, un Himmler, un Bormann, un Rudolf Hess. Decía éste último en un discurso que antecedió a la célebre purga del 30 de junio de 1934 en la cual Hitler asesinó a Roehm y la dirigencia de las SS: “*Con orgullo observamos que un solo Hombre permanece al margen de cualquier crítica: el Führer. Ello se debe a que todos sienten y saben que Él siempre tiene razón y siempre la tendrá. El nacionalsocialismo que todos nosotros profesamos reposa en la fidelidad exenta de toda crítica, en la entrega incondicional al Führer, una entrega que no ha de indagar los porqués de cada caso particular, y en el silencioso cumplimiento de sus órdenes. Creemos que el Führer obedece a una llamada superior que aspira a configurar el destino alemán. Y esta Fe no admite crítica alguna*”

Y el mariscal Goering, el muchachote que coleccionaba toda clase de uniformes: “*Si el cristiano católico está convencido de que el papa es infalible en todo lo relacionado con la religión y la moral, nosotros, los nacionalsocialistas, proclamamos con la misma convicción íntima que, también para nosotros, el Führer es absolutamente infalible en todo lo relacionado con la política y las demás cosas vinculadas al interés social y nacional del pueblo... Es una bendición para Alemania que en la persona de Hitler de haya consumado la fusión del más agudo pensador lógico y filósofo realmente profundo con un férreo hombre de acción, tenaz hasta el extremo. (...). Quienquiera que conozca las circunstancias en que vivimos... sabrá que cada uno de nosotros posee exactamente el grado de poder que el Führer desea otorgarle. Y sólo con el Führer y manteniéndonos detrás de él seremos realmente poderosos y tendremos en nuestra mano los grandes medios*

*de poder del Estado. Pero actuar contra su voluntad, o simplemente sin que él lo desee supondría perder en el acto nuestro poder. Una palabra del Führer, y aquel a quien él quiera eliminar perecerá. Su prestigio y su autoridad son ilimitados... ”.*

Una tan impresionante regresión, tal entrega irrestricta a los mandatos hipnóticos de un pobre neurópata, sólo podía producirse en una circunstancia de completa desintegración de la personalidad, de disolución total de la identidad y la capacidad para juzgar autónomamente sobre el bien y el mal. Goering concedía públicamente su estado de anonadamiento frente al “Jefe”, realmente la actitud de un niño pequeño, indefenso ante su padre autoritario:

“No soy yo quien vivo, sino que es Hitler quien vive en mí... Cada vez que estoy frente a él (Hitler), se me va el alma a los pies... Muchas veces no podía comer nuevamente sino hacia la medianoche, ya que la excitación me hubiera hecho vomitar. Cuando regresaba a Karinhall a eso de las nueve, tenía que sentarme realmente varias horas en una silla para volver a calmarme. Esta relación se ha convertido para mí en una auténtica prostitución espiritual...”.

Como comenta una distinguida psicoanalista y terapeuta, *“la sumisión total de los niños a la voluntad de los adultos no sólo quedó reflejada en el sometimiento político ulterior (por ejemplo al sistema totalitario del Tercer Reich), sino antes ya, en la disponibilidad interior a someterse nuevamente en cuanto el joven abandonaba su casa. Pues, ¿cómo podía alguien a quien sólo le permitieron desarrollar en sí mismo la capacidad de obedecer órdenes ajenas,*

*vivir independientemente en este vacío interior? La carrera militar era sin duda la mejor posibilidad de seguir dejando que otros prescribieran lo que había que hacer. Cuando un individuo como Adolf Hitler apareció en escena y, como en otro tiempo lo hiciera su padre, afirmó saber exactamente lo que era bueno, justo y necesario para los demás, no deberá sorprendernos que tanta gente deseosa de ser sojuzgada lo aclamara con gritos de júbilo y lo ayudara a subir al poder. Aquellos jóvenes habían encontrado finalmente una prolongación de la figura paterna, sin la cual no eran capaces de vivir”*<sup>5</sup>.

Hace ya doscientos años que Immanuel Kant definiera la ilustración como “la salida del hombre de su condición de menor de edad de la cual él mismo es culpable”. Las lecciones del totalitarismo nos han enseñado que la culpa también puede estabilizarse en la forma de la neurosis masoquista, en la heteronomía: la incapacidad para la libertad.



Hermann Goering: Comandante supremo de la Luftwaffe

Jefe de la Cancillería, director del NSDAP desde 1941 y secretario personal de Adolf Hitler



Reinhard Heïdrich. Segunndo al mando de las S.S.

## Notas

1. *Behemot - Pensamiento y Acción en el Nacional-socialismo* (Primera edición en inglés: 1942. En español: F.C.E. México 1943. Reimpresión: F.C.E. 1983). *La Peste Parda. Fascisme et Grand Capital* (1936) Edición en español: Ed. Fundamentos. Madrid. 1973 y 1977.
2. Primera edición en español: febrero de 1940 (Editorial Hachete, Buenos Aires).
3. Hitler: *A Study of a Tyranny* (Londres. 1952). Edición en español: Bruguera, Barcelona, 1969
4. Joachim C. Fest, *Das Gesicht des Dritten Reichs*. Piper verlag Munchen, 1963. Página 260.
5. Alice Miller. *Por tu propio Bien - Raíces de la violencia en la educación del niño*. Tusquets Editores. Barcelona 1985, pg. 76. Esta notable obra, que apareció originalmente en alemán en 1983 con el título *Am Anfang War Erziehung* (Al comienzo fue educación) como continuación de *El drama del niño dotado* (editado también por Tusquets: Barcelona. 1985) contiene una excelente presentación de la patología de los dirigentes nazis, apoyándose en el libro citado de Joachim C. Fest. Incluye también un capítulo intitulado *La infancia de Adolf Hitler: del horror oculto al horror manifiesto*, y ha sido una de las obras de cultura psicoanalítica más difundidas de los últimos años.

## Cultura y Barbarie

### La dimensión política del narcisismo\*

¿Qué ocurre, en cambio, cuando ya no queda rastro alguno de esta vida porque la educación fue un éxito rotundo y perfecto, como es el caso de Adolf Eichmann o Rudolf Hoss, por ejemplo? Fueron educados para la obediencia con tanto éxito y desde una edad tan temprana que aquella educación no falló, y el edificio no tuvo grietas ni agujeros en ningún sitio, el agua jamás penetró en él y ningún sentimiento fue capaz de estremecerlo. Esas personas cumplieron hasta el final de sus vidas las órdenes que les impartían, sin jamás cuestionar su contenido. Cumplían esas órdenes no porque las considerasen justas y pertinentes, sino simplemente porque eran órdenes, tal y como recomienda la “pedagogía negra”.

(Alice Miller, *Por tu propio bien*)

Esta última expresión de Alice Miller podría ayudarnos en el empeño de corregir una deficiencia infortunada en un anterior intento de aproximación al asunto, *pues ciertamente* lo fue el haber introducido dos conceptos clínicos como “Self grandioso” e “Imagen parental idealizada” sin procurar luego por aclarar su sentido, si bien en el último caso todo lector atento de algunas obras básicas de Freud lo entiende. Aunque también pudo haber sido que se quisiera justamente incitar al lector al ejercicio de su imaginación dialéctica, en el propósito de hacerle accesible de nacerle accesible igualmente otra noción clínica, la de “ira narcisística”, de Heinz Kohut.

En todo caso, también podría reflejar



Alice Miller.

ello alguna indecisión, posiblemente inseguridad ante el tema, considerarse quien escribe poseedor apenas de un saber aproximado, lejos de la capacitación y habilitación profesional. Decíamos ayer: “El autor explica a renglón seguido de la cita de Kohut que la agresión humana

\*Tomado de *El Espectador* Magazin Dominical. N° 236 octubre 4 de 1987.

llega a su máxima peligrosidad cuando se encuentra sometida y al servicio de las dos estructuras arcaicas: el Self grandioso y la imagen parental idealizada y que ella, como lo mostraron los crímenes nazis y el genocidio de Vietnam, no se presenta en forma de mera reacción primitiva y animal sino perfectamente ajustada al comportamiento y la racionalización instrumental: *Los fenómenos más horripilantes de la destructividad humana, ciertamente no se encuentran bajo la forma de un comportamiento primitivo y caótico sino, más bien, bajo las formas de unas actividades planificadas y organizadas en las cuales las acciones destructivas del que las perpetra son justificadas por una creencia absoluta en la grandeza su misión, creencia usualmente adoctrinada por una figura omnipotente que logra y exige la devoción de sus esbirros...*<sup>1</sup>.

Para esclarecer una concepción con otra, podríamos contraponer a las dos nociones mencionadas las que emplea Alice Miller para aclarar los mecanismos de la “pedagogía negra”: escisión (Abspaltung) y proyección. En su libro <sup>(2)</sup> explica ella que la educación autoritaria, con su tendencia a acostumar al niño a creer absolutamente en todo lo que dicen sus padres y a reprimir su propia afectividad, sus necesidades, la expresión de su malestar y su ira, conduce a que este termine ocultándose en un “falso yo”, proyectando en los otros su resentimiento y agrediéndolos. Es una vieja historia, que bien podríamos ilustrar recordando lo que fue entre nosotros la época, de “la guerra civil no declarada” de los tempranos cincuentas: entonces, por ejemplo, se decía que era necesario exterminar hasta la semilla, liquidar todas las generaciones



del partido contrario, el “otro”. Pero el antisemitismo fue desde siempre el recurso más expedito. Hitler lo sabía, a Hermann Rausching, su confidente de las primeras horas, llegó a decirle que de no existir el judío habría que inventarlo...

Ejemplos impresionantes de la práctica china le permiten a Alice Miller demostrar cómo opera, ya en el niño, la moral del resentimiento. Como en el caso de la niña que habiendo sufrido de lactante tres fracturas en el cráneo se complacía durante la “actuación” de su trauma en la terapia en romperle la cabeza a una muñeca. Puede considerarse una “jugada genial” de Hitler el haber ofrecido los judíos a los alemanes para que se proyectaran en ellos, a esos alemanes educados para el rigor, la obediencia y la represión de sus sentimientos. Pero el uso de este mecanismo no era en absoluto nuevo. Podemos rastrearlo en la mayoría de las guerras de conquista, en la historia de las Cruzadas y la Inquisición, e incluso

en la historia más reciente. Pero lo que se ha estudiado poco hasta ahora es el hecho de que aquello que se denomina educación infantil reposa en gran parte sobre este mecanismo y que, inversamente, la explotación de estos mecanismos con fines políticos resultaría imposible sin esta educación. Lo que caracteriza estas persecuciones es la presencia de un ámbito narcisista. En ella se combate una parte del Yo y no a un enemigo realmente peligroso como, por ejemplo, en los casos en que la propia existencia se encuentra amenazada.

El narcisismo, en que permanece prisionero quien fue agredido y menospreciado en la infancia, alimenta desarrollos caracterológicos bien peculiares a través de los mecanismos a que se ha aludido; también a través de los otros -"de defensa", como los llamara Anna Freud- se erige el "falso Yo". O la "coraza caracterológica" de que habla ese otro gran genealogista de la moral, Wilhelm Reich. Al final del proceso nos encontramos con el individuo hiperadaptado, absolutamente mimético.

La fallida identidad lo es sólo a través del otro, su tiranía compulsiva la hace presunta: vive referida, y en ansiosa competencia, buscando en realidad olvidarse de sí, diluirse en el grupo. No por un impulso espontáneo hacia los demás, no por una necesidad de expansión guiada por sentimientos de solidaridad y amor, sino determinada en toda su consecuencia por la angustia y por la necesidad de una purgación, una compensación, una revancha. *Quien bajo amenaza haya aprendido, a una edad muy temprana, a obedecer leyes no escritas y renunciar a sus sentimientos, obedecerá con tanta mayor*

*rapidez las leyes escritas sin hallar protección alguna en sí mismo. Pero como el ser humano no puede vivir totalmente sin sentimientos, se unirá a grupos en los que sus sentimientos, hasta entonces prohibidos, sean aprobados o incluso estimulados, y puedan ser finalmente vividos dentro de aquel colectivo. Toda ideología ofrece la posibilidad de descargar colectivamente los sentimientos reprimidos conservando a la vez el objeto primario idealizado, que se transfiere a nuevas figuras autoritarias o al grupo entero como sustituto de la simbiosis -ya perdida- con la propia madre. La idealización del grupo con catexis narcisista garantiza el delirio de grandeza colectivo. Como toda ideología tiene a su vez un chivo expiatorio fuera de su extraordinario grupo propio, aquel niño débil y despreciado desde siempre, escindido, que pertenece al Yo pero que jamás pudo vivir realmente en él, podrá ser nuevamente despreciado y combatido. El*



Wilhelm Reich. Psicoanalista austriaco-estadounidense, discípulo de Sigmund Freud.



*discurso de Himmler sobre el “bacilo de la debilidad” que ha de ser destruido y quemado, pone muy claramente de manifiesto el papel que les tocó representar a los judíos en este proceso de escisión de lo grandioso. Si se considera además, que la generación que se entregó a la voluntad de los criminales nazis en la Alemania de los años treinta había sufrido una profunda herida narcicística con la derrota -la inflación, el desclasamiento, el hambre inclusive, en los sectores más protegidos- puede entenderse la facilidad con que sucumbió a la seducción del recurso delirante, una “recuperación” histérica -algunos analistas hablan de “fuga hacia adelante”-; como imaginarse que se era grande, potente y sabio por el mero hecho de pertenecer a un determinado grupo humano, a una raza, a una “comunidad popular”: el “Self grandioso” como sentimiento oceánico de toda una nación.*

Como lo ha formulado Theodor Adorno en otro contexto, al indagar por la naturaleza de la “Pseudocultura” (*Habbildung*, literalmente “semicultura” o “cultura a medias”) y su función en la sociedad de masas, “la satisfacción narcista de ser en secreto un elegido a una con otros elegidos exonera -en cuanto sobrepasa y trasciende los intereses más próximos- de la contrastación con la realidad en la que el Yo de antiguo tenía, según Freud, su tarea más noble: los delirantes sistemas de la pseudocultura son un corto circuito en permanencia”. Que debe ser realimentado de continuo. Pero con esta estrategia reactiva a lo que se llega es a una forma impropia de vida -una vida enajenada, “maniática”, que alberga en sí, por su carácter excéntrico, la inseguridad que se buscaba evitar; y la angustia, pues los hipnotizados no viven desde sí lo que actúan, no actúan en sí ni progresan verdaderamente sino que, desatendiéndose de su individuación, regresan en el falso colectivo a la ilusión de la simbiosis: su resultado delirante.

La esencia del Tercer Reich fue la propaganda, afirma Joachim C. Fest en la primera página de su Monografía sobre Joseph Goebbels <sup>(3)</sup>. Y a la propaganda le correspondió en el régimen terrorista mantener la caricatura de la cultura burguesa, que no correspondía ya a la situación efectiva de la sociedad y a los intereses genuinos, a las expectativas de las mayorías, del pueblo. Lo que en la era liberal se hubo conquistado después de siglos de luchas, desde la Baja Edad Media, el Renacimiento y la Reforma, en lo que se refiere a los derechos y garantías del individuo como ser inalienable y único, es suspendido por decreto de un ministro

mediocre y ejecutado por la ordenanza de un funcionario subalterno—hasta la orden del cabo que ordena sellar el recinto: una imprenta, una biblioteca, un instituto de investigación...; la espontaneidad —relativa— del quehacer de la cultura es remplazada por el dispositivo autoritario para la planificada producción de Slogans que deben elevar a la persona aislada, atomizada, abstracta e impotente, al recordarle que, al precio de su renuncia a la dignidad de hombre libre y autónomo pertenece a una raza de señores que subyugarán en su provecho a todos los otros pueblos de la tierra.

Como lo mostraban las “Actualidades de la semana” en los cinematógrafos alemanes durante los dos primeros años de la guerra: la llegada a la capital del Reich de los extensos convoyes de trenes cargados con carne de Ucrania, cereales... *“Subjetivamente, el mecanismo que fomenta una cultura que ya no es vivida y que apenas si es aún todavía actual, así como la malograda identificación con ella, es el de un narcisismo colectivo. La pseudocultura ha puesto el secreto de ese reino escondido al alcance de todos. El narcisismo colectivo conduce a que los individuos compensa la conciencia de su impotencia social, que penetra hasta en sus constelaciones instintivas individuales, y al mismo tiempo, el sentimiento de culpa debido a que no son ni hacen lo que en su propio concepto deberían hacer, teniéndose a sí mismo, real o meramente en la imaginación, por miembros de un ser más alto y amplio, al que adjudican atributos de todo lo que a ellos les falta y del que reciben la vuelta, sigilosamente, algo así como una participación en aquellas cualidades. La idea de cultura está predestinada a ellos porque, análogamente al delirio racial,*

*exige del individuo un mínimo para ganar la satisfacción del narcisismo colectivo: basta simplemente con el haber asistido a la universidad y en ocasiones el mero hacerse a la ilusión de proceder de una buena familia; la actitud en que convergen la pseudocultura y el narcisismo colectivo es la de disponer, intervenir, adoptar aire de enterado, estar ‘in’”<sup>4</sup>.*

Los estudios etiológicos sobre la personalidad de los dirigentes paladines nazis - trátase de las figuras de primer rango como Goering, el as de la aviación alemana de la primera guerra, Rudolf Hess, el “lugarteniente” del Führer, o Heinrich Himmler, que era el hijo del preceptor de la casa real de Baviera, hasta las figuras de segundo rasgo como el pintoresco Doctor Ley, el “ministro” de trabajo y administrador de los programas de recreación masiva a quien el pueblo alemán bautizara con el mote de “el borrachito del Reich”-han demostrado que en la base de su impresionante sadismo, de su crueldad y su completo desconocimiento de todos aquellos valores que asociamos a la idea de Humanidad y dignidad humana, se encontraba un defecto fundamental, una esencial deficiencia de su afectividad, que ejemplifica además el extremado infantilismo de su conducta. Sus evidentes limitaciones, su provincianismo, su excesiva vanidad; su mezquindad, su resentimiento, su ignorancia (o mejor, “semicultura), todo ellos debía ser compensado por el disfrute incuestionado del poder. Seguían siendo niños, niños que aplaudían al mago. Así como el conocimiento analítico de los mecanismos de escisión y proyección puede ayudarnos a comprender el fenómeno del holocausto, así también la historia del Tercer Reich nos

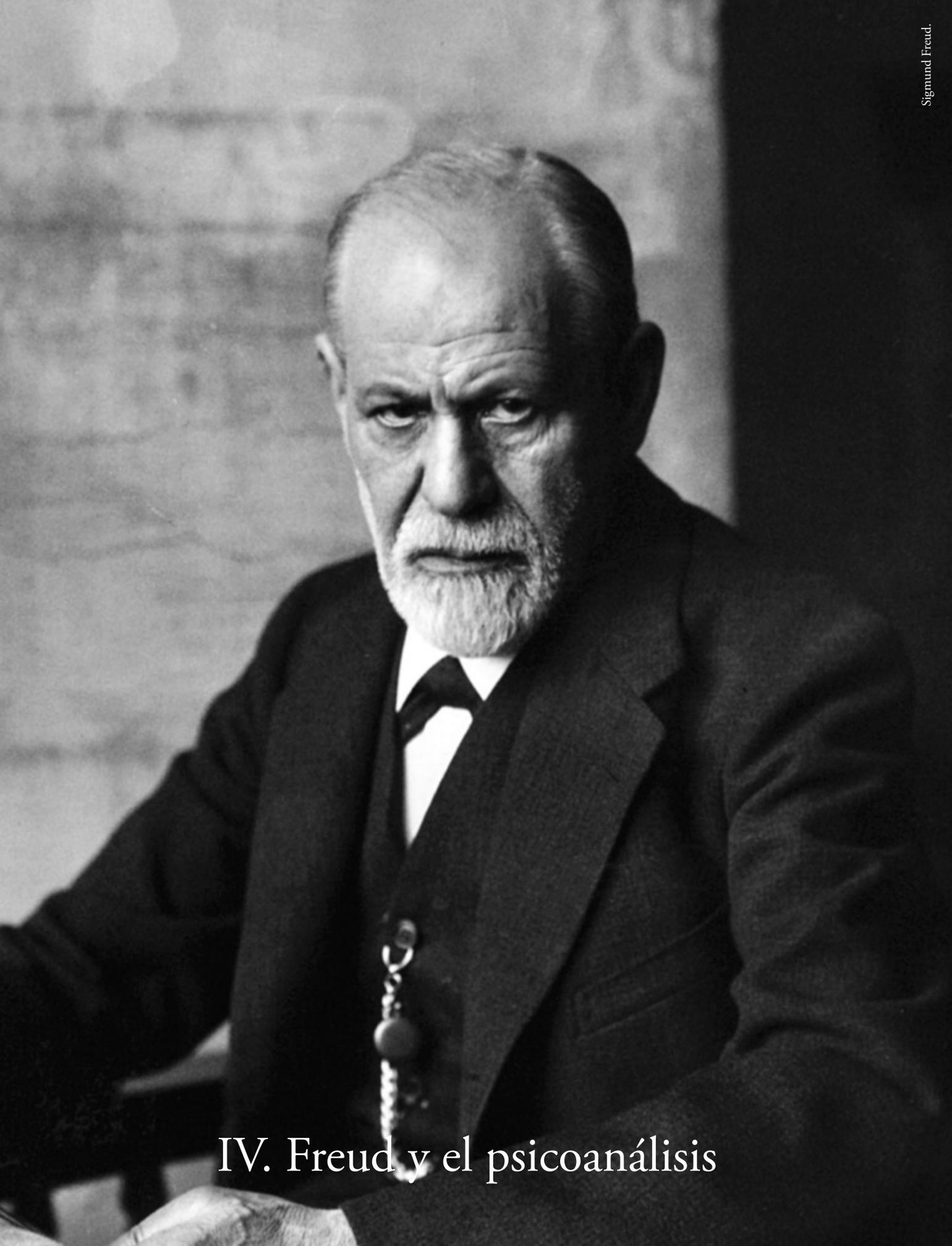
ayuda a detectar más claramente las consecuencias de la “pedagogía negra”: sobre el telón de fondo del rechazo reprimido, del componente infantil en nuestra educación resulta casi fácil comprender que hombres y mujeres hayan llevado tranquilamente a las cámaras de gas a un millón de niños, supuestos portadores de las zonas temidas de su propio Yo. Podemos incluso imaginar que les gritaran, golpearan o fotografiaran para desviar así hacia ellos su odio acumulado desde la primera infancia. Su educación estuvo encauzada desde un comienzo a matar en sí mismos a todo el componente infantil, lúdico, vivo. La crueldad que a ellos les infligieron, el asesinato espiritual del niño que en su momento ellos también fueron, tenían que transmitirse de la misma manera: en el fondo, volvían a asesinar al niño que llevaban dentro cada vez que enviaban a un niño judío a la cámara de gas...

Los estoicos decían orgullosos. *Omnia mea mecum porto*, todo lo mío lo llevo conmigo, para significar el valor de la persona humana interior autónoma. Los criminales nazis nunca hubieran podido recitar esa sentencia. Nada tenían consigo porque sólo tenían el poder. *Una persona sensible no puede convertirse en un asesino de masas de la noche a la mañana. Pero*

*quienes llevaron a cabo la “solución final” eran hombres y mujeres cuyos sentimientos no se interponían en su camino porque desde pequeños habían sido educados para no sentir ningún tipo de emociones propias, sino para vivir los deseos de sus padres como algo propio. Se trataba de personas que, en su infancia, se enorgullecían de ser insensibles y no llorar, de cumplir con “alegría” todos sus deberes y no sentir miedo, es decir, en el fondo: de no tener vida interior de ningún tipo.*

## Notas

1. Cfr. Registro de lectura: Nota sobre la etiología de la violencia indiscriminada. Magazin Dominical No. 195, Diciembre 21 de 1985. La cita en negrilla proviene de: José J. Hoyos, *Notas sobre la ira narcisística. A la memoria de TufikMeluk. Revista de la Sociedad Colombiana de Psicoanálisis, vol. 11. No. 1.19.86.*
2. *Por tu propio bien* (en el original alemán: Al principio fue educación). TusquetsEditores, Barcelona, 1985, pgs. 86,93-94.
3. Joachim C. Fest, *Canaille Mensch: Joseph Goebbels*. En: *Das Gesicht des DrittenReiches*. Piperverlag, Munchen, 1963.
4. Theodor W. Adorno, *Theorie der Halbbildung*. GesammelteSchriften, Band 8, pàg. 154-155, Suhrkampverlag, Frankfurt, 1972. Hemos corregido la imprecisa y confusa versión de Jesús Aguirre y Víctor Sánchez de Zabala: *Teoría de la Pseudocultura*. En: *Filosofía y Superstición*. Taurus-Alianza, 1964,1972, Barcelona.



#### IV. Freud y el psicoanálisis

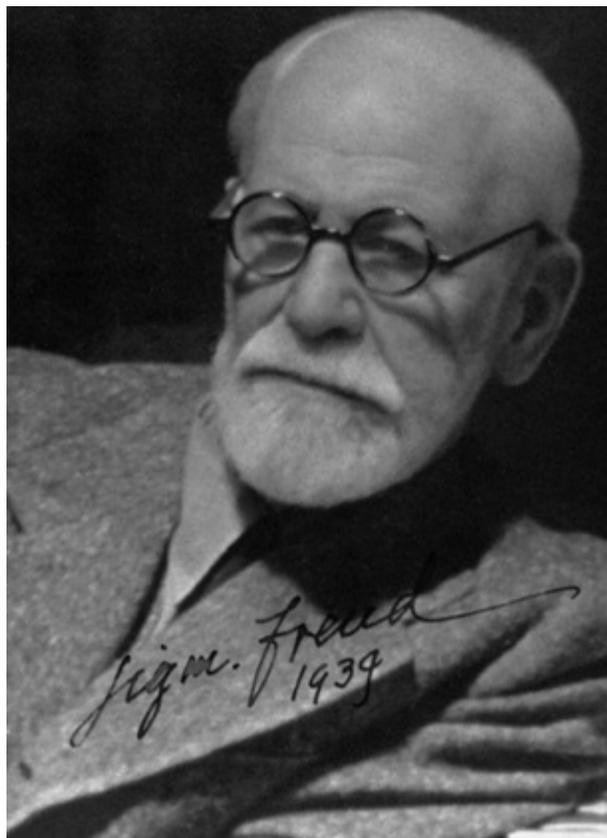


## La Viena de Freud

### Su contexto histórico, político y cultural\*

Quisiera aclarar dos o tres cosas. Resulta un poco pretencioso, desde luego, querer abarcar todo esto. En primer lugar, cuál es la Viena de Freud a que me voy a referir, y en cuanto a lo del contexto histórico, político y cultural, específicamente lo cultural va a ser tratado en este ciclo de conferencias por especialistas de los diferentes campos y yo sólo voy a hacer una mención muy sesgada, leyendo por ejemplo algunos fragmentos de novelas que tienen que ver con el hundimiento del imperio austrohúngaro. Pero, naturalmente, el fuerte de mi intervención será el contexto histórico-político.

Deberíamos tener en cuenta varios períodos. Cualquier consideración tiene que comenzar con el 48, que es el año de la Revolución, la del 13 de marzo de 1848, que había estallado en febrero en París y llega a Viena. La Revolución Burguesa o democrático-burguesa, cuyos principales agentes serán en una primera etapa los estudiantes, los artesanos y obreros, y sectores de la burguesía liberal. Y en una segunda, la nobleza magiar e húngara, en un contexto sumamente complejo; y los trabajadores, sobre todo en octubre.



Naturalmente, hay que comenzar por allí y yo lo haré. Luego hay que considerar un primer período hasta 1897, cuando Karl Lueger es elegido alcalde de Viena, con lo cual se hunde el liberalismo vienés, el muy venerable liberalismo vienés. Enseguida, a partir de 1897, los tres lustros que conducen al fin del imperio.

\* Conferencia dictada en la Universidad Nacional de Colombia, el día 24 de marzo de 1992. El texto fue publicado por Revista Colombiana de Psicología, de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, en 1992.

El estallido de la Primera Guerra Mundial, la muerte de Francisco José en el 16, la revolución en el 18 y la proclamación de la República. El período de la República, que es muy complejo porque enfrenta a una capital dominada por los trabajadores y por la Social-Democracia con la provincia, muy católica, muy reaccionaria, muy antimoderna, que logra imponer como primer ministro a un sacerdote, Ignacio Seipel. Resultan muy interesantes en este sentido las memorias de un gran escritor austríaco, Ernst Fischer, quien describe muy bien esta peculiar circunstancia. Y finalmente, en marzo de 1938 el *Anschluss*, es decir, la anexión de Austria al Gran *Reich*: la invasión alemana que conduce a Freud a establecerse en Londres, en donde morirá un año y medio más tarde.

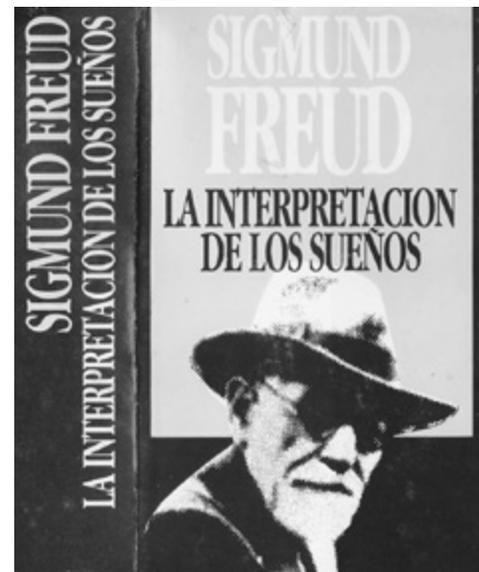
Me referiré, en realidad, solo a la Viena en que se formó Freud, o sea a la primera etapa que mencioné, de 48 al 97. Freud fue un pensador de muy lenta y seria gestación, realizó estudios muy serios de medicina, filosofía y literatura. Se desempeñó primero como Asistente en el laboratorio de fisiología de un eminente médico, Ernst von Brucke, su maestro, y apenas hacia 1885, con la orientación y la colaboración de un amigo mayor, el doctor Josef Breuer, publicó el primer trabajo que podemos considerar pertenece ya a su teoría, la teoría de la libido: los *Estudios sobre la histeria*.

Pero, en realidad, la aparición del primer gran libro de Freud coincide con el nacimiento del siglo. Se trata de *Die Traumdeutung*, que se ha traducido al español como *La interpretación de los sueños*. Es durante los últimos cinco años

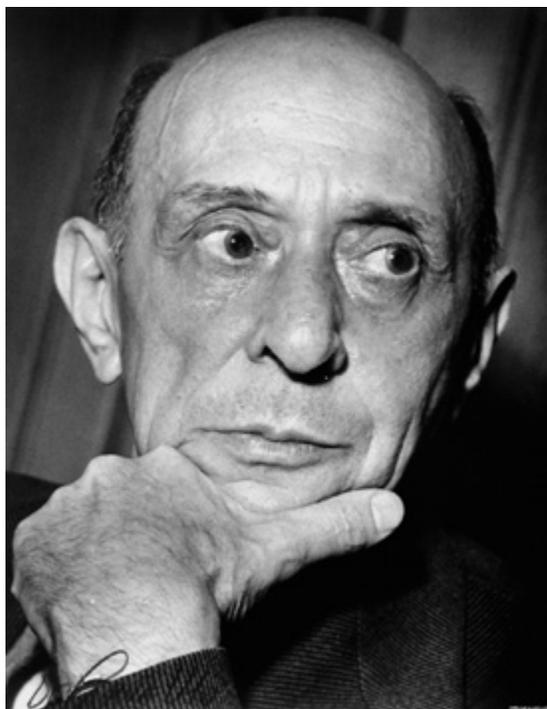
del siglo XIX que Freud, después de un desarrollo muy lento, sumamente serio y responsable, llega a formular la Teoría, realmente revolucionaria, que divide en dos la comprensión de sí del ser humano.

A Sigmund Freud lo podemos considerar vienes, él vivió en Viena desde 1860 hasta 1938. En su domicilio de la *Bergasse* 19, en el centro de la ciudad, vivió desde 1891 hasta 1938, casi cincuenta años. Fue un vienes en el sentido específico del vienes de la segunda mitad del siglo XIX, porque durante este período la ciudad, que tenía menos de medio millón de habitantes en 1859 (el primer año en que se llevó a cabo un censo moderno), ya albergaba en 1880 algo más de 700.000 habitantes y en el 90, cuando se incorporaron a la ciudad los suburbios industriales y obreros, 1'340.000. En 1900 ya tenía casi 1.700.000 habitantes, para llegar a los dos millones en vísperas de la Primera Guerra Mundial.

Pero Freud no había nacido en Viena. Como hijo de inmigrantes, fue llevado de niño a la ciudad a los cuatro años de edad,



por sus padres, quienes, como tantas gentes, particularmente en este período, se trasladaron a la capital. En segundo lugar, es Freud específicamente vienés en su calidad de intelectual judío, porque no sería concebible el esplendor espiritual de Viena por entonces sin el aporte de los judíos. No podríamos concebir a Viena sin la presencia del gran escritor Arthur Schnitzler, médico, hijo de un profesor de la Universidad, a quien Freud ciertamente distinguía con su amistad y veía como un precursor (en sus obras es frecuente la observación, que se anticipa a las de Freud, sobre la etiología de las perturbaciones mentales a partir de los traumas sexuales). No podríamos concebir a Viena sin la figura de Karl Kraus, el editor de la revista *Die Fackel* (La Antorcha), otro eminente intelectual judío que hasta nuestro siglo llegó a influir, por ejemplo, en Theodor Adorno. No podríamos concebir a Viena sin el filósofo Ludwig Wittgenstein; sin otro gran escritor: Joseph Roth, uno de los grandes novelistas del imperio finisecular Y el más importante lírico de la Viena del 900, Hugo von Hoffmannsthal, descendía de judíos convertidos al catolicismo: un Hoffmann, proveniente de Praga, se había trasladado a finales del siglo XVIII a Viena y había sido ennoblecido por el emperador Francisco I en la *era Biedermeier*, adquiriendo por ello la partícula von y alargando su apellido. Este gran poeta, que además tenía una abuela italiana y había sido educado en el catolicismo, ya no tenía ningún vínculo con la sinagoga, pero en su poesía se refleja el eco de esta pertenencia. Podríamos hablar también, por ejemplo, de Otto Weininger, que escribe su obra *Sexo y Carácter* antes de suicidarse a los 27 años en la casa donde murió Beethoven.



Arnold Schönberg.

Y en el campo de la música deberíamos mencionar a dos gigantes, como Gustav Mahler y Arnold Schönberg, éste último un verdadero revolucionario en el terreno de la composición musical a través de la escala dodecafónica. De esta manera es, pues Freud, en su calidad de hijo de emigrantes y en su calidad de intelectual judío, muy particularmente vienés.

Freud nació en el año de 1856 en una aldea de Moravia -Freiberg- que por entonces tendría apenas unos 500 habitantes, de ellos 150 judíos. Era hijo de Jacobo Freud, comerciante en lanas, y de su tercera esposa, Amalia Nathanson. Este es un dato sumamente interesante, porque como lo resaltan sus biógrafos, Ernst Jones y últimamente Peter Gay, Freud tuvo un sobrino un año mayor que él, compañero de juegos de infancia, porque los matrimonios anteriores de su padre ya habían dado frutos.

La familia de Freud era bastante pobre,

todavía cuando estaba estudiando medicina tuvo que oír de sus profesores que él no podría de ningún modo dedicarse a la ciencia y tendría que ejercer la medicina, porque su situación económica no le iba a permitir consagrarse a la investigación como él lo quería. Jacobo Freud vivía en Freiberg del mercadeo de la lana, y la construcción de una nueva línea de ferrocarril polarizó hacia otro distrito el lugar de acopio y comercialización de dicho producto, de manera que cuando ya no era propiamente joven perdió la base material para alimentar una gran familia y se vio en la necesidad de emigrar, primero a Leipzig, en 1859, y al año siguiente a Viena.

En la familia de Freud las migraciones habían sido frecuentes; cuando en 1925 escribió su autobiografía, relató allí que los Freud se habían establecido inicialmente en Colonia, pero que las persecuciones antisemitas de los siglos xiv y xv los había obligado a huir, primero hacia el nororiente de Europa, hacia Lituania, para regresar a comienzos del siglo xix, a través de Galicia, al territorio del imperio. Cuando por esa época visitó Colonia, un rabino muy erudito de la ciudad le testimonió que, efectivamente, su familia había pertenecido a la muy importante colonia judía de la ciudad. No debemos olvidar que los judíos han estado en el Rin durante dos mil años.

La familia se estableció entonces en Viena y el padre de Freud comenzó a recuperarse de la situación catastrófica en que lo había dejado aquel desplazamiento del comercio de la lana a que hicimos alusión. Al parecer, y es lo que sugiere Gay, los hijos del primer matrimonio, que se habían



Gustav Mahler.

establecido en Manchester, le ayudaron. Habían prosperado en sus actividades comerciales y estaban en condiciones, según parece, de ayudar a su padre. De manera que Freud creció en un ambiente de estrechez económica, aunque la situación de su familia ya había mejorado algo tras la catástrofe a que se había visto sometida por los años en que él naciera en 1856.

En realidad, Viena representaba por entonces, justamente por la época en que la familia de Jacob Freud se trasladó a la ciudad, una alternativa de progreso material y social para los judíos. Las grandes capitales del imperio significaban un refugio frente al antisemitismo que por entonces estaba localizado más bien en el campo, en las aldeas. Es muy parecido al caso del padre de Franz Kafka Hermann Kafka-, que se trasladó de su aldea natal a Praga, porque allí reinaba ya un ambiente más liberal y menos desfavorable a los judíos.

Cuando los Freud llegaron a Viena se establecieron en lo que había sido el

antiguo *gheto* judío, la *Leopoldstadt*, un barrio inmenso que se extiende a través del extremo noroeste de la ciudad. Allí vivían casi la mitad de los quince mil judíos que por esa época residían en Viena. No todos eran miserables, inclusive vivían allí algunas familias bastante acomodadas, porque se sentían muy arraigadas entre su pueblo. Hay que tener en cuenta, por lo demás, que en Viena existía ya desde la época de los emperadores una gran burguesía judía; hay que recordar que el Congreso de Viena había sido financiado por los Rotschild, que apenas una generación antes habían salido del *gheto* de Frankfurt; y habían sido ennoblecidos por esta causa a propuesta del príncipe de Metternich, que dirige la política austriaca y prácticamente la política europea precisamente hasta la revolución del 48.

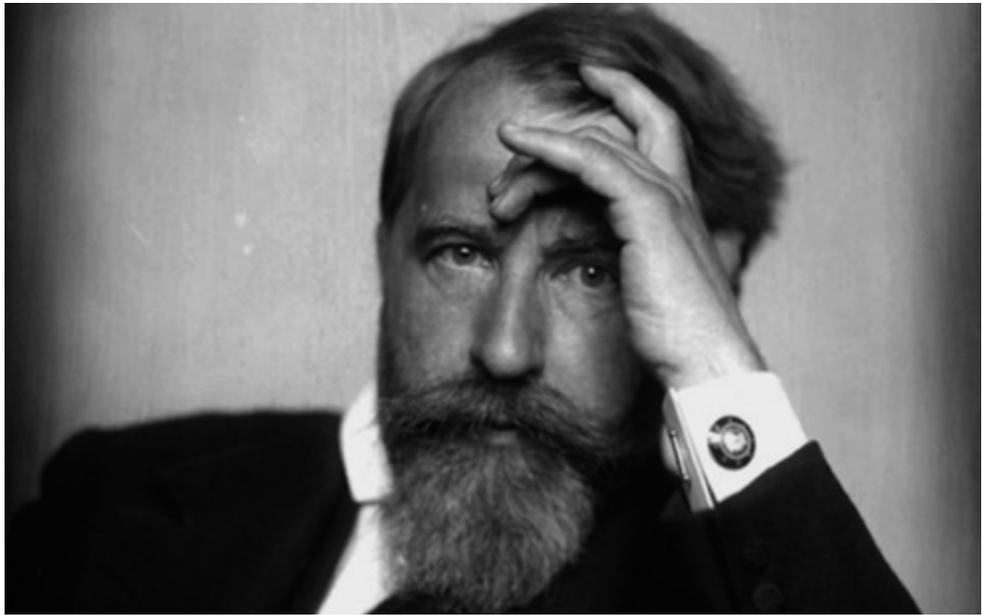
En realidad, en Viena había todavía muchas posibilidades para los jóvenes judíos de talento y era frecuente que estos muchachos buscaran destacarse en las profesiones liberales, particularmente el Derecho y la Medicina, porque con las reformas que se introdujeron después de la Revolución, y particularmente a partir del año 60, disminuyeron las trabas que existían para su desarrollo intelectual y social. A partir de ese año, en el cual la familia Freud se instaló en la *Leopoldstadt*, en el barrio judío de Viena, una serie de decretos destinados a fundir y apuntalar la autoridad del Estado, a centralizarlo, en realidad lo liberalizaron. La prensa adquirió cierta libertad, los partidos políticos comenzaron a desarrollar una actividad libre de trabas y a educar a las masas en el sentido del liberalismo, para transformar a la monarquía en una monarquía constitucional según el modelo británico. Se

estableció un *Reichsrat*, un parlamento que, aunque había sido pensado como órgano meramente consultivo, se convirtió en la realidad en un verdadero órgano legislativo que comenzó a discutir las leyes y a sancionar el presupuesto. Aunque no se trataba realmente de un proceso de amplia democratización, porque el sistema electoral todavía era de tipo censitario -lo que significaba que sólo podían elegir a los diputados aquellos ciudadanos que poseían una renta y estos no correspondían sino al 6% de la población.

Sin embargo, es evidente que para los judíos austríacos esta época era muy prometedora. El año de la revolución había traído consigo la legalización de los servicios religiosos judíos, el fin de impuestos especiales que ellos debían pagar y la igualdad con los cristianos en lo relativo al derecho a poseer bienes raíces y a ejercer cualquier profesión u oficio, lo mismo que a ocupar cargos públicos. Hasta entonces, no podía el judío elegir libremente su profesión ni podía poseer bienes raíces como los otros ciudadanos; no era propiamente un ciudadano. Albert Boul ha dicho, en un trabajo clásico sobre la actualidad de la Revolución Francesa, que todo el siglo XIX en Europa fue un



Ludwig Van Beethoven.



Arthur Schnitzler.

desarrollo de sus principios; y uno de los actos de la Revolución fue la emancipación de los judíos, de manera que tarde o temprano en todos los países de Europa esto empezó a realizarse.

En la década del 50, a consecuencia de la revolución del 48 y pese a que ésta en últimas fracasó, se produjeron una serie de reformas en el sentido de una liberalización que hiciera posible el surgimiento y la consolidación de la sociedad burguesa, y de paso, la sociedad civil. En los años 50 empiezan a cuestionarse instituciones tradicionales, como las *yes* que prohibían a las familias judías emplear a cristianos, y a las familias gentiles a judíos; a las familias cristianas el utilizar el servicio de comadronas judías (aquí naturalmente, y a propósito de Freud, nos encontramos con un elemento muy profundo de prejuicio, casi que podríamos hablar con él de “angustia de contacto”, porque no se podía permitir que una partera judía asistiera al nacimiento de un cristiano). Hacia 1867 se puede considerar que todas las discriminaciones legales contra los

judíos habían sido suprimidas y cuando a partir de 1860 el liberalismo comienza a predominar en Viena los burgueses judíos de alguna condición material empezaron a promoverse políticamente. Conocemos una anécdota muy impresionante de la infancia de Freud: En alguna ocasión fue llevado por sus padres al *Prater*, un parque de Viena, en donde un poeta y adivino ganaba algún dinero recitando o haciendo adivinanzas a los clientes, y cuando fue llamado por el padre de Freud a la mesa, predijo que el joven Sigmund llegaría a ser ministro, lo cual para una familia judía vienesa representaría mucho, porque significaba el acceso a la plenitud en el usufructo de sus derechos. Efectivamente, en el gabinete liberal de esos años hubo algunos representantes del judaísmo vienes.

Durante la década del 60, y más adelante, el liberalismo fue para los judíos de Viena un asunto de principios, pero también de prudencia; era la única posibilidad de protegerse frente al fanatismo de los clérigos de la Iglesia Católica Romana (en Austria el antisemitismo siempre estuvo

muy vinculado al partido clerical, y lo vamos a ver más adelante, en el derrumbe del liberalismo vienes, el papel que juega el Partido Social-Cristiano del Dr. Lueger). Los judíos veían en el liberalismo una protección ante las impresionantes persecuciones a que habían sido sometidos desde la Edad Media y Freud adhirió muy sinceramente al liberalismo; se consideraba un “viejo liberal” y durante toda su vida consideró al Catolicismo romano como el principal enemigo de la emancipación de los judíos.

En la época en que el joven Freud empezaba a pensar sobre estos asuntos, el propio rabino de Viena -el Dr. Adolf Jellinek- recomendaba a los judíos alinearse con mucha sinceridad en la defensa de la constitución y en las fuerzas del liberalismo; un publicista y rabino, Joseph Samuel Bloch, recitaba un verdadero catálogo de las virtudes del liberalismo; decía que él “más que una doctrina, más que un principio conveniente, era el asilo espiritual del judío, su puerto seguro, su derecho a la libertad, su diosa protectora, la reina de su corazón”. Lo cual explica por qué en ese clima de liberalismo los hijos de los emigrantes judíos, sobre todo de los judíos del oriente, que eran particularmente pobres y esforzados, comenzaron a hacer una gran carrera. Los judíos se distinguieron siempre por su gran capacidad de trabajo y así como la generación de los padres -muchos de ellos miserables como en el caso de Hermann Kafka- llegaban a las ciudades para, a través de un persistente esfuerzo de acumulación, hacerse a una posición y un reconocimiento en la sociedad burguesa, los hijos de estos judíos comerciantes se destacaban como abogados, intelectua-

les, médicos. En la década de 1880 ya se podía constatar que, por lo menos, la mitad de todos los médicos, abogados y periodistas de Viena eran judíos, lo que naturalmente despertaba un gran resentimiento en el resto de la población, resentimiento que va a ser explotado por la misma época por demagogos como Kart Lueger y von Schönerer, de quienes vamos a hablar enseguida.

Es muy interesante, por ejemplo, constatar en una de las dos grandes novelas de Arthur Schnitzler: *Teresa. Crónica de la vida de una mujer* (la única que está traducida al español y publicada hace ya 40 años por Guillermo de Torre en la colección de *Grandes novelistas de nuestro tiempo* de la editorial Losada, que resulta muy característica porque refleja a través de la biografía de una mujer el ocaso del imperio austrohúngaro: relata la historia de una muchacha empobrecida de origen noble que termina prostituyéndose en Viena), de qué manera su hermano, que espera en vano ser admitido a la facultad de medicina en Viena, manifiesta un gran resentimiento por el hecho de que en la facultad haya muchos judíos y termina vinculándose a un partido antisemita. Bueno, el caso de Adolf Hitler unos años más tarde, va a ser similar: el resentimiento que acumulará contra los judíos cuando no pudo ser admitido a la Facultad de Arquitectura en Viena, hacia 1908, lo convertirá luego en ese paranoico delirante que terminará por cometer el más grande genocidio en la historia de la humanidad.

El crecimiento de la comunidad judía era un resultado de la inmigración permanente que impulsaba a los jóvenes a

realizar un gran esfuerzo cultural que los convertía en miembros de una verdadera élite, a pesar de constituir una minoría en la ciudad. Ya he dicho que cuando el niño Freud llega a Viena, vivían allí, según el censo, unos quince mil judíos, es decir, un poco más del dos por ciento de la población. Pero diez años más tarde, como consecuencia de una legislación favorable y de las mejores oportunidades económicas que ofrecía la ciudad, los ju-

La familia Freud 1898.



díos habían llegado en grandes oleadas y ascendían a 40.000. En diez años pasaron de ser el dos por ciento a constituir el seis por ciento de la población. Inclusive, se cuenta una anécdota del maestro de Nietzsche, Jacobo Burckhardt, quien visitó Viena en 1872 y escribió que los judíos estaban gobernando la ciudad. En 1880, cuando ya los judíos eran 72.000, uno de cada diez habitantes de Viena era judío.

En este sentido es, pues, Freud un vienés muy típico, un vienés muy característico y, vuelvo a repetir, sería absolutamente

inconcebible la extraordinaria floración cultural y espiritual de Viena a finales del siglo sin el aporte del elemento judío. Un escritor judío -Jacob Wassermann, hoy en día muy olvidado pero que hasta los años 20 y 30 fue muy leído-, recordando su estancia en Viena por esa época, decía: “Casi todas las personas con las que he estado en contacto cordial e intelectual eran judíos; pronto reconocí que toda la vida pública estaba dominada por judíos: la banca, la prensa, el teatro, la literatura, las funciones sociales, todas estaban en manos de judíos”. Y Arthur Schnitzler, a quien ya me he referido y que es uno de esos grandes novelistas, como Musil y Joseph Roth, que describen el derrumbe del Imperio, escribía en sus memorias: “En aquellos días -el período del liberalismo en florecimiento tardío-, el antisemitismo existía, como ha existido siempre, como una emoción en los numerosos corazones que se inclinaban ante él, y como una idea con grandes posibilidades de desarrollo, pero no desempeñaba un papel importante política o socialmente. Ni siquiera se había inventado todavía la palabra y aquellos a quienes no les gustaban los judíos eran llamados, burlescamente, ‘devoradores de judíos’ (*Judenfresser*)”<sup>2</sup>.

En realidad, en los círculos cultivados de la sociedad, era considerado de muy mal gusto, por decirlo así, cualquier consideración en ese sentido, y es que esos círculos tan cultos de la alta burguesía vienesa eran frecuentados y sostenidos por familias judías. Eran muy importantes en ese sentido las tertulias, los “salones”. Recordando un poco la importancia que tuvieron en el proceso de la ilustración francesa del siglo XVIII e inclusive durante la Revolución, tal vez valga recordar que

también en Viena estos escenarios de la vida público-política y cultural tuvieron una gran significación.

El Salón de la familia Wertheimstein, por ejemplo. Esta era una de las más antiguas familias de burgueses judíos. El primer Wertheim había sido un banquero palatino, adscrito al palacio del emperador Leopoldo I, que lo ennobleció a comienzos del siglo XVIII (por lo cual sus descendientes alargaron el apellido). Era una familia impregnada de cultura que patrocinaba tertulias y en una de ellas tuvo Freud la oportunidad de conocer a un hermano de Josephine von Wertheimstein, el gran historiador y filósofo Theodor Gomperz, que le encargó la traducción del volumen XI de los escritos de John Stuart Mill. El profesor Gomperz tenía a su cargo la edición de las Obras Completas de este pensador liberal inglés y le pidió al joven Freud, que hubiera sido recomendado por el filósofo Franz Brentano, uno de sus profesores, que tradujese aquello. Freud, que conocía sumamente bien el inglés, asumió esta tarea y tradujo este texto mientras cumplía el año de servicio militar.

Todo esto nos remite necesariamente a la revolución del 48, que tuvo como resultado, también, el levantamiento de la servidumbre, porque los grandes terratenientes y grandes señores se dieron cuenta de que ella constituía un elemento explosivo en el momento en que la burguesía liberal intentara de nuevo un enfrentamiento con el absolutismo: por razones conservadoras, si se quiere preventivas de una revolución burguesa, se levantó la servidumbre.



Franz Brentano

La revolución del 48 fue aplastada luego por las tropas, no sólo en Austria, sino también en las provincias que se encontraban bajo el dominio de la Corona. El levantamiento de Milán, por ejemplo, había significado la expulsión de la guarnición austriaca. Sin embargo, el mariscal Radetzky, un viejo militar, héroe checo de las guerras napoleónicas, derrotó luego a las tropas italianas haciendo imposible que se extendiera la revolución contra Austria. Menciono esto, porque la Marcha de Radetzky, compuesta entonces por Johann Strauss -el viejo- en homenaje a este salvador de la monarquía y que Joseph Roth, autor de una novela con ese título, llamaría “una marsellesa del conservatismo”, se convirtió en una especie de himno nacional popular del Imperio.

Pero, para comprender todo esto, tenemos que tener en cuenta, así sea muy someramente, el cuadro global de lo que era el Imperio austriaco, que a partir de 1867, por razones que explicaré, se con-

vierte en la monarquía dual, la monarquía Austro-húngara.

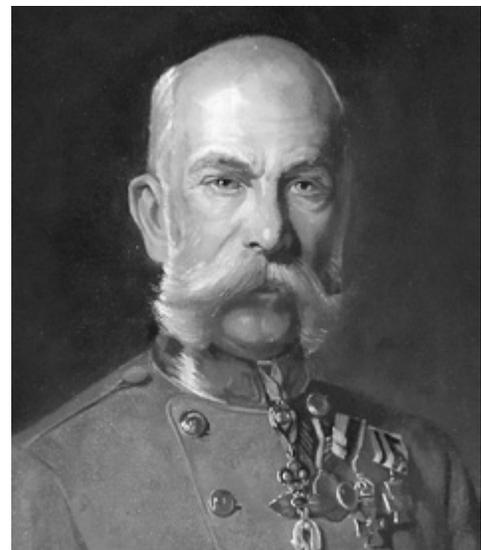
El Imperio austríaco era una de aquellas monarquías de origen feudal (de hecho la dinastía se remonta a Rodolfo de Habsburgo hacia 1287 y reemplaza a la dinastía Babenberg en plena Edad Media). Este Imperio, de raíces feudales, se vio envuelto en el proceso de contradicciones que implicaba el surgimiento del capitalismo tardío, el cual, con retraso pero con gran fuerza se había introducido en el viejo continente. Hay que tener en cuenta que la familia de banqueros Rotschild había financiado ya en 1836 la construcción del primer ferrocarril, y a partir de entonces empezaron a extenderse las líneas ferrocarrileras por todas partes para posibilitar el transporte de las materias primas y de los productos elaborados, así como la movilización de las gentes.

Hacia mediados del siglo, el imperio estaba poblado por cerca de 35 millones de individuos, pero muy pronto la población se acrecentó de tal manera, que en vísperas de la guerra del catorce ya tenía 52 millones de habitantes. Estos 52 millones de habitantes y de súbditos de la Corona austriaca se dividían en once pueblos; Austria era un imperio cuyo himno nacional se cantaba en trece lenguas. Existían unos nueve a diez millones de alemanes, un poco más de ocho de magiares o húngaros, unos siete de checos y eslovacos, casi cuatro millones de polacos, unos tres de rutenos o ucranianos, casi tres de rumanos y unos seis, o algo más, de eslavos del sur, es decir de croatas, eslovenos y serbios. A estos once pueblos se agregaban los judíos, recogidos a todo lo largo y ancho del Imperio en peque-

ñas comunidades y aldeas. Como vimos, comenzaron a llegar a lo largo del siglo a Viena, formando aquí una comunidad bien característica de cuyo seno emergería una élite intelectual de primer rango.

En el imperio existen -o coexisten-, a mediados del siglo XIX y todavía en la década del 80, formas económicas sumamente diversas: Un capitalismo industrial en pleno auge, radicado en algunas zonas alemanas y checas (hay que recordar por ejemplo el caso de Kafka, que era abogado de la compañía de seguros de accidentes que atendía a las grandes hilanderías de Bohemia), con formas de producción muy atrasadas en el campo, particularmente en Hungría, en donde la nobleza magiar mantuvo a los sectores plebeyos del campo en un estado de feudalidad prácticamente hasta la llegada del Ejército Rojo en la primavera del año 45, según la opinión de un historiador católico liberal austríaco, Friedrich Herr.

Sin embargo, Austria se encontró vinculada, como el resto de las naciones del mundo, en muy breve período de tiempo y de manera inevitable e irreversible, a la nueva



Kaiser Franz Joseph.

organización de la economía mundial, a las expectativas del mercado mundial, lo cual obligó a algunos de los señores del campo a convertirse en verdaderos empresarios agrícolas. Así, por ejemplo, al príncipe Félix de Schwarzenberg, que había sido quien aplastara la revolución del 48, y a quien la dinastía agradecía su supervivencia: Estudió en Inglaterra las técnicas más avanzadas de la explotación agrícola y minera, convirtiéndose en un moderno empresario y terrateniente. Como las relaciones de servidumbre constituían un obstáculo para la efectiva racionalización de la producción agraria se impuso la abolición de la servidumbre y otras formas sociales anacrónicas, lo que respondía a necesidades objetivas del desarrollo económico y de otra parte era una medida preventiva ante la posibilidad de que la burguesía liberal encontrara apoyo en las masas oprimidas del campo.

De otro lado, se requería de una buena cantidad de fuerza de trabajo libre y dispuesta a emigrar del campo a las ciudades de manera que la industria urbana lograra consolidarse. Las cifras que he mencionado sobre el crecimiento demográfico de Viena, que pasa de tener menos de medio millón de Habitantes hacia 1859 para multiplicarse por cuatro en el transcurso de 50 años, corresponden, en buena parte, a una fuerte migración de campesinos que se transforman en obreros y habitan en los suburbios de la ciudad, caracterizados por una impresionante miseria y un gran déficit habitacional, de lo cual también encontramos muchos testimonios en la literatura vienesa de la época.

El 48 influye, además, decisivamente en la transformación urbanística de Viena. En



Madre de Sigmund Freud 1903.

octubre del 48, en las últimas y postreras luchas de la Revolución (que dejaron en Viena entre tres y cuatro mil muertos), los fortines de la antigua ciudad medieval, la gran muralla que había resistido al embate de los turcos en 1683, se constituyeron en una verdadera barricada de los revolucionarios. Windischgrätz, el “liberador” de Viena, había bombardeado implacablemente las murallas de la antigua ciudad y, como en el caso del París del II imperio, en donde el barón de Haussmann construyó los Bulevares, esas inmensas avenidas que tenían también como función impedir la construcción de barricadas, se impuso en Viena la destrucción de la antigua muralla que había contenido el embate de los turcos.

Aunque el Emperador Francisco José (que había sido coronado precisamente a



consecuencia de la Revolución porque su tío el emperador Fernando I era un idiota tolerado desde 1830, que sin embargo, en las nuevas circunstancias, no podía seguir reinando y fue obligado a abdicar) al principio se mostró hostil a la idea de derrumbar los históricos muros que además separaban a la ciudad antigua, donde vivían las familias más distinguidas, de los suburbios en donde comenzaba a aglutinarse ese proletariado que había puesto en jaque a la dinastía en el 48 (porque los reyes tuvieron que huir de Viena y solo regresaron protegidos por el ejército), terminó por aceptar finalmente los argumentos de los banqueros, quienes sostenían que la única posibilidad de garantizar la expansión industrial de la ciudad y su modernización era destruir ese sistema de murallas rodeadas de fosos y grandes espacios de arena que constituían un territorio bastante amplio, porque utilizarlos era la única posibilidad de detener el costo de los arriendos y era necesario además construir nuevos distritos para albergar a los obreros, a los emigrantes que trabajaban en las industrias de Viena.

De ese modo se dejó convencer al Emperador, y el 20 de diciembre de 1857 -nueve años después de la revolución, un año después del nacimiento de Sigmund Freud- expidió un decreto en un estilo todavía muy característico de soberano absolutista:

Es mi voluntad que la ampliación de la ciudad interior de Viena, con vistas a su apropiada conexión con los suburbios, sea emprendida lo antes posible y que al propio tiempo se conceda atención a la regulación y embellecimiento de mi residencia y capital. A tal fin doy mi permiso para que sean abolidas la circunvalación y fortificaciones de la ciudad interior, así como los fosos que la rodean”.

Como comenta un historiador, ‘los años de la contrarrevolución llegaban a su fin, la nueva sociedad burguesa de Viena emergía del cataclismo como ganadora, aunque no como triunfadora’<sup>3</sup>.

En efecto, la sociedad burguesa no había triunfado pero comenzaba a ganar terreno, comenzaba a consolidarse en el interior del Imperio de Francisco José. Ya en enero de 1858 se hizo una licitación, se invitó a la presentación de proyectos y se abrió un concurso entre los arquitectos, aceptándose en septiembre del 59 el proyecto que presentó un civil. Para 1864 -cuando Freud tenía 7 años- ya habían desaparecido los sectores principales del sistema de murallas, se había concluido con la demolición de los anchos baluartes, el relleno de los fosos y las cunetas. La cesión de aquellas partes del sistema de murallas que constituían el campo previo a la fortificación liberó una amplísima zona para la construcción de nuevas viviendas y los suburbios comenzaron

a vincularse directamente a la ciudad. En el espacio que ocupaban las antiguas fortificaciones surgió una gran avenida en forma de herradura, que arrancaba de un extremo del Danubio y conducía al otro: la famosa *Ringstrasse* que se convirtió en la columna vertebral de un extraordinario proceso urbanístico, arquitectónico y artístico.

Allí se levantó en primer lugar, después de que en 1865 ya prácticamente había terminado el trazado de la avenida, el teatro de la Ópera que se inauguró en 1869 con una de las grandes óperas de Mozart, *Don Giovanni*. Luego, entre 1872 y 1881, se construyeron al lado de la Ópera los dos grandes museos de la Corte, destinado el uno a la historia del arte, en donde se encontraban y se encuentran todavía hoy las grandes colecciones de arte de los Habsburgo, y al frente, otro inmenso palacio que alberga el Museo de Historia Natural, que naturalmente no podía faltar. En medio del gran parque que los separa, una enorme estatua ecuestre de María Teresa, la gran déspota del siglo XVIII.

Más adelante, en la misma Ringstrasse, se construyó el nuevo edificio del Parlamento, un palacio griego con columnas dóricas que fue inaugurado en 1883, la obra de un joven arquitecto danés, Teophil Hansen, que también construyó la sala de conciertos de la *Musikverein* en 1889 y el Palacio de la Bolsa (1877), en el estilo neorrenacentista. También se construyó el Ayuntamiento, la *Rathaus*, en estilo gótico tardío, un poco inspirado su arquitecto -Friedrich Schmidt- en los edificios de ayuntamiento de las ciudades flamencas, de gran significación en la historia de la

arquitectura burguesa. Los ayuntamientos de Bruselas, por ejemplo, de Lieja, de Brujas, constituyeron el modelo en que se inspiró este arquitecto para elevar la alcaldía de la ciudad. Dice Barea que ese edificio neogótico estaba destinado a expresar “fuerza y confianza”; también proclamaba “las románticas aspiraciones de la nueva generación de alcaldes, consejeros y financieros municipales que eran ciudadanos importantes y liberales”: la manifestación arquitectónica del ascenso de la burguesía vienesa. Lo mismo que el nuevo *Burgtheater*, erigido al frente del ayuntamiento, cuya construcción duró de 1872 a 1882 y se estrenó con una obra del poeta nacional austríaco, Franz Grillparzer, y del Campamento de *Wallenstein*, la gran obra dramática de Schiller. Y la nueva sede de la universidad, un edificio monumental, muy elegante, que corresponde a los lineamientos del Renacimiento, construido entre 1882 y 1884 de acuerdo con un proyecto del arquitecto Ferstel.

La Universidad comienza a gozar en la época liberal de garantías legales, de independencia académica, libertad de enseñanza y, finalmente, un mínimo de protección contra la interferencia burocrática del Ministerio de Religión y Educación, en el cual siempre se había dado una lucha entre liberales y clericales. En 1873, por ejemplo, se estableció una ordenanza ministerial en la que se decía que el derecho a honores académicos sería independiente de la fidelidad religiosa (hasta entonces los clericales siempre habían exigido que los profesores distinguidos académicamente fuesen Católicos, Apostólicos y Romanos ultramontanos). Sólo en este momento la Universidad adquirió esa libertad.

Sin embargo, esta historia espléndida de construcciones arquitectónicas de primer rango tenía algo de falso. A finales del siglo uno de los creadores de la arquitectura moderna, Adolf Loos, acuñó la expresión *Potem- kindörfer* (“aldeas de *Potemkin*”) para referirse al programa de construcciones suntuarias de Viena. Las “aldeas de Potemkin” habían sido unas aldeas de mentira levantadas con base en andamios, cartón y lienzo pintado que mandó erigir Potemkin, uno de los favoritos de la emperatriz Catalina de Rusia, para mostrarle, después de aplastar el levantamiento de Pugachev -que fue uno de los más grandes levantamientos campesinos en el Imperio ruso unos años antes del estallido de la Revolución Francesa-, que ya el campesinado se había apaciguado y prosperaba.

La expresión de Adolf Loos tenía que ver con el telón de fondo de este programa suntuario alrededor de la *Ringstrasse*. Como dice la historiadora Barea, *Viena se extendía y según términos del decreto imperial se embellecía mientras el imperio se estrechaba. Su vida cultural y social crecía mientras los cimientos de su importancia como centro de un estado multinacional eran asaltados y socavados. Sólo una pequeña minoría se sentía consciente de ello, pero las tensiones estaban latentes. La pompa y circunstancias de la Ringstrasse, las fachadas ostentosas y las decoraciones interiores de viviendas particulares que repetían los modelos de la Ringstrasse, a menudo en formas adosenadas, simbolizaban la auto-permanencia y la ilusión de perduración.*

Pues, en realidad, el período durante el cual reina Francisco José es de permanente decadencia del imperio y la

dinastía de los Austria. En el lapso de 20 años, del 49 al 69, fueron aprobadas ocho constituciones diferentes que eran revisadas y retractadas, experimentando con el federalismo, el centralismo, con el voto directo, el voto indirecto, con el gobierno autoritario, el representativo. Cada vez que terminaba una guerra con una nueva pérdida territorial de la Corona austríaca se ensayaba una nueva constitución. Cuando, por ejemplo, terminó la campaña italiana de 1859, que le costó a Austria la pérdida de la Lombardía, se expidió el llamado “Decreto de octubre”, de 1860, que instituía un parlamento limitado a tareas consultivas aunque con el privilegio de autorizar el presupuesto y los impuestos, compensando ese débil núcleo de representación con la prerrogativa del Emperador y las Dietas provinciales. Pero las Dietas provinciales estaban dominadas por los grandes terratenientes, ultraconservadores y enemigos de toda centralización del Estado, que ellos consideraban afectaba su soberanía.

Lo mismo sucedió con la constitución liberal de febrero de 1861 que albergaba una intención centralista de modernización y consideraba un parlamento de diputados elegidos por las Dietas. Los derechos y distritos electorales estaban siempre calculados para lograr una posición predominante de la clase media-alta alemana sobre las otras nacionalidades y esto planteaba permanentemente un problema entre la clase culta alemana y el nacionalismo de checos, eslovacos, rutenos, húngaros, etc.

Finalmente, en el año de 1866 Austria sufrió una derrota militar definitiva para su proceso histórico. En el momento

en que la Prusia de Bismarck derrota en *Sadowa* al ejército austríaco, éste logra excluir con ello a Austria del proceso de la unidad alemana. Por su condición de protestante -entre otras cosas- no quería que Austria se vinculara a la solución de una Gran Nación Alemana y el resultado de la batalla de *Sadowa* le permitió integrar los territorios alemanes dejando por fuera a Austria. Pero ello, además, reveló a los ojos del mundo que ésta se había convertido en realidad en una potencia de Segundo Orden. En efecto, a partir de las derrotas italianas a finales de la década del 50 y sobre todo de la de *Sadowa*, o de *Königratz* (se la conoce también por el nombre de esta otra aldea) Austria se convirtió en una potencia tal y, por ejemplo, su participación en la Primera Guerra Mundial será melancólica: antes de concluir el primer año, después de haber comenzado la contienda, el ejército austríaco ya no cuenta para nada. Como consecuencia de la derrota de *Sadowa* el Emperador se vio obligado a hacer una gran concesión a la nobleza magiar. El Imperio dependía cada vez más del trigo que producía la llanura húngara; Budapest se había convertido en una gran metrópoli, porque los cereales húngaros estaban saliendo cada vez en mayor cantidad al mercado mundial y, a partir de 1867,

el Imperio se convirtió en la Monarquía Dual (que algunos escritores llamaban “Anarquía Dual”). A partir de ese momento se convierte en Austria-Hungría, el emperador lo es de Austria a la vez que rey de Hungría.

La nobleza magiar tiene completa autonomía para explotar, a su vez, no sólo a los plebeyos húngaros sino a las nacionalidades que se encuentran sometidas bajo su soberanía; el único compromiso consistió en un mando único del ejército y en un ministerio de relaciones exteriores común. Pero llegó a darse el caso de que el conde Andrasi, que había sido condenado a muerte por su participación en la revolución del 48, fuera nombrado primer ministro por el Emperador.

En medio de ese gran esplendor, a lo que asistimos es a un derrumbe paulatino, a una crisis progresiva del Imperio, lo que coincide además con la decadencia del liberalismo austríaco, que, en realidad, estuvo siempre sometido a la inercia del gran pasado feudal. Como lo ha expresado Carl J. Schorske en un artículo intitulado *Un Trío Austríaco-Política en un Nuevo Tono*, que publicó en 1971 en la revista *Merkur* y después incorporó a su gran libro *Viena Fin de Siécle*, que es de



Vista panorámica de Viena después de las murallas de la ciudad se reconstruyó en 1548.

Gustavo Veit. Panorama de la ciudad, zona de expansión de Viena sobre 1873  
pluma y sepia originales

referencia obligada en estos casos,

(...) Dos hechos sociales básicos diferencian a la burguesía austriaca de la francesa y la inglesa. Aquélla no logró destruir a la aristocracia ni fusionarse plenamente con ésta, y a causa de su debilidad siguió siendo dependiente y profundamente leal al emperador como padre protector distante pero necesario.

El fracaso en adquirir el monopolio del poder siempre hizo del burgués una especie de intruso que intentaba integrarse a la aristocracia. El numeroso y próspero elemento judío de Viena reafirmó esta tendencia con su firme fuerza de asimilación. Rara vez ocurrió en Austria una asimilación social directa a la aristocracia. Ni siquiera quienes ganaban patente de nobleza eran admitidos, como ocurría en Alemania, en la vida de la Corte Imperial. Pero, era posible lograr la asimilación por otro camino más abierto, el de la cultura, aunque también éste tenía sus dificultades. La cultura tradicional de la aristocracia austriaca estaba muy lejos de

la cultura legalista y puritana del burgués y del judío. Profundamente católica, era una cultura sensual, plástica. Allí donde la cultura tradicional burguesa veía a la naturaleza como un campo para ser dominado mediante la imposición del orden bajo la Ley divina, la cultura aristocrática austriaca consideraba a la naturaleza como un escenario de placeres, una manifestación de la Gracia divina que debía glorificarse en el arte, particularmente del Barroco. La cultura austriaca tradicional no era, como la del norte de Alemania, moral, filosófica y científica, sino sobre todo estética, sus mayores logros correspondían a las artes aplicadas y escénicas: la arquitectura, el teatro y la música. La burguesía austriaca arraigada en la cultura liberal de la Razón y la Ley se vio así confrontada a una cultura aristocrática más antigua de signo sensual y Gracia. Los dos elementos, anotaba Arthur Schnitzler, sólo podían formar un compuesto sumamente inestable.

La primera fase de asimilación a la cultura

aristocrática fue puramente externa, casi mimética. La nueva Viena construida por la burguesía en ascenso de la década de 1860 la ilustra en piedra. Los gobernantes liberales, en la reconstrucción urbana que se empequeñece frente a la realizada en París por Napoleón III, intentaron proyectar su raza en una historia, en un linaje con edificios grandiosos inspirados por un pasado gótico, renacentista o barroco que no les era propio<sup>4</sup>.

Con esto nos introducimos en el problema de la crisis del liberalismo Vienés, la crisis de una ideología que se basaba en la idea del Progreso, en la fe en que la Monarquía Constitucional sustituiría al absolutismo despótico, que el centralismo parlamentario sustituiría al federalismo aristocrático y que la ciencia reemplazaría a la religión, una fe que sostuvo durante lustros a los liberales austríacos y que condujo, más bien, a desencadenar fuerzas que los liberales no podían controlar.

Durante el último cuarto del siglo XIX el programa que los liberales habían elaborado contra la aristocracia provocó el estallido de los de abajo, de las clases bajas. Los liberales lograron liberar las energías políticas de las masas, pero contra sí mismos y no contra sus antiguos enemigos. Los liberales alemanes habían pensado que ellos deberían educar a las poblaciones halógenas del Imperio. Un político alemán, J. N. Berger, decía en 1861 que los alemanes no debían esforzarse por la hegemonía política sino por la hegemonía cultural de los pueblos de Austria. Obviamente, ellos pensaban que la cultura alemana era superior a la cultura de los otros pueblos, porque ningún otro pueblo podía presentar un poeta como Goethe, un compositor como Mozart o Beethoven; en todos los campos de la cultura era la alemana superior a la checa, a la eslovaca, a la húngara, o la ucraniana, etc.



Mapa circular de la ciudad de Viena 1860.

Pero cuando los liberales intentaron esta germanización lo que lograron fue despertar el nacionalismo de los otros pueblos. Así surgió, por ejemplo, un movimiento llamado de “los jóvenes checos”, un movimiento enfáticamente antigermano; y cuando los liberales moderaron su germanismo en beneficio del Estado Multinacional fueron tildados de traidores por la pequeña burguesía chauvinista que lideraron Lueger y von Schönerer. Resulta muy sintomático pensar, por ejemplo, que el archiduque Francisco Fernando asesinado el 28 de junio de 1914 (desencadenando con ello el proceso que conduciría al estallido de la Primera Guerra Mundial) era partidario de una monarquía tripartita, quería conceder a los checos un rey, haciendo de Praga también, como ya lo era Budapest, la capital de un reino, el reino de Moravia. Y sin embargo, este heredero de la corona sería asesinado por una organización de nacionalistas serbios -la Mano Negra- que no aceptaban esa fórmula.

De una parte, nos encontramos entonces con un nacionalismo antigermánico en las poblaciones halógenas del imperio y, de otra, con un germanismo antisemita exacerbado en los sectores bajos y medios de Viena y de la provincia, que es canalizado por dos demagogos, Lueger y von Schönerer. Finalmente, un catolicismo que el liberalismo había desbancado de escuelas y tribunales y que ahora regresaba como ideología del campesino y del artesano que identificaba el liberalismo con el judaísmo. Como dice Schorske, el fracaso del liberalismo dejó al judío como víctima y la respuesta más persuasiva a la victimización fue la huida a la tierra natal que propuso el Sionismo.

En este capítulo del ensayo de Schorske se habla de un “trío austríaco” porque se resume el caso de los ya mencionados agitadores antisemitas y de Theodor Herzl, un judío asimilado nacido en Budapest que siendo corresponsal en París del gran periódico liberal de Viena (*Neue Freie Presse*) fue testigo del proceso Dreyfus y de la gran campaña chauvinista que desencadenó la *Actión Française*, un movimiento precursor del fascismo en Francia, y por ello decidió que el judío tenía que buscar una patria en Palestina, organizando de esta manera el Sionismo y el Primer Congreso Sionista Internacional.

Pero la crisis del liberalismo se ve acompañada, además, del surgimiento de la clase trabajadora. En 1888 el médico judío Víctor Adler, que característicamente había sido primero un gran entusiasta pangermano, un gran devoto de Wagner y de la ideología Wagneriana, reconoció la necesidad de organizar a los obreros, a los emigrantes que desempeñaban el papel más bajo en la ciudad de Viena, y ya en 1888 ese partido obrero, la Social-Democracia, se independiza del liberalismo, en cuyo seno se habían iniciado políticamente tanto Adler como von Schönerer y Lueger. En realidad, con la elección de éste como alcalde de Viena en 1897 termina ese período en la historia de la ciudad. El Emperador se había opuesto en dos ocasiones a ratificar su nombramiento, pero finalmente tuvo que aceptarlo.

Y de esta manera, para terminar tenemos que referirnos un poco a Francisco José, el Emperador de Opereta, el monarca de una circunstancia fantasmagórica en esa Viena finisecular, sobre el cual escribiera

Robert Musil que de su propia existencia los más jóvenes entre sus súbditos dudaban. En la gran novela *El Hombre sin Propiedades* -o como se ha traducido en la edición española, *El Hombre sin Atributos*- decía Musil que “el Emperador y rey de Kakania era un anciano caballero legendario”.

Desde entonces, se han escrito muchos libros sobre él y se sabe exactamente lo que hizo, impidió o dejó de hacer; sin embargo, en la última década de su vida y de la vida de Kakania a los jóvenes que estaban familiarizados y al corriente del estado de las artes y las ciencias les sorprendía sin duda de si existiera realmente. El número de retratos suyos que se veían era al menos tan grande como el número de habitantes de sus territorios; el día de sus cumpleaños se comía y se bebía mucho, como en el del Salvador, en los montes flameaban las fogatas y se oía la voz de millones de personas que juraban que lo amaban como a un padre; por último, el himno que resonaba en su honor era la única composición poética y musical

de la que todo kakanio sabía al menos una línea, pero esta popularidad y publicidad eran tan extremadamente convincentes que hubiera podido fácilmente darse el caso de que la creencia en su existencia fuera más o menos como la visión de ciertas estrellas que dejaron de existir miles de años antes.

Otro gran escritor vienes de comienzos del siglo, Hermann Broch, conocido por su *Muerte de Virgilio*, afirmaba en un ensayo intitulado *Hugo von Hoffmannstahl y su época*, que Hanna Arendt publicó apenas en 1955, que si Guillermo I se titulaba a sí mismo el primer soldado del Imperio, si Eduardo VII, el hijo de la reina Victoria, podría ser considerado el primer caballero de Europa, Francisco José I era “el monarca abstracto como tal”. Y lo describe en los siguientes términos:

Ese era exactamente el efecto que producía sobre sus súbditos, tanto en los archiduques, como en la aristocracia y la clase media e incluso en los trabajadores. Él, un hombre de escaso calibre, un Habusburgo en el que



El Comité. En 1902, Sentados Freud, Sándor Ferenczi y Hanns Sachs. De pie Otto Rank, Karl Abraham, Max Eitingon y Ernest Jones.

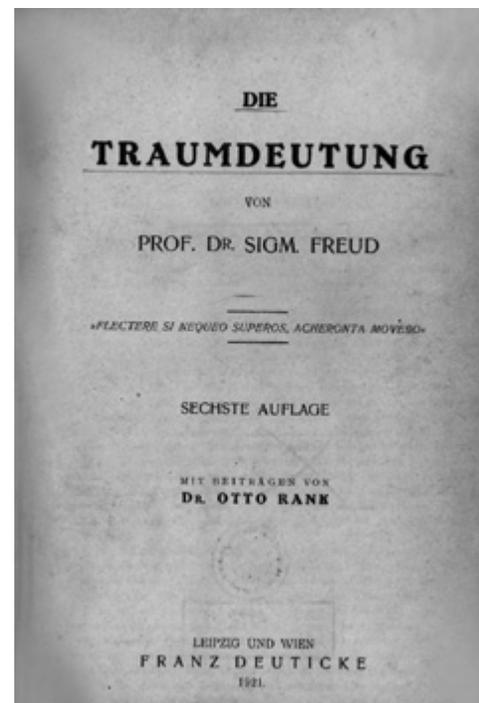
las características hereditarias de su raza no estaban intensamente marcadas, y de ahí un hombre con poco sentido del desarrollo político y social, pero también sin la facultad de ponerse en contacto inmediato con sus semejantes, por carecer del menor sentido del humor y en particular del ingenio de los Habsburgo; en resumen, un individuo más bien insignificante de pocas miras y pocos vuelos, era capaz sin embargo de alcanzar el epítome de la majestad, no porque llevara sobre sí un fardo de infortunio personal, casi tan pesado como en una tragedia griega ni tampoco porque esos infortunios pudieran despertar reverencia. La compasión reverencial está limitada a la escena, mientras que en la vida real la masa no es público y por tanto es ajena a toda compasión, sino porque había llegado a ser, acaso a causa de su propia debilidad, capaz de tomar sobre sí la imponente dignidad de la soledad absoluta, siendo todo lo contrario del Emperador de un pueblo... era, sin embargo, el Emperador, a los ojos del pueblo.

En efecto, la tragedia de Francisco José comienza por el fracaso de su matrimonio con la bella emperatriz Elizabeth, que desde un principio lo abandonó, y finalmente, fue apuñaleada por un anarquista en el lago de Ginebra; luego, por el fusilamiento de su hermano el archiduque Maximiliano en Querétaro por parte de Benito Juárez; y finalmente, por el suicidio de su hijo, el heredero de la Corona, Rodolfo de Habsburgo, que era probablemente una alternativa liberal al viejo monarca, pero se suicidó con su amante de diecisiete años en el castillo de Caza de Mayerling hacia la década del 80. Esta era la circunstancia muy dramática del Emperador de los Austriacos.

En el *Magazine Littéraire* del año 1986 dedicado a *Viena en la aurora del siglo xx* se dice de Francisco José, en el cabe-

zote del artículo que dedica el italiano Claudio Magris, un gran conocedor del Imperio austro-húngaro, el Emperador: “Un imperio viejo de miles de años lo aplasta. Francisco José deja desfilarse el fin de siglo sin comprender su extrema riqueza. Bonachón, indiferente y mediocre, es una momia del poder”.

Para terminar, leamos unos párrafos de la gran novela de Joseph Roth: *La Marcha de Radetzky*, porque en ninguna parte, ni siquiera en la de Musil, que alberga desde luego una profunda reflexión sobre esta circunstancia, se ha descrito de manera más dramática la decadencia del Imperio austro-húngaro. En esta novela se relata la vida de tres generaciones de militares austríacos, la familia von Trotta, muy fiel al Emperador. Hacia el final de la novela uno de sus miembros más jóvenes se encuentra de servicio en una zona periférica del Imperio y es visitado por su padre, siendo agasajados por un conde que les dice lo siguiente:



Me permití invitarles aquí, dijo Chojnicki, porque en el castillo nuevo seguramente hubiéramos sido interrumpidos y molestados de continuo. Allí, por así decirlo, mi puerta está siempre abierta a todo el mundo, y todos mis amigos pueden acudir cuando quieren. Por lo demás, aquí sólo trabajo. ¿Usted trabaja? -Preguntó el señor comisario.

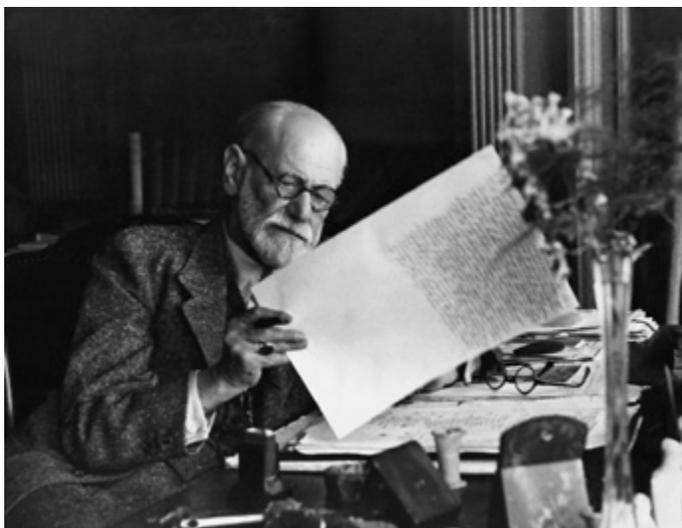
Sí -dijo Chojnicki-. Trabajo por placer, por así decirlo. No hago más que seguir la tradición de mis antepasados, y en realidad no me lo tomo tan a pecho como mi abuelo, por ejemplo. Los campesinos de esta región le tenían como un gran Mago, y quizá en el fondo lo fue. De mí también lo creen, pero no lo soy. Hasta ahora no me ha sido posible fabricar el más mínimo rastro de polvo.

¿Polvo? -preguntó el comisario- ¿Polvo, de qué? ¡De oro, naturalmente!, -dijo el conde como si se tratara de la cosa más comprensible del mundo.

-Prosiguió: Yo entiendo algo de química. Es un talento heredado en nuestra familia. Aquí, en estas paredes, como ustedes ven, tengo los más antiguos y modernos aparatos propios de esa ciencia.

El señor comisario vio seis hileras de estantes de madera en la pared. En los estantes había morteros, filtros de papel, envases de vidrio, como en las farmacias antiguas, extrañas redomas llenas de líquidos coloreados, lamparitas, mecheros de gas y tubos de vidrio.

Curioso, ¡muy curioso y extraño! -aseguró el señor de Trotta-. Y ni yo mismo sé con seguridad -prosiguió Chojnicki- si me lo tomo en serio o no. Llego a apasionarme... cuando acudo por las mañanas rebuscando en las recetas de mi abuelo, y al probarlas me río de mí mismo y me marchó. Y regreso



Sigmund Freud.

de nuevo y vuelvo a probar. Extraño, ¡muy extraño! -repitió el señor de Trotta.

No más extraño que todo lo demás que yo podría hacer observó el Conde-. ¿Debo ser ministro de Cultura e Instrucción Pública? Me fue ofrecido el puesto. O bien, ¿jefe de sección en el Ministerio del Interior? También me fue ofrecido. ¿He de marchar a la corte? Podría hacerlo, Francisco José me conoce...

El comisario apartó su silla unas dos pulgadas de la mesa. Cuando Chojnicki mencionaba por su nombre al Emperador, como si fuera uno de aquellos risibles diputados que desde la introducción del nuevo sistema de elecciones generales habían penetrado en el Parlamento, o bien, en el mejor de los casos, como si ya hubiera muerto y fuera una figura legendaria más en la historia patria, el comisario sentía una punzada en el corazón. Chojnicki se corrigió:

¡Su Majestad me conoce! -El comisario se acercó de nuevo a la mesa y preguntó: ¿Y por qué, con perdón..., considera tan vano servir a la patria como buscar una fórmula para hacer oro? ¡Porque la patria ya no existe! ¡No comprendo! -dijo el señor de Trotta. Ya imaginaba que no me comprendería -dijo

Chojnicki-. ¡Ninguno de nosotros vive ya! De nuevo se hizo el silencio, esta vez más angustioso y profundo. Habíase apagado el último resplandor del anochecer. A través de las delgadas hendiduras de las celosías hubiéranse podido ver algunas estrellas, de tener alguien interés en contemplarlas. El canto de los grillos, metálico y agudo, había suplido al más bronco y macizo de las ranas. De vez en cuando se oía la dura llamada del búho. El comisario, estupefacto, atontado, tanto por la fuerza del alcohol y del extraño ambiente que se respiraba en aquel lugar, como por los extraños decires del Conde, miró de reojo a su hijo, para convencerse de que por lo menos tenía a su alcance a una persona conocida y en quien podía confiar. ¡Pero ni Carlos José le parecía próximo y familiar! Quizá Chojnicki había dicho una verdad y ninguno de ellos se hallaba en realidad en aquel lugar ni en ningún otro. ¡Ni la patria, ni el comisario general, ni su hijo! Con gran esfuerzo, el señor de Trotta logró formular una nueva pregunta:

¡No comprendo! ¿Cómo puede no existir ya el Imperio? ¡Naturalmente que sí! -repuso Chojnicki- Tomado literalmente, existe aún. Todavía tenemos un ejército -miró el conde al teniente- y funcionarios -terminó, la vista puesta ahora en el señor de Trotta-. Pero se está descomponiendo ya mientras todavía vive su cuerpo. Se descompone, está ya descompuesto. Un anciano, consagrado a la muerte, en peligro ante cada resfriado, se mantiene en el viejo trono simplemente por el milagro de que todavía puede sentarse en él. ¿Por cuánto tiempo? ¿Cuánto durará? Los tiempos ya no nos protegen. Nuestra era desea crear Estados nacionales independientes. Ya no se cree en Dios. La nueva religión es el Nacionalismo. La gente ya no frecuenta las iglesias. Va a los Congresos Nacionales. La Monarquía, nuestra Monarquía, está basada en la devoción: en el convencimiento de que Dios escogió a los Habsburgo para

que reinaran sobre una multitud de pueblos cristianos. Nuestro Emperador es un hermano mundano del Papa, se intitula su Majestad Real e Imperial. Apostólica como ninguna en el mundo, y como ninguna otra de Europa, entregada y dependiente de la Gracia de Dios y de la fe de los pueblos en esa Gracia. El Emperador alemán continuará reinando aun cuando Dios le abandone, si es preciso, por la Gracia de su pueblo. El emperador de Austria y Hungría no debe ser abandonado por Dios. Pero, ¡Dios le ha abandonado!

El comisario se levantó. Nunca hubiera creído que existiera en el mundo un hombre capaz de afirmar que Dios había abandonado al Emperador. Sea como fuere, él, que toda la vida había dejado las cuestiones divinas a los teólogos, que había considerado la Iglesia, la Santa Misa, las ceremonias religiosas de la festividad oficial del Día de los Difuntos, al clero y al propio Señor como instituciones secundarias de la Monarquía, comprendió que aquellas palabras aclaraban de una vez aquella confusión en que le había sumido, de un tiempo a aquella parte, la muerte de Jacques. Ciertamente, ¡Dios había abandonado al anciano emperador! El comisario dio unos pasos, bajo sus pies, crujió el viejo entarimado. Se acercó a la ventana y por los resquicios de las cortinas observó la oscura noche. Todos los fenómenos de la Naturaleza, todos los acontecimientos de la vida diaria, adquirirían repentinamente un significado amenazador e incomprensible. Incomprensibles eran los cantos de los grillos, el parpadeo de las estrellas, el azul aterciopelado de la noche. Al comisario le era incomprensible su propio viaje a la frontera y la invitación del conde Chojnicki. Volvió a la mesa. Con una mano se acariciaba una patilla, como acostumbraba hacer cuando se hallaba algo indeciso. ¡Algo indeciso! ¡Tanto no lo había estado nunca en su vida!

Ante él, había un vaso lleno. Apuró su contenido de un solo trago. De manera que... -dijo- usted cree, usted cree que nosotros, nosotros... ...Estamos perdidos -añadió Chojnicki-. Estamos perdidos, usted y su hijo y yo. Nosotros somos los únicos seres de un mundo en el que Dios concede su gracia a los reyes y en el que aún hay locos que buscan oro, como yo. ¡Vea usted! ¡Escuche!

-Y Chojnicki se levantó, se acercó a la puerta, alargó la mano a un interruptor y en la gran araña resplandecieron las bujías-

¡Vea usted!-dijo Chojnicki-. Esta es la época de la electricidad, no de la alquimia. Y de la química también, ¿comprende? ¿Sabe lo que significa esta palabra: nitroglicerina? ¡Nitroglicerina, y no oro! En el castillo de Francisco José aún se encienden velas, ¿va comprendiendo? Seremos destruidos por la electricidad y la nitroglicerina. Y no tardará mucho, no tendremos que esperar demasiado.

Como complemento a lo anterior y para terminar, revisemos el texto que encabeza el Dossier sobre la Viena de comienzos del siglo del Magazine Litteraire de 1986 que ya he mencionado. Dice lo siguiente: *Nuestro siglo ha nacido ciertamente sobre los recortes de una decoración de opereta. Enmarcados por estucos y espejos rococó los burgueses de Viena se hunden en un último vals. Entonces, surgen los aguafiestas perturbadores. Schönberg hace resonar su música dodecafónica, Loos despoja las fachadas, Klimt pone al desnudo el cuerpo de la mujer, Freud da a luz el inconsciente sobre su diván, Musil estigmatiza a Kakanía y Kraus insulta a sus contemporáneos. Art Nouveau, joven Viena: la obsesión de la modernidad asedia el fin de un siglo y de*



Casa Sigmund Freud Viena.

*un imperio. Muchos de estos innovadores se suicidaron, eran demasiado jóvenes en un mundo demasiado viejo. Hoy en día parecen modelados para nuestro fin de siglo.*

## Notas

1. Referido por Peter Gay: *Freud, una Vida de Nuestro Tiempo*. Paidós, Barcelona, 1990. : 40
2. Ídem, op. Cit. : 44
3. BAREA, ISE. Viena, Leyenda y Realidad. Ediciones G. P., Barcelona, 1969: 290
4. SHORKSKE, Car J. Viena, Fin-de-Siècle. Ed. Gustavo Gilli, Barcelona, 1981. : 29

## Referencias Bibliográficas

- BAREA, Ilse, Viena, Leyenda y Realidad, G.P. Ediciones, Barcelona, 1969
- GAY, Peter, *Freud, una Vida de Nuestro Tiempo*, Paidós, Barcelona, 1990.
- SHORKSKE, Car J., Viena, Fin-de-Siècle. Ed. Gustavo Gilli, Barcelona, 1981.

figm. Freund

## El exilio y la muerte de Freud\*

*“Un intenso egoísmo nos protege contra la enfermedad; pero, al fin y al cabo, hemos de comenzar a amar para no enfermar, y enfermarnos en cuanto una prohibición interior o exterior nos impide amar”. (Sigmund Freud, 1914).*

Pudo haber acontecido alguna vez, por los años que antecedieron al atentado de Sarajevo, que al cruzar la Ringstrasse o al abandonar el severo edificio que albergaba tanto su departamento como su gabinete de trabajo y su consultorio en el centro de Viena, el profesor Sigmund Freud se hubiera topado con un individuo pobremente trajeado de aspecto siniestro. Pudo haber acontecido que en una mañana soleada del verano de 1911 o 1912 por ejemplo, mientras tomaba una taza de té en la baranda del café de la ópera, se le aproximara el mismo joven, o mientras paseaba por enfrente del elegante Hotel Sacher le hubiera salido al encuentro de improviso, para ofrecerle una postal con un motivo de la ciudad; el Burgtheater o la Michaelerplatz a la acuarela, o un dibujo a lápiz de la catedral de San Esteban, del palacio Auersperg, ubicado muy lejos de la entrada a la callejuela que lo conducía al *Obdachosenasylo* “dormitorio de hombres” (que abandonaban el lecho en la madrugada para que otros lo ocuparan) en donde se resguardaba al atardecer ese pobre individuo que con el

tiempo llegaría a ser en última instancia el responsable del exilio de Freud en la primavera del año 1938, un neurópata delirante nacido a finales de la penúltima década del siglo pasado en una pequeña aldea a las orillas del río Inn en la frontera con Alemania, que se había trasladado de Linz a la capital del imperio a finales de la primera década. Pues este malogrado artista, que con el estallido de la primera guerra había encontrado la ocasión para escapar a su vida miserable y errabunda alistándose en el ejército imperial alemán (y que al final de la contienda había servido como agente de inteligencia del mismo en el ambiente revolucionario de Munich durante los primeros meses de la postguerra), lideraría un movimiento nacionalista, contrarrevolucionario y anti-semita, llegando a ser nombrado algo más de nueve años después de su primer intento de putsch contra la república alemana canciller de la misma, el jefe del Estado.

Ya durante el año 32 se había iniciado la emigración de psicoanalistas, sobre todo hacia los Estados Unidos de Norteamé-

\* Versión íntegra del texto que publicó abreviado el *Magazin Dominical de El Espectador*, el 24 de septiembre de 1989



Palacio de la ópera de VienaBurgtheater 1900.

rica, porque después de la reunión de Hitler en enero con los magnates de la industria pesada alemana en el *Industrie-klub* de Düsseldorf, en la cual se aseguró su respaldo, la posibilidad de su ascenso al poder aumentó considerablemente. Por entonces los periódicos nazis atacaban violentamente a Freud, lo mismo que a Albert Einstein, que ya había emigrado y con quien intercambiaría en el verano de ese año unas cartas a propósito del “por qué de la guerra” mientras concluía las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*.

Con el nombramiento de Hitler el 29 de enero del 33 se inició la feroz dictadura que afectaría directamente el destino de Freud. Sus hijos se vieron obligados a abandonar Alemania con sus familias, todos los analistas judíos tuvieron que huir y en la misma Austria comenzó a temerse la propagación del nazismo. En una carta a Marie Bonaparte del 16 de marzo de 1933 le advertía Freud:

Tiene usted la fortuna de estar tan sumergida en su obra que no precisa enterarse de las cosas repugnantes a su alrededor. En nuestros círculos cunde la alarma. La gente teme que los excesos nacionalistas de Alemania puedan extenderse a nuestro pequeño país. Me han aconsejado huir a Suiza o a Francia. Eso es absurdo: no creo que aquí haya ningún peligro y, si lo hubiese, estoy firmemente decidido a esperarlo aquí. Si me han de matar, bien: es un tipo de muerte como cualquier otro. Pero probablemente esto sólo sea una vulgar bravata.

Apenas un mes y medio más tarde -el 10 de mayo- tendría lugar en Berlín la incineración de sus obras por parte de los estudiantes nazis y los miembros de las S.A, acto de barbarie precedido por una declaración solemne: “*Contra la sobrevaloración de la vida sexual, destructora del alma, y en nombre de la nobleza del espíritu humano, ofrezco a las llamas los escritos de un tal Sigmund Freud*”.

En Frankfurt, en donde apenas tres años

antes había recibido el premio Goethe, tuvo lugar un acto similar. El periódico vienés que informó al respecto agregaba un comentario editorial: “En *Poesía y verdad* (su autobiografía) Goethe se refiere a la primera quema de libros que presencié siendo joven, incluso en su ancianidad no podía dejar de temblar ante este recuerdo. Jamás hubiera imaginado que semejante muestra de barbarie se repitiese un siglo después de su muerte”. Freud comentó irónicamente: “¡Cuánto hemos progresado! En la Edad Media me hubieran quemado a mí; ahora se conforman con quemar mis libros”. No deja de ser dramática la observación de su discípulo y biógrafo, Ernst Jones: “No le tocó saber que aún este progreso era solamente ilusorio, ya que diez años más tarde estarían dispuestos a quemar su cuerpo”. De hecho, sus hermanas, a las que no pudo sacar de Viena, fueron asesinadas e incineradas en un campo de concentración durante la segunda guerra, en Auschwitz.

En junio la Sociedad Alemana de Psicoterapia fue puesta bajo el control de los nazis, a cargo de un primo del propio mariscal Goering que envió una circular a todos los miembros de la sociedad obligándolos a estudiar seriamente *Mi lucha* y tomarla como obra fundamental en la nueva orientación. Poco después renunció Kretschmer a su presidencia y fue reemplazado rápidamente por C. G. Jung, el psicoterapeuta suizo que había roto con Freud por los años que antecedieron al estallido de la primera guerra al no aceptar la teoría de la libido y la etiología sexual de las perturbaciones mentales y que ahora debía dirigir también el órgano oficial de la sociedad (la *Zentrablatt für Psychotherapie*), cuya función principal,

según Jones, consistía en “discriminar entre psicología aria y psicología judía y destacar la importancia de la primera”.

Freud, sin embargo, fue víctima, si se quiere, de una típica “racionalización” que se expresaba un poco en el anhelo de que Austria “fuese diferente” y pudiese resistir al embate de los nazis. En una carta de abril le escribía a Jones:

Viena, a despecho de los levantamientos, los desfiles, etc., está tranquila, según los diarios, y la vida aquí se desarrolla sin perturbación. Se puede afirmar con seguridad que el movimiento de Hitler se extenderá a Austria -ya está aquí, en realidad-, pero es muy poco probable que esto signifique el mismo peligro que en Alemania. Lo más probable es que sea frenado por la conjunción de las demás fuerzas de derecha, lo cual significa que la social democracia será reprimida. Esto no será demasiado agradable, y no podrá gustarnos a nosotros los judíos, pero todos pensamos aquí que las leyes de excepción contra los judíos están fuera de cuestión en Austria, a causa de las cláusulas contenidas en nuestro tratado de paz, que garantizan expresamente los derechos de las minorías, a diferencia del tratado de Versalles (para Alemania). Las persecuciones legales a los judíos aquí conducirían inmediatamente a que la Liga de las Naciones tomara medidas. En cuanto una unión de Austria con la Alemania -caso en el cual los judíos perderán inmediatamente todos sus derechos- es cosa que Francia y sus aliados no permitirían nunca. Austria, además, no es proclive a asumir la brutalidad de los alemanes. Así pues nos mantenemos en una relativa seguridad. De todos modos, estoy decidido a no moverme de mi lugar.

A comienzos de junio escribió a Marie Bonaparte:

Me es imposible escribir nada nuevo. No tengo humor, ni tema, ni público, y sí demasiadas preocupaciones. Usted misma describió la situación política exhaustivamente. Me parece que ni siquiera durante la guerra, las mentiras y los clichés fueron tan absolutamente desenfrenados. El mundo se está convirtiendo en una enorme prisión y Alemania en su peor celda... En cuanto a lo que ha de ocurrir en Austria, es sumamente difícil de prever... Puesto que yo mismo no tengo mucha energía vital, me parece que todo el mundo está condenado a la destrucción.

El 19 de febrero del 34 cinco días después de que estallase la guerra civil en Viena –el último intento de la social democracia por evitar el viraje hacia el fascismo. Le confiaba:

El futuro es imprevisible... si llegan los nazis trayendo consigo la misma violencia que en Alemania, habrá que irse.

Al día siguiente le escribió a su hijo Ernst que ya residía en Inglaterra: *El futuro es incierto: un fascismo austriaco o la svástica. En este último caso, tendremos que irnos.* En una carta del 25 de febrero a su gran amigo el escritor Arnold Zweig le decía:

Nuestra guerra civil distó mucho de ser agradable... Ahora, todo se ha calmado: uno diría que es la quietud de la tensión, como cuando se espera en un cuarto de hotel a que alguien arroje contra la pared la segunda bota. Las cosas no pueden seguir así. Debe ocurrir algo, sea la llegada de los nazis, sea que nuestro fascismo casero se disponga a actuar o, como algunos suponen, que Otto von Habsburg aparezca en escena... Está usted en lo cierto al pensar que queremos permanecer aquí resignadamente. Al fin de cuentas, ¿hacia dónde

dirigiría mi dependencia y mi impotencia física? Además, todas las tierras extranjeras son inhospitalarias. Sólo si llegara a dominar Viena un gobernante tipo Hitler me iría, naturalmente, sin importarme a dónde. Sólo puedo describir mi actitud hacia los dos partidos en contienda (el fascismo austriaco y la svástica) citando a Shakespeare: “una plaga en ambas casas”\*.

Tenía razón al plantear de esa manera la situación y aceptar como un mal menor el fascismo clerical austriaco.

Sin embargo, en julio del 34 los nazis asesinaron al canciller Dollfuss, lo que provocó una reacción de autonomía frente a Alemania y alimentó la esperanza de que el país conservaría cierta independencia, en la ilusión de contar aún con el apoyo de Mussolini. Freud se encontraba trabajando en la que sería su última gran obra: *Moisés y la religión monoteísta* cuyos primeros dos capítulos aparecería tres años más tarde en *Imago* con el título *Moisés, un egipcio*.

Pero no se sentía completamente seguro en relación con el asunto. En una carta a Arnold Zweig le decía: *yo mismo considero que este trabajo mío carece de una base bien sólida y no me gusta tanto.*

A Lou Andreas Salomé le haría en enero de 1935 una detallada descripción de su concepción sobre Moisés y el problema de la religión, que condensaba en una fórmula según la cual ésta no debería su fuerza a ninguna verdad entendida al pie de la letra sino a la “verdad histórica” que contiene. Y concluía la carta de varias páginas:

Ahora, Lou, ve usted que uno no puede



Auersperg

publicar esta fórmula, que me ha fascinado a mí, en la Austria de hoy, sin correr el riesgo de que las autoridades católicas prohíban oficialmente la práctica psicoanalítica. Y este catolicismo es el que nos protege del nazismo. Además, la base histórica de todo lo que se refiere a Moisés no es lo bastante sólida como para servir de base a mis puntos de vista, valiosísimos a mi juicio. De modo que me mantengo en silencio. Me basta con poder creer yo mismo en la solución que propongo al problema. Esta idea me ha perseguido toda la vida.

Pero lo que más temía era que la publicación de su libro le produjera dificultades con las autoridades de su país. En la misma carta a Zweig le decía:

Aquí estamos viviendo en una atmósfera de estricta fe católica. Se ha dicho que nuestra política es elaborada por un tal padre Schmidt, que es confidente del papa y, por desgracia, realiza también investigaciones sobre etnología y religión; en sus libros no oculta su aborrecimiento del psicoanálisis y especialmente de mi teoría totémica... Ahora bien, cabe esperar que una cosa que

yo publique atraerá cierta atracción y no dejará de llegar a manos de este padre, tan mal dispuesto hacía mí. En este caso corremos el riesgo de una proscripción total del psicoanálisis en Viena y el cese de todas las demás cosas que publicamos. Si el peligro fuera sólo para mí, poco me impresionaría, pero el privar a nuestros miembros de aquí, en Viena, de su fuente de subsistencia es una responsabilidad demasiado grande.

No exageraba en cuanto a sus temores. Dos años más tarde, poco después de celebrarse su octogésimo aniversario (y el 13 de septiembre sus bodas de oro), le escribiría a Jones:

Nuestro ministro de Educación ha emitido un anuncio formal en el sentido de que la época de la labor científica que se realice al margen de ciertos supuestos previos -como era el caso en la era liberal- ha pasado ya; desde ahora en adelante, toda ciencia deberá trabajar al unísono con la Weltanschauung cristiano-germánica. Esto no deja de prometerme una buena diversión. ¡Ni más ni menos que en la querida Alemania!

Vale la pena transcribir la carta que recibiera desde Princenton el 21 de abril con motivo de su cumpleaños:

Me siento feliz de que a esta generación le haya tocado en suerte la oportunidad de expresar su respeto y su gratitud a usted, que es uno de sus más grandes maestros. Seguramente no fue fácil lograr que la gente profana, escéptica como es, haya llegado a hacerse al respecto un juicio independiente. Hasta hace poco, lo único que me era posible captar era la fuerza especulativa de sus concepciones, a la vez que la enorme influencia ejercida por la *Weltanschauung* de nuestra presente era, sin estar en condiciones de hacerme un juicio independiente acerca del grado de verdad que contenía. Pero hace muy poco tuve la oportunidad de oír acerca de algunas cosas no muy importantes en sí mismas, que a mi juicio descartan toda interpretación que no sea la que usted ofrece en su teoría de la represión. Me sentí encantado con haber dado con esas cosas, ya que siempre es encantador el ver que una grande y hermosa concepción concuerda con la realidad. Con mis más cordiales deseos y mi profundo respeto, suyo, A. Einstein.

Freud le respondería:

Realmente tengo que decirle cuán contento me siento al comprobar el cambio registrado en su opinión, o al menos el comienzo de un cambio. Siempre he sabido, por supuesto, que usted me “admiraba” por cortesía y creía muy poco en cualquier aspecto de mis doctrinas, si bien me he estado preguntando a menudo qué es lo que en realidad se puede admirar en ellas si no son verdaderas, es decir, si no contienen una gran parte de verdad. De paso, ¿no cree usted que yo hubiera sido tratado mejor sin mis doctrinas contuvieran un porcentaje mayor de error y



Lou Andreas Salome.

de extravagancias? Yo le llevo a usted tantos años que puedo permitirme la esperanza de contarle entre mis “partidarios” cuando usted haya alcanzado mi edad. Como yo no podré enterarme de ello, estoy saboreando ya esa satisfacción. Usted sabe lo que ahora está pasando por mi mente: “un presentimiento de tal felicidad disfruto ya, etc.””

También fue visitado por Thomas Mann, que el 8 de mayo había pronunciado una conferencia con el título “Freud y el porvenir” en la Sociedad Académica de Psicología Médica, que repitió en diferentes lugares cinco o seis veces durante el mismo mes y el domingo 14 de junio leyó ante el propio Freud, entregándole además una declaración firmada por 191 artistas y escritores que encabezaban, además de él mismo, Romain Rolland -a quien Freud estimaba sobremanera y que desde hacía varios años era uno de sus corresponsales-, Jules Romains, H.G. Wells, Virginia Woolf y Stefan Zweig, que firmaban entre otros Hermann Broch, Alfred

Döblin, Knut Hamsun, Hermann Hesse, Aldous Huxley, Else Lasker-Schüler, André Maurois, Robert Musil, Bruno Walter, Franz Werfel, Thornton Wilder, James Joyce, André Gide, Salvador Dalí, Pablo Picasso, Paul Klee...

En dicha conferencia afirmaba Mann estar absolutamente convencido de que alguna vez se reconocería en la obra de Freud “uno de los sillares más importantes que ha sido aportados a una nueva antropología que hoy se está formando de múltiples maneras y, con ello, al cimiento del porvenir, a la casa de una humanidad más inteligente y más libre”, considerando que éste sería honrado como “el precursor de un humanismo del porvenir que nosotros presentimos y que habrá de atravesar por muchas cosas de las que nada supieron los humanismos anteriores, un humanismo que mantendrá con las fuerzas del inframundo, de los inconscientes, del ‘ello’, unas relaciones más atrevidas, más libres y serenas, más maduras artísticamente, de las que pudo mantener una humanidad como la actual, acusada por la angustia neurótica y por el odio nacido de ella”. Y concluía: “No carece de sentido el pensamiento de que la liquidación de la gran angustia y del gran odio, su superación por el establecimiento de una relación irónico-artística y, sin embargo, no carente necesariamente de piedad, con lo inconsciente, pueda alguna vez ser tratado como el efecto terapéutico de esa ciencia para la humanidad”.

Pero además de las preocupaciones de carácter político, tuvo, que enfrentar el proceso de su enfermedad, sometiéndose durante el mes de julio a dos intervenciones quirúrgicas particularmente doloro-

sas, durante las cuales se encontró, ahora sin dar lugar a la menor duda, tejido canceroso: el tumor que se había descubierto en abril de 1923 descubrió su carácter maligno. Comenta Jones: “Durante los últimos cinco años los médicos habían estado evitando ese desenlace mediante la extirpación de tejidos precancerosos, pero de ahora en adelante ya sabían que estaban frente a frente con el enemigo y que había que estar dispuestos a que se reprodujeran constantemente recurrencias de formaciones malignas”.

A finales de año volvió a presentarse otra crisis cuando su hija Anna detectó otra zona sospechosa que su médico de entonces -el doctor Pichier- pensó equivocadamente era carcinomatosa. El 12 de diciembre fue sometido a una cauterización particularmente dolorosa. Fue la única oportunidad en que Freud, para sorpresa de su médico exclamó: ¡Ya no puedo soportar más!

En enero de 1937 falleció Jo-Fi, la perrita de Freud, con la que se había encariñado mucho durante los últimos siete años. Apenas un mes antes le había escrito una preciosa carta a su amiga la princesa Marie Bonaparte, que como él era también amante de los animales y acababa de perder a superrito Topsy. La carta de Freud lo muestra en toda su humanidad:

Acaban de llegarme la tarjeta postal y el manuscrito del libro de Topsy que usted me envía desde Atenas. El libro me enamora; es conmovedoramente real y cierto. No es, por supuesto, un trabajo analítico, pero la búsqueda que el analista hace de la verdad y el conocimiento puede percibirse muy bien detrás de esta creación. Realmente

proporciona las razones por las cuales uno puede amar con tan extraña profundidad a un animal Topsy o Jo-Fi: su afecto, desprovisto de toda ambivalencia, la simplicidad de su vida; libre de todos los conflictos casi insoportables de la civilización, la belleza de una existencia completa en sí misma. Y a pesar de la extraña naturaleza de su desarrollo orgánico, un sentimiento de íntima relación -un sentido innegable del pertenecerse mutuamente- existe entre nosotros. Mientras acariciaba a Jo-Fi me he sorprendido a veces entonando en voz baja una melodía que, aún siendo yo completamente antimusical, pude reconocer como el aria de Don Giovanni: “Un lazo de amistad nos une, etc.”.

Al mes siguiente perdió a una gran amiga: Lou Andreas Salomé, la extraordinaria mujer que había sido su alumna desde comienzos de la segunda década del siglo, a quien admiraba profundamente y seguramente llegó a amar. El obituario de Freud, publicado en el *International Journal of Psychoanalysis* lo manifestaba con profunda emoción y sinceridad.

Pero la situación política, que empeoraba de día en día, continuaba siendo lo más preocupante. En una carta de marzo a Jones le decía:

*La situación política comienza a hacerse cada día más sombría. Nadie detendrá probablemente la invasión nazi, con sus violentas consecuencias para el psicoanálisis y para todo lo demás. Mi única esperanza es que yo no llegue a vivir lo suficiente como para verlo.* En efecto, un año más tarde, el 11 de marzo exactamente, los alemanes entraban en Viena.

Cuando días después recibió Freud la

visita de las S.A. Se produjo una situación embarazosa cuando el grupo de jóvenes se disponía a extorsionar a la familia. La esposa de Freud había puesto sobre la mesa del comedor el dinero de que disponía en ese momento para los gatos de la casa, y Anna había abierto la caja de seguridad sacando de ella todo lo que contenía: 6.000 chelines austríacos, el equivalente a unas 300 libras esterlinas. Cuando los invasores se disponían a repartirse el botín apareció Freud, atraído por el alboroto. Jones comenta que éste tenía una manera de clavar la mirada y fruncir el entrecejo “que le envidiaría cualquiera de los profetas del Antiguo Testamento”, y que el efecto producido por su presencia terminó por desconcertar a los visitantes, quienes manifestaron que volverían otro día y se retiraron apresuradamente. Una semana más tarde la Gestapo realizó una visita de inspección con el propósito de buscar literatura antinazi, aunque no entraron en las habitaciones privadas de Freud. Se llevaron a Anna, que permaneció varias horas en sus instalaciones.

Resultaba impostergable la emigración. El 13 de marzo se reunió por última vez en Viena la comisión de la Sociedad Psicoanalítica y decidió que todo el que pudiera abandonar el país debería hacerlo y que la sede de la misma estaría donde se estableciese Freud, quien comentó: “Después de que Tito destruyó el templo de Jerusalén, el rabí Johanan Ben Saccai pidió permiso para abrir una escuela en Jabneh para estudiar la Torah. Nosotros vamos a hacer lo mismo. De todos modos, estamos acostumbrados por nuestra historia, por la tradición, y algunos de nosotros por nuestra experiencia personal...”.



Freud París 1938.

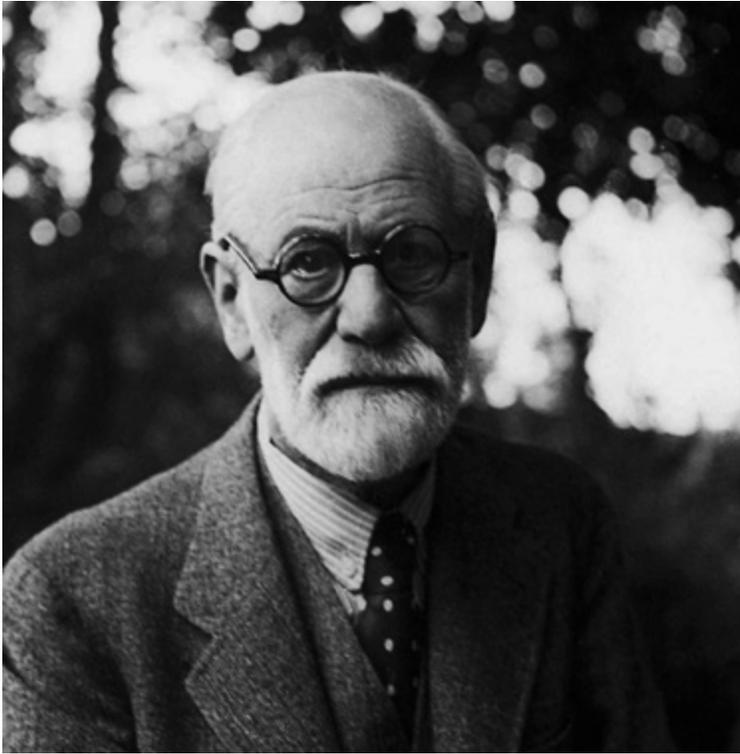
El 17 llegó desde París Marie Bonaparte, la sobrina bisnieta de Napoleón y esposa del príncipe Jorge de Grecia, que se había psicoanalizado con Freud desde el año 1925 convirtiéndose en su discípula y amiga, que ahora se mostraba tan solidaria. Ella sería la que lo recibiría en París el 5 de junio, junto con el embajador de los Estados Unidos: W.C. Bullit, un amigo personal del presidente Roosevelt, quien también prestó ayuda muy eficaz para facilitar la salida del maestro de Viena (un miembro de la delegación americana en esta ciudad acompañó a la familia Freud en el viaje en tren a París).

Tal vez valga la pena recordar una anécdota que muestra a cabalidad la personalidad, el coraje, el valor civil y moral de Sigmund Freud, y al mismo tiempo su insuperable sentido del humor.

Cuando, la víspera de su partida de Viena, fue visitado por la Gestapo, ésta le

presentó un documento que él debería firmar como condición para obtener la visa de salida. El documento decía: “Yo, profesor Freud, confirmo por medio de la presente que tras la anexión de Austria al Reich de Alemania he sido tratado por las autoridades alemanas y en particular por la Gestapo con todo el respeto y la consideración que merece mi reputación como científico; que he podido vivir y trabajar en completa libertad, así como proseguir mis actividades de todos los modos que lo he deseado; que recibí pleno apoyo de todos los que intervinieron en este respecto y que no tengo el más mínimo motivo de queja”. Cuando el comisario nazi le presentó el papel para que lo firmase, Freud le preguntó que si podía agregar por su cuenta una frase. Y escribió. “Me permito de todo corazón recomendar a la Gestapo a cualquier persona”.

Durante 79 años había vivido Freud, desde que su familia salió de Freiberg (la



aldea de Moravia, hoy Checoslovaquia, en donde nació en 1856) en Viena. En su biografía había relatado que sus antepasados por vía paterna vivieron durante mucho tiempo en Colonia, emigrando en el siglo XIV o XV hacia el oriente, como víctimas de las persecuciones de entonces en el Rin, y que regresaron luego, a comienzos del siglo XIX, a través de Lituania y Galitzia, para establecerse en Austria. Ahora Freud y su familia debían partir, cruzando el Rin hacia el occidente para luego radicarse en Londres.

No deja de sorprender un detalle del inconsciente de Freud. Le contó a su hijo que durante el viaje nocturno de París a Londres, en el tren o en el ferryboat que atravesaba el Canal de la Mancha, soñó que estaba desembarcado en Pevensey, el puerto en que había desembarcado Guillermo el Conquistador en el año 1066, quien tras la batalla de Hastings ese mismo año establecería allí su dominio.

Como comenta Jones, “no era esto lo que correspondía a un refugiado deprimido, y en realidad era una promesa de los honores casi reales con que fue recibido en Inglaterra”.

Sin embargo, el proceso de la enfermedad cuyas primeras manifestaciones habían sido detectadas 16 años antes y que hizo necesarias 33 intervenciones quirúrgicas a lo largo del tiempo, algunas de ellas extremadamente dolorosas, se aceleró implacablemente.

A mediados de agosto se detectó una nueva formación maligna en la propia cicatriz de la última intervención, que obligó al traslado del paciente a una clínica quirúrgica, en donde lo afeitaron para poder abrir la mejilla y lograr un acceso más funcional al paladar afectado. El mismo doctor Pichler, su médico de cabecera en Viena, vino en avión y llevó a cabo la operación que duró más de dos horas, el 8 de septiembre. En una carta del mes siguiente diría Freud que había sido la operación más seria que había padecido desde la primera en el año 23. Aunque los médicos le aseguraron que se mejoraría en unas seis semanas, la verdad es que, como dice Jones, “nunca se recuperó plenamente de los efectos de esta seria operación y se fue debilitando cada vez más”.

A finales de ese mes de septiembre se instaló la familia en el que sería su último domicilio, en el número 20 de *Maresfield Gardens* en Hampstead, una bella casa con un amplio jardín en donde Freud acostumbraba a leer en una silla mecedora provista de un toldo para protegerse del sol. Todo su menaje, sus libros y antigüe-

dades, habían llegado intactos a Londres el 15 de agosto y fueron ubicados de manera similar a como se encontraban ubicados en Viena, de manera que el viejo no extrañara demasiado el ambiente de su gabinete de la Berggasse.

Cuando estaba en condiciones de recibir era visitado por personalidades tanto del país como del extranjero. Así por ejemplo, el 23 de junio de su último año de vida tres secretarios de la Royal Society, de la que había sido nombrado miembro tres años atrás, le trajeron el estatuto social de la misma para que lo firmara regalándole una producción del gran libro que contenía, entre otras, las firmas de Isaac Newton y Charles Darwin. El 19 de junio Stefan Zweig había traído a Salvador Dalí, quien realizó entonces uno de sus dos bocetos del maestro, afirmando que surrealistamente el cráneo de Freud evocaba un caracol. Al día siguiente le escribió éste a Zweig:

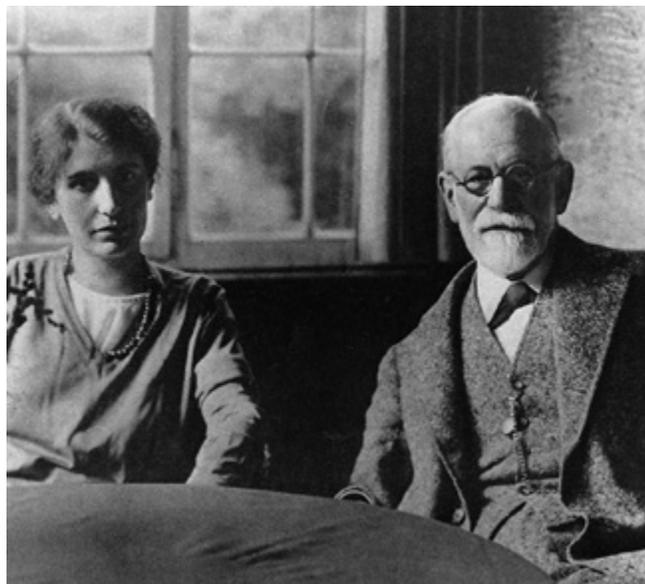
Realmente debo agradecerle que haya traído al visitante de ayer, porque hasta el momento yo me había inclinado a considerar a los surrealistas, que al parecer me han adoptado como su santo patrono, como locos rematados (digamos en un 95% , como ocurre con el alcohol). Este joven español con sus cándidos ojos fanáticos y su innegable maestría técnica ha cambiado mi valoración. Realmente sería muy interesante investigar analíticamente cómo llegó a crear ese cuadro.

Aunque tuvo períodos de mejoría durante los cuales volvía a manifestar su buen sentido del humor, el proceso de la enfermedad era inexorable. Por los días en que estalló la guerra, su mejilla se volvió gangrenosa y terminó por producirse una

perforación que comunicaba la cavidad oral con el exterior, lo que causó un ligero alivio del dolor y permitió aplicar más fácilmente el medicamento. Pero el olor fétido aumentó de tal manera, que fue necesario recubrir la cama del paciente con un mosquitero para evitar que se acercaran las moscas.

Freud alcanzó a experimentar uno de los primeros ataques aéreos a Londres, en preocupación del cual su cama fue trasladada a la parte más segura de la casa. Todavía poco antes de morir le hizo una observación llena de humor a su médic.

Tenía que ver con el libro que por entonces estaba leyendo, *La piel de zapa* de Balzac. Cuando lo terminó le dijo: “Este era el libro adecuado para que leyera, trata del encogimiento y la inanición”. Al día siguiente, 21 de septiembre, Freud le tomó la mano y le dijo: Mi querido Schur, seguramente recuerda nuestra primera conversación. Entonces prometió no abandonarme cuando llegara el momento. Ahora sólo queda la tortura, que no tiene sentido”.



Ante el asentimiento del médico suspiró aliviado, sostuvo su mano un buen rato y le dijo: Se lo agradezco... cuénteselo a Anna.

Agrega el doctor en su relato:

“Todo esto fue dicho sin sentimientos y con plena conciencia de la realidad”. Y a renglón seguido concluye: “Le informé a Ana sobre nuestra conversación, como Freud me había pedido. Cuando se repitieron los insoportables dolores, le administré dos centigramos de morfina. De inmediato sintió alivio y se sumió en un sueño pacífico. La expresión de dolor y sufrimiento había desaparecido. Después de doce horas repetí la dosis. Evidentemente Freud se encontraba tan cerca del fin de sus reservas que cayó en estado de coma y no volvió a despertar. Murió a las tres de la madrugada del 23 de septiembre de 1939”.

Los extractos de la correspondencia de Freud provienen de las siguientes fuentes:

\* “Romeo y Julieta”

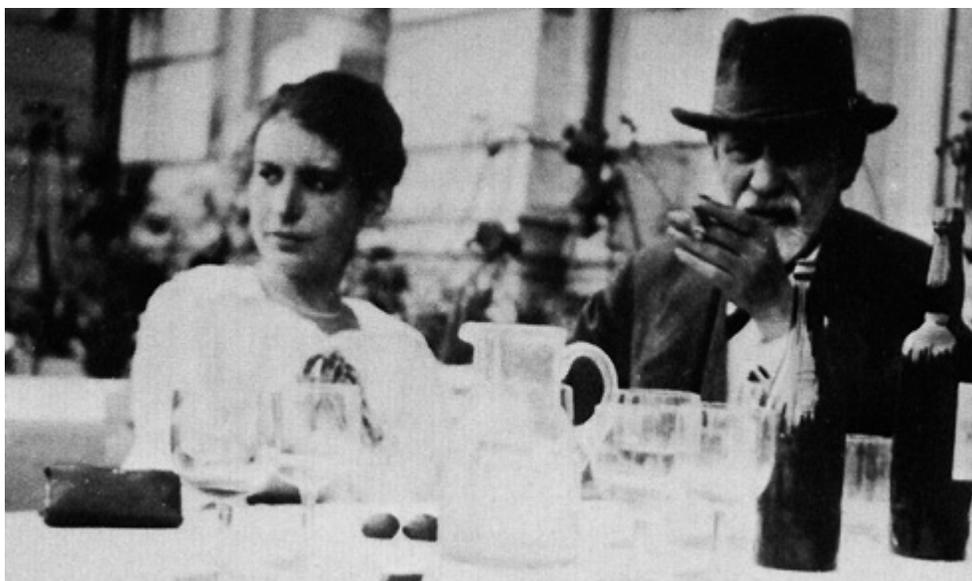
\*\* Alusión al “Fausto”, acto V

## Notas

1. Ernest Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud, Volumen III*. Traducción del doctor Mario Carliski. Biblioteca de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Editorial Nova, Buenos Aires, 1959. Existe también una traducción de la versión abreviada por L. Trilling y S. Marcus (Basic Books, N.Y. 1961) en Editorial Anagrama, Barcelona, 1970).
2. Max Schur, *Sigmund Freud, enfermedad y muerte en su vida y en su obra*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1980. Volumen II (edición original: New York, 1972). Se trata del testimonio valiosísimo de quien fuera el médico que atendió a Freud durante la última etapa de su enfermedad).
3. *Sigmund Freud, His Life in Picture and Words*. Edited by Ernest Freud, Lucie Freud and Ilse Grubbrich-Smitis. W.W. Northon, New York-Londres, 1985.

## Ana Freud: 1895-1982

### Sustituto y complemento de su padre\*



Sigmund Freuds y su hija Anna 1920.

En una carta fechada el 13 de febrero de 1930 y dirigida a su amigo el escritor Arnold Zweig, Freud, que por entonces ya padecía las dolorosas consecuencias de un cáncer en la garganta, le decía: "...El único punto luminoso en mi vida es el éxito que obtiene Ana en su trabajo". El 12 de septiembre del mismo año, día en que murió su madre, a los 92 años, escribió en su diario: "Nuevamente, como en Frankfurt, me reemplazó Ana. Difícilmente podría exagerarse lo que representa Ana para mí". Aludía a la ceremonia de otorgamiento del Premio Goethe de la ciudad, durante la cual su hija había leído, apenas tres semanas atrás, un artículo suyo en la casa del poeta.

Ana comenzó a asistir a los congresos internacionales de la Asociación Psicoanalítica a partir del sexto, que se reunió en La Haya en la primera semana de septiembre de 1920. En mayo de ese año su padre le había obsequiado un anillo, distinción de que fueron objeto por entonces tres mujeres más: Andreas Lou Salomé, que era su discípula, así como la princesa Marie Bonaparte, y la esposa de Ernst Jones. Se comprende el significado simbólico de tal alianza. En efecto, en su hija encontró Freud a su mejor colaboradora, una persona que con el tiempo llegó a ser además brillante teórica, terapeuta y didacta que supo prolongar la obra y enriquecerla con notables contribuciones.

\* Tomado de El Espectador, Magazín Dominical – Diciembre 19 de 1982.

Es interesante recordar, para dar solo un ejemplo, que un libro tan importante como la *Psicología de las masas y análisis del yo* sólo fue concluido cuando Ana trajo el manuscrito de Berlín, después que lo han leído Abraham y Eitington. Por la misma época Ana colaboraba desde Viena con la sección inglesa del “International Journal of Psychoanalysis”, una labor que la aproximó mucho más al asunto; aunque por entonces esto pareciera más o menos incidental, resultó en la realidad el anticipo de su futura carrera. El 31 de mayo de 1922 lee su trabajo sobre “*Fantasías de pegar y sueños diurnos*”, ante la Sociedad Psicoanalítica de Viena, que la acoge formalmente como miembro al mes siguiente. En el Congreso de Hamburgo, que tuvo lugar durante la primera semana de septiembre de 1925, el verdadero acontecimiento fue la noticia de que Freud había confiado a su hija la lectura de un trabajo que había elaborado expresamente para la ocasión y que en efecto produjo una viva impresión a los asistentes. Se trataba de su artículo “*Algunas consecuencias psicológicas de la diferenciación anatómica entre los sexos*”, que apareció en la *Zeitschrift* en octubre del mismo año. Al año siguiente remplazará a Eitington como secretaria de la Asociación; lee en el otoño de 1927, durante el Congreso de Innsbruck, el artículo de su padre sobre “*El humor*”.

Se podría decir que Ana, nacida el 3 de diciembre de 1895 en Viena como la menor de los seis hijos del creador del Psicoanálisis y su esposa Marta Bernays, es estrictamente contemporánea a esta ciencia, si se considera que unos meses antes este había publicado sus *Estudios*

*sobre la histeria*, resultado de la investigación conjunta realizada con el doctor Joseph Breuer. Como se sabe, el último lustro del siglo XIX fue particularmente fecundo en el trabajo de Freud, pues ya en 1900 publicó su *Interpretación de los sueños*, obra con la cual comienza a formular su teoría de la libido.



Ya se ha dicho que a partir de 1920 Ana se convirtió en la mejor colaboradora de su padre. También le sirvió como enfermera y estuvo a su lado después de las múltiples operaciones a que fue sometido en razón de su cáncer. Cuando los nazis invadieron Austria, Ana fue retenida por la Gestapo durante todo un día. Ernst Jones lo recuerda en su biografía: “Fue sin duda el día más negro de la vida de Freud.

La idea de que el ser que le era más caro en el mundo y también aquel que quien él dependía a tal punto, podía estar en peligro de sufrir torturas y deportación a un campo de concentración -como ocurría tan a menudo- era difícil de tolerar. Freud se pasó todo el día caminando de un lado para otro y fumando interminables series de cigarrillos para calmar su emoción. Cuando a las siete de la noche Ana volvió ya no era posible reprimirla. En el diario correspondiente a ese día, el 22 de marzo de 1938, sólo hay sin embargo una indicación lacónica: 'Ana en la Gestapo' ”.

Las gestiones de Marie Bonaparte (la sobrina de Napoleón que luego llevaría a cabo la primera edición de las obras completas de Freud) y las del presidente Roosevelt a través de su embajador en Viena, condujeron al traslado del viejo maestro, acompañado de su hija, a Londres, en donde moriría unos meses más tarde. Desde entonces y hasta el pasado 2 de octubre ella permaneció en esa ciudad. Sólo a finales de la década del sesenta volvió a Viena y estuvo presente en la inauguración de una estatua de su padre.

La obra más significativa de Ana había sido publicada con el patrocinio de la Asociación Psicoanalítica dos años antes de su expatriación con el título *El yo y los mecanismos de defensa*. En este trabajo

Ana contradecía la opinión según la cual el psicoanálisis se ocuparía exclusivamente del inconsciente; en realidad este tenía por objeto el Yo y sus perturbaciones, y la finalidad de la terapia consistía precisamente en su restablecimiento. Basta mencionar algunos de los mecanismos que analizó para comprender la novedad del trabajo: la negación en la fantasía, en la palabra y la actuación, la limitación del yo, la identificación con el agresor, el altruismo de los adolescentes. Si a esto se agregan los capítulos sobre “*El Yo y el Ello en la pubertad*” y “*La angustia instintual en la pubertad*”, con los que concluye, se puede reconocer su aporte al estudio de la socialización, en lo cual complementó notoriamente el pensamiento de su padre. Junto a esta obra que se puede considerar clásica, valdría la pena mencionar su *Introducción al psicoanálisis para educadores* (ambas publicadas en Español por Editorial Paidós en Buenos Aires) y el importante trabajo sobre *La agresión en relación con el desarrollo emocional normal y patológico* (Revista de Psicoanálisis, Buenos Aires, Asociación Psicoanalítica Argentina, Vol. VIII No.3) La indagación sobre el Yo ha tenido desde luego un notable desarrollo desde la obra pionera de Ana. Sería necesario mencionar los trabajos de Wilhelm Reich, en especial el *Análisis del Carácter*, los de Erick Erickson (*Infancia y sociedad, Adolescencia y Crisis*) y las investigaciones de Heinz Hartmann y Winnicott.

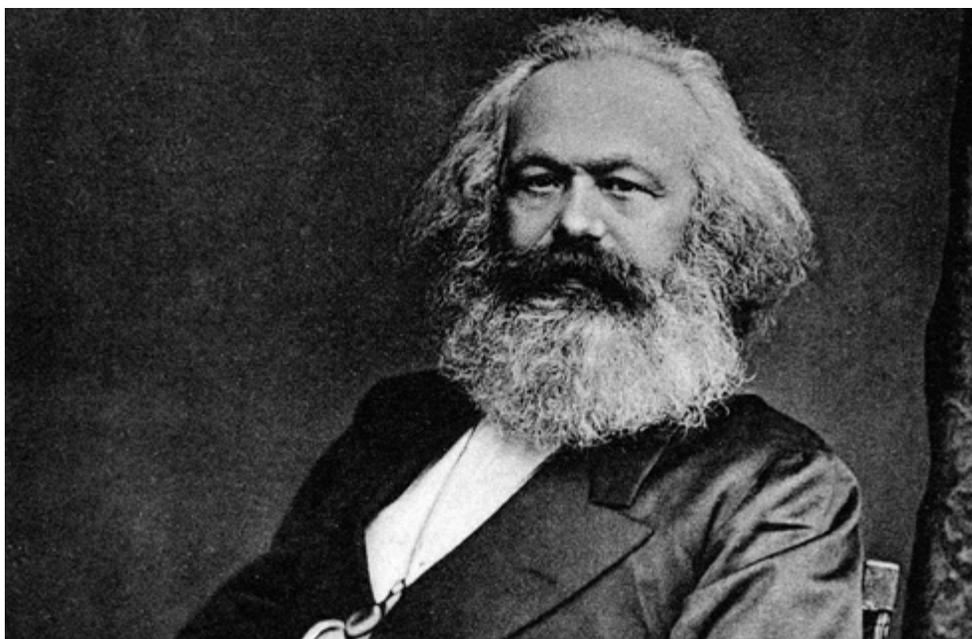




V. Filosofia e historia



## Contexto histórico del surgimiento del Manifiesto del Partido Comunista\*



Karl Marx

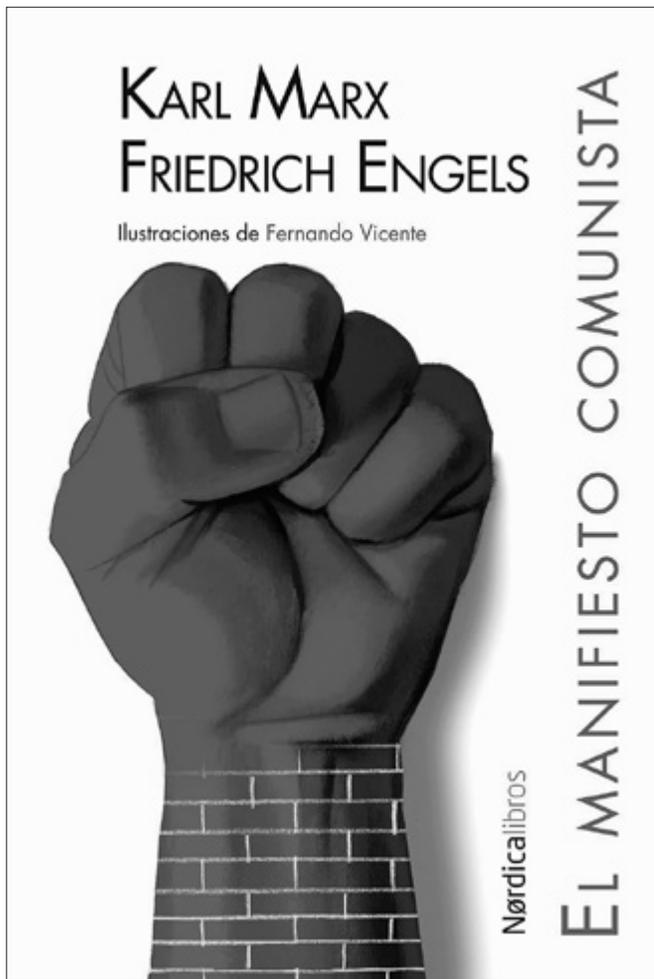
**E**n primer lugar, les agradezco por haberme invitado a iniciar este proceso conmemorativo, lo cual me resulta muy honroso. Vamos a proceder paulatinamente.

Quisiera en primer lugar concentrarme en los comienzos, en los orígenes. Concretamente: cómo surgió el *Manifiesto del Partido Comunista*, cuáles fueron los desarrollos que condujeron a este extraordinario texto, que es un clásico del pensamiento político de occidente. Inclusive haciendo abstracción de su connotación

partidaria, del compromiso ideológico y de clase de sus redactores, cualquier intelectual horado reconoce hoy en el *Manifiesto del Partido Comunista* una obra clásica del pensamiento; yo creo que es un pequeño tratado de sociología política, que alberga una genuina reflexión sobre el desarrollo de la historia en la modernidad.

Lo que quisiera simplemente es reconstruir ese proceso que se plasmó en el *Manifiesto del Partido Comunista*. Y para comenzar quisiera recordar, para ir de adelante hacia atrás, una carta, un do-

\* Conferencia en el aula máxima de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional, 26 de noviembre de 1997. Tomado de *Homenaje 150 años Manifiesto del Partido Comunista*. Edición Partido Comunista Colombiano. Bogotá. Alternativa Gráfica 1998.



cumento que La Liga de los comunistas envió desde Londres, el 26 de enero de 1848, a su comité regional de Bruselas, haciéndole un llamado muy enérgico al ciudadano Carlos Marx, a quien se le había encargado en el II Congreso de la Liga, que había tenido lugar unos meses atrás en Londres, la redacción de un manifiesto, que debía llevar a cabo conjuntamente con su camarada y amigo Federico Engels.

Es impresionante. En la presentación de mis traducciones de Marx he dicho que esa carta parece escrita por la mano de la historia, porque, como se ha repetido con mucha frecuencia, todavía estaba fresca la tinta en que se imprimió el *Manifiesto del*

*Partido Comunista* cuando los obreros de París salieron a la calle y dieron al traste con la monarquía burguesa de Luis Felipe de Orleans.

Ustedes saben que el año 1848 no sólo es históricamente relevante por la aparición de este documento de la emancipación de la clase trabajadora, sino precisamente porque en ese año ella se hizo presente en forma definitiva en el contexto de la lucha política.

Las revoluciones anteriores, la de julio de 1830, que instauró la monarquía burguesa de Luis Felipe, y la de 1789, habían sido revoluciones populares en el interior de las cuales el incipiente proletariado ciertamente había actuado: ya en el 89 el asalto a la Bastilla había sido sobre todo la tarea de los obreros del barrio de Saint Antoine, a cuya salida precisamente se encontraba ubicada la mazmorra tan odiada por las masas populares de la nación.

Pero en ese momento el proletariado propiamente tal, o sea el grupo de los obreros asalariados, constituía evidentemente una minoría en el interior de la sociedad francesa, compuesta por unos 23 millones de habitantes. Los historiadores oscilan en considerar que en el país podría haber entre unos trescientos a quinientos mil proletarios, o sea, obreros asalariados, en París particularmente ubicados en Saint Antoine, al lado de una gran mayoría de pequeños artesanos, quienes fueron los agentes protagónicos del episodio más radical de la revolución, entre el 10 de agosto del 92 y la caída de Robespierre en el otoño del 94. En esa revolución, como en la revolución de julio del 30, el proletariado todavía se confundía con

el pueblo, formaba parte de la protesta popular. En ambos casos la revolución fue dirigida por la burguesía, por el tercer estado. La burguesía del 89 fue la que tomó la dirección del proceso y, como lo dice Marx en un escrito de 1843 en el cual inicia su reflexión sobre el destino del proletariado -me refiero a la *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*- esa burguesía estaba entonces históricamente llamada a cumplir con tal papel protagónico. Lo mismo sucedió cuando a finales de los veinte la burguesía encabezó el proceso en contra del intento de Carlos X -el hermano menor de Luis XVI y suceso de Luis XVIII- por restaurar el absolutismo: esa fue la clase que llevó la dirección del proceso revolucionario en los tres días gloriosos de julio de 1830.

Resulta impresionante recordar como entonces, cuando un héroe de la primera hora de la revolución del 89, el marqués de Lafayette -a quien por entonces se llamaría “el héroe de dos mundos” por su honrosa participación en la revolución americana -llegó al *Hotel de Ville*- la alcaldía de París- un ujier le quiso señalar la entrada, la vía de acceso a las oficinas del establecimiento, y él le contestó con una sencilla grandeza: conozco el camino, ya he estado aquí antes. En efecto, cuarenta años atrás, mientras organizaba la Guardia Nacional, que proveyó a la revolución de un cuerpo armado, él había llegado a ese mismo lugar como uno de sus dirigentes más connotados.

Pero también sabemos que simultáneamente el banquero Laffitte ya había dicho: “Ahora gobernaremos los banqueros”. Estos, en efecto, en contra de las intenciones de Lamartine y del marqués

de Lafayette, que querían proclamar la República, impusieron a la familia de Orleáns -los primos del Rey, que ya habían desempeñado un papel muy importante en la revolución del 89- como nueva casa reinante.

A partir de julio de 1830 y durante 18 años, Luis Felipe de Orleáns, ese rey burgués que solía salir a pasear con su paraguas por los Campos Elíseos, va a favorecer el ascenso de la burguesía y con ello, por razones que van a explicar Marx y Engels en el Manifiesto, la formación del proletariado, esa clase que todavía en julio del 89 y del 30, como les decía, formaba parte del ala radical del pueblo y que ya en el 48 adquiere conciencia de clase, se sabe una clase especial, ya no sólo un sector del pueblo. No porque se separe de este, sino porque ya sabe que en su seno posee características sociales peculiares: para expresarlo con Georg Lukacs, es una clase que ya no sólo es “en sí” sino “para sí”, porque ha comenzado a adquirir conciencia de clase. Fueron los obreros de París -como lo describe muy bien Gustave Flaubert en *La Educación Sentimental*- los que en efecto comandaron la revolución del 48, que condujo al exilio no sólo a Luis Felipe de Orleáns sino al abanderado de la reacción europea, el príncipe de Metternich, cuando en marzo la revolución se trasladó a Viena, en donde también los incipientes proletarios austríacos participaron, junto con los estudiantes y la pequeña burguesía radical, en la revolución.

Por lo tanto, el año de 1848 señala una verdadera fisura en la historia, precisamente por la aparición del proletariado como una clase diferenciada, autoconciente, que

ya participará en el gabinete ministerial del gobierno provisional de Francia, una de cuyas primeras medidas oficiales fue invitar al ciudadano Carlos Marx -que había sido expulsado de París unos cuatro años atrás por el gobierno de Thiers, el gran historiador, y se había residenciado en Bruselas- para que regresara a París; porque ya era él, en plena juventud, una figura ampliamente reconocida por el movimiento de los trabajadores. Y por ello me parece muy importante destacar, si es válido eso de que el materialismo histórico es, como afirma Ernst Bloch, la “conciencia anticipativa” de la revolución proletaria, este tópico, este uso tópico o recurso retórico tan frecuente, cuando se dice que “todavía estaba fresca” la tinta con que se imprimió el Manifiesto, cuando los obreros de París salieron a las calles a mostrar su verdad, a mostrar que, en efecto, ese pensamiento desarrollado por dos intelectuales de extracción burguesa que desde mediados de los años cuarenta del siglo pasado se comprometieron con la causa de los trabajadores, era efectivamente el que correspondía al momento histórico, razón por la cual resulta igualmente válido el haber afirmado que esa nota que los obreros organizados en Londres le enviaron a finales de enero del 48 al ciudadano Carlos Marx -un poco “jalándole las orejas”, si se quiere, haciéndole el reclamo porque todavía no había redactado, como se había comprometido unos meses atrás, ese Manifiesto- parece haber sido escrita por la mano de la historia.

Tal nota, firmada por el cajista de imprenta Karl Schapper, el relojero Joseph Moll y el zapatero Heinrich Bauer, que luego y desde entonces serían amigos personales de Marx, decía lo siguiente:

“El Comité Central por la presente encarga al Comité Regional de Bruselas, comunique al ciudadano Marx que sí el Manifiesto del Partido Comunista de cuya redacción se encargó en el último Congreso no ha llegado a Londres antes del martes primero de febrero del año en curso se tomarán contra él las medidas consiguientes. En caso de que el ciudadano Marx no cumpliera su trabajo, el Comité Central pedirá la devolución inmediata de los documentos puestos a disposición de Marx”.

\*\*\*

Esto nos remite entonces a considerar los orígenes de la Liga de los Comunistas.

Me voy a limitar en esta ocasión a reconstruir algunos momentos del proceso, y espero concretar en mi intervención durante el seminario conmemorativo del año entrante las sucesivas determinaciones del concepto de proletariado en el desarrollo del pensamiento de Marx entre 1843 y 1848, porque me resulta evidente que a partir de la primera formulación sobre el proletariado, tal y como aparece consignada en los últimos párrafos del texto que ya he mencionado, la *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, que fue publicado conjuntamente con el ensayo *Sobre la Cuestión Judía* en los *Anuarios Franco-Alemanes* a finales de enero del 44, una formulación todavía impregnada por el impacto del pathos humanista de Feuerbach sobre el joven Marx, hasta las formulaciones del Manifiesto, año tras año va determinado Marx de una manera cada vez más precisa su concepción sobre el proletariado.

Se puede, en efecto, reconstruir cabalmente el proceso de maduración de Marx



Friedrich Engels 1880.

a través de textos como los “manuscritos parisinos” del 44 (sobre todo el comentario al final del primer manuscrito: “el trabajo enajenado”); *La Sagrada Familia*, escrita conjuntamente con Engels al año siguiente; las *Tesis sobre Feuerbach*, *La Ideología Alemana*. En particular en este último texto, sobre todo por la incorporación de un elemento fundamental, el carácter universal de la forma de existencia del proletariado, su relación con el mercado mundial -que ha universalizado la historia- y, finalmente, en el 48 ya la concreción política y, por lo tanto, el deslindamiento de los comunistas frente a los otros partidos que aspiraban con mayor o menor legitimidad (porque por entonces todavía no era claro cuál iba a ser el destino del movimiento de la emancipación de los trabajadores) a orientar a esta clase que ya empezaba a dar sus primeras grandes batallas en Inglaterra a través del movimiento cartista después del período anárquico de los luditas y en Francia a través de las sociedades secretas, tras las primera grandes huelgas a finales

de los años 30, después de la Comuna de Lyon en el 37, cuando durante tres días la ciudad estuvo en manos de los textiles. Por ejemplo. Entonces Marx y Engels ya son conscientes en el Manifiesto de que el comunismo, el incipiente partido al cual ellos han adherido el año anterior, tiene su especificidad frente a los otros movimientos de origen pequeño-burgués o artesanal.

La *Liga de los Comunistas* se formó en el año 1847 y su existencia se extendió hasta el año 1852. Provenía de una escisión de la *Liga de los Justos* que se fundó en 1836 y desapareció en 1847 y que, a su vez, había nacido en París en 1836 de una escisión y una reorganización de la *Liga de los Proscritos* o, como también se ha traducido, de la *Liga de los Desterrados* (*Bund der Geächteten*), la cual había sido fundada en 1834.

Es interesante considerar que esta *Liga de los Proscritos* por sus orígenes se remonta a las primeras organizaciones democráticas y republicanas de artesanos y emigrados alemanes en el extranjero, asociaciones en las que predominaban elementos de la clase media, los artesanos, los *Burschenschaftler*, es decir, los estudiantes organizados, que habían emergido como una fuerza política en Alemania a raíz de la guerra de liberación contra Napoleón y habían celebrado una especie de “consagración” con ocasión de la famosa fiesta del Wartburg en 1817, conmemorativa de la Reforma, y que aspiraban a realizar la unidad nacional y a desempeñar un papel en la conquista de ciertas libertades en dirección a la revolución democrático-burguesa, como ya se la acostumbra a llamar.

Esas primeras organizaciones eran por ejemplo la *Asociación Alemana de Apoyo a la Prensa Libre* y la *Asociación Patriótica Alemana*, fundadas en París en 1832, así como la *Sociedad Alemana de Londres* fundada en 1837, y la *Joven Alemania*, una sociedad secreta creada a comienzos de 1834 en Suiza con el impulso de Mazzini, el revolucionario italiano, dirigente de los “carbonarios”. Los miembros de estas sociedades eran generalmente escritores y periodistas que habían huido de Alemania ante la nueva censura de la prensa y como víctimas de las leyes contra los demagogos que se expidieron allí tras el atentado contra Kotzebue -un periodista reaccionario que al parecer también era agente secreto de la policía prusiana- lo que dio origen a esa política represiva durante el reinado de Federico Guillermo III; o también *Burschenschaftler*, estudiantes desclasados, que se convertían en artesanos o en obreros y habían huido de Alemania. Esa *Liga de los Proscritos* resultó de la convergencia de las primeras asociaciones de tipo radical-democrático y eso lo quiero resaltar, porque hay un momento en la historia -o en la prehistoria- de la *Liga de los Comunistas* en que claramente ya son proletarios, trabajadores, los que empiezan a dirigir el movimiento, mientras en su primera etapa son más bien sectores de la intelectualidad, de la prensa, estudiantes, los que lo dirigen.

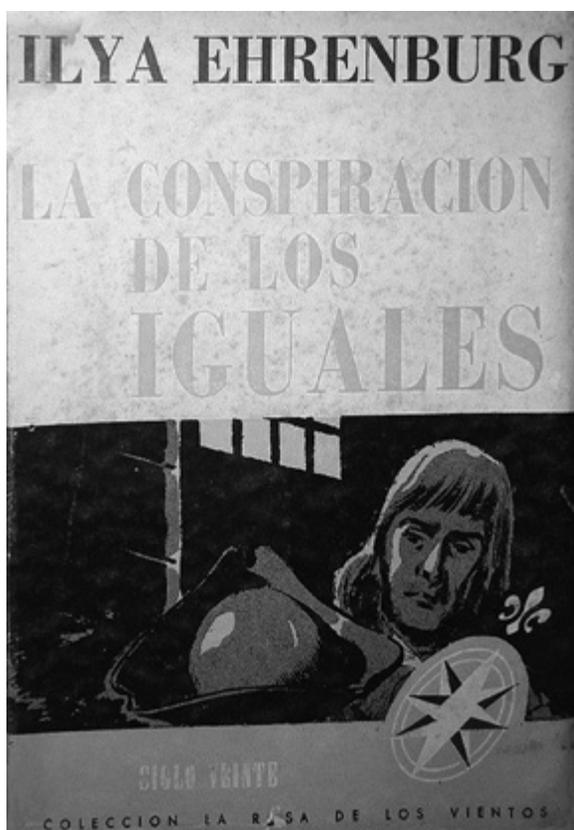
Me parece que esto también tiene alguna importancia para comprender la relación que se va a dar entre la revolución democrática y la revolución socialista, una problemática que sigue teniendo actualidad inclusive para evaluar el proceso de la revolución rusa de 1917, con todas sus implicaciones, aunque después en la

Unión Soviética, durante la hegemonía del stalinismo, el tema fue relegado al olvido. Sin embargo, el asunto vuelve a tener hoy su relevancia y se vincula con el concepto de “revolución permanente” que descansa en el pensamiento de Marx y también fuera formulado por León Trotsky.

La *Liga de los Proscritos* se reorganizó en París como *Liga de los Justos*, y con la actividad de esta última organización se hizo notar en el movimiento la influencia de los alemanes; pues aunque fue internacional desde sus orígenes, estos comenzaron a desempeñar un rol determinante en el movimiento obrero internacional.

De otra parte, hay que tener en cuenta que simultáneamente a estos eventos se estaba produciendo el desarrollo intelectual de Marx y de Engels, quienes hasta cierto punto en su juventud llevan vidas paralelas. Con la diferencia de los dos años que implica su año de nacimiento, Engels de alguna manera recorre los mismos escenarios de Marx, y así como este fue miembro del “*Club de los Doctores*” en 1837 cuando se trasladó a Berlín para continuar sus estudios de Derecho, Engels, que pasaría por Berlín unos dos o tres años más tarde, frecuentó el “*Círculo de los Libres*” (“*die Freien*”), que era algo así como un desarrollo a partir de aquel.

Pero lo que resulta digno de ser resaltado es que mientras en la *Joven Alemania* -una célula o logia muy parecida a la *Joven Italia* de Mazzini- todavía predominaban las reivindicaciones de carácter radical-democrático y romántico: la igualdad y la solidaridad entre los hombres y los pueblos, que también comparten los



proscritos, en la *Liga de los Justos* ya se plantea una reivindicación de carácter social, la igualdad o la “comunidad de bienes”, reivindicación que se remonta a la conspiración de Graco Babeuf y de Filippo Buonarroti a comienzos del período de Termidor, con el cual concluye la revolución francesa tras la caída de Robespierre y sus amigos: el movimiento llamado *Conspiración de los Iguales* (por lo demás maravillosamente recreada por un gran escritor soviético, Ilia Ehreburg, en una novela con ese título) la cual constituye sin lugar a dudas el nacimiento del movimiento comunista del siglo XIX.

Precisamente Buonarroti, el camarada de Babeuf -un descendiente plebeyo del gran escultor del Renacimiento, que le había conocido en la cárcel durante la revolución y sobreviviría luego, tras el fracaso del movimiento, a la matanza de

los conspiradores- escribirá un panfleto que se publicó en Bruselas en 1828 con el nombre de *Conspiration pour l'Égalité*, que ya expresa una reivindicación de tipo comunista, al recoger el pensamiento de su amigo sobre la necesidad de crear lo que este llamaba una “Comuna Nacional de Bienes” y de esta manera procurar el igualitarismo.

Nos encontramos pues con una transición que va desde formulaciones que todavía recogen el eco filantrópico del liberalismo y la Ilustración hacia las primeras manifestaciones de tipo protocomunista. La divisa de la *Liga de los Justos* era: “Todos los hombres son hermanos” y, dicho sea de paso, cuando esta se convirtió en *Liga de los Comunistas* se cambió, entre otras cosas porque Marx, que era bastante franco, diría que de cierta clase de individuos él en ningún caso quisiera ser hermano, y se impuso entonces la consigna “Proletarios de todos los países uníos”, con la cual concluye el Manifiesto y que se ha inscrito monumento funerario de Marx en el cementerio de Highgate en Londres.

Esta es la prehistoria de la *Liga de los Comunistas*.

Hay que tener también en cuenta que entre los miembros dirigentes de la autoridad central de París sobresalían los emigrados alemanes, como aquel tipógrafo, Karl Schapper, antiguo estudiante Burschenschaftler. Vale la pena insistir en esto, porque las asociaciones estudiantiles de Alemania, que hoy están completamente desprestigiadas por su carácter reaccionario en la segunda mitad del siglo XIX y naturalmente en nuestro siglo por su colaboración con el régimen nazi, en

la primera mitad del siglo XIX jugaron un papel progresista, porque reivindicaban las tareas de la revolución burguesa y de la unidad alemana, por lo cual muchos de los dirigentes de la *Liga de los Justos* y de la *Liga de los Comunistas* provenían del sector estudiantil que había participado en esta primera ofensiva revolucionaria y luego sufrieron un desclasamiento, no pudieron proseguir con sus estudios, un fenómeno que también se puede constatar durante la segunda mitad del siglo XIX en Rusia, la fusión de los estudiantes desclasados, de la “intelligentzia”, esos jóvenes que provenían de la clase media o de la pequeña nobleza y se vinculaban a los procesos revolucionarios. Karl Schapper, que había sido uno de esos antiguos estudiantes asociados y trabajaba como tipógrafo, fue uno de los dirigentes de la primera etapa. También se menciona a un Georg Weissenbach, sastre, y a un ebanista de Hamburgo llamado Karl Hoffmann, al lado del escritor German Mäurer.

A partir de 1838 ya figura como miembro de la autoridad central un sastre suizo llamado Wilhelm Weitling, a quien Marx elogiará muy sinceramente en un artículo en polémica con Arnold Ruge publicado a finales del año 44, aunque después también se decepcionara de él porque, como Proudhon, en su condición de autodidacta era muy limitado en su horizonte intelectual.

Marx lo admiró y lo respetó mucho en un primer momento. Este Wilhelm Weitling es propiamente el precursor de la conciencia de clase entre los obreros alemanes, o de lengua alemana, pues fue quien formulara en un pequeño folleto

publicado por entonces (1838) la idea de la comunidad de bienes. El folleto se intitulaba *La Humanidad tal y como es y tal como debería ser*, ya el título muestra muy claramente el carácter utópico, romántico, de un socialismo todavía muy impregnado por el anhelo hacia una recuperación del espíritu del cristianismo primitivo, un asunto al cual le doy mucha importancia, pues en este mismo recinto el año pasado, con ocasión del homenaje a Federico Engels en la conmemoración del centenario de su muerte, recordaba yo que en los dos últimos textos publicados por él antes de morir a mediados del 95 él aludía a la similitud entre el cristianismo primitivo y el movimiento de los trabajadores.

En ese pequeño manifiesto decía Weitling: “La comunidad de los bienes es el medio de salvar a la humanidad, ella transforma por así decirlo la tierra en un paraíso”. Ustedes saben que por esta misma época ya comenzaba a escribir Proudhon (“La propiedad es un robo”); que ya se había escrito el *Viaje a Icaria* de Etienne Cabet y, desde luego, que los discípulos de Saint-Simon, y un industrial inglés: Robert Owen, que dirigía un periódico en el cual colaborarían Marx y Engels más adelante, estaban formulando la idea de un socialismo humanitarista. Weitling publicó en 1842 una versión ampliada de su primer folleto con el título *Garantías de la armonía y de la libertad* y vale la pena recordar la opinión de Heinrich Heine, el gran poeta alemán (quien, entre otras cosas introdujo a Marx en el otoño del 43 en las reuniones de las sociedades secretas de los obreros franceses en las que se estaba organizando el proletariado a cinco años del asalto al 48) quien decía

que esos escritos de Weitling fueron durante mucho tiempo “el catecismo de los comunistas alemanes”. De manera que durante la primera etapa de su desarrollo la conciencia de clase de los comunistas alemanes estaba impregnada por esa vaga ideología humanitarista, seguramente todavía muy marcada por la tradición protestante y por el anhelo del retorno al espíritu del cristianismo primitivo.

Después de que en la primavera de 1839 fracasara el levantamiento de tipo neobabuvista que estas organizaciones intentaron bajo la dirección de Armand Barbés y de un discípulo de Buonarroti -Auguste Blanqui, quien será el arquetipo del revolucionario francés hasta su muerte en los años 80, un individuo que pasó más de 30 años en la cárcel y representa el nexo entre el movimiento del 94 y el nuevo movimiento revolucionario a través de Buonarroti- Karl Schapper, a quien ya he mencionado, fue detenido, y se confiscaron los documentos de la Liga, que luego continuó bajo la dirección de Weitling. Entonces Schapper se trasladó a Londres, en donde, en compañía del relojero Joseph Moll se puso a trabajar en la reorganización del movimiento: ya en 1841 dirige la *Sociedad Democrática* después de haber fundado una *Sociedad de Instrucción Obrera Alemana*.

Quisiera detenerme a considerar expresamente esto último porque me parece muy significativo, y en particular muy característico del comportamiento de los dirigentes obreros alemanes, porque inclusive los primeros seguidores de Marx en la segunda mitad del siglo XIX van a iniciar su actividad revolucionaria en clubes de instrucción para los obreros.

August Bebel y Wilhelm Liebknecht, en efecto, fundan en Sajonia clubes de instrucción para los trabajadores, inspirados por una gran vocación pedagógica, un asunto que según mi parecer mucho tiene que ver con la tradición de la reforma protestante del siglo XVI, el deseo de elevar el nivel cultural de los trabajadores, de darles a entender la importancia de la



Wilhelm Weitling.

educación, que se hicieran a una cultura, que adquirieran instrumentos de emancipación también a través del intelecto. Y quisiera insistir mucho en esto no sólo por mi condición de profesor universitario, por ser esta mi tarea, sino porque en nuestro medio a veces se ha olvidado lo decisivo que resulta todo ello; por lo cual también quisiera recordar la manera como a lo largo de su vida de revolucionario el Comandante Ernesto Guevara siempre estuvo al pie de un tablero y de

una tiza, tanto en la Sierra Maestra como en el Congo y en Bolivia, enseñándoles a sus subordinados: cuando él se enteró de que sus asistentes en la Sierra Maestra no sabían leer y escribir se mesó los cabellos y empezó él mismo a alfabetizarlos.

Después de que Weitling se trasladó a Suiza en la primavera del 41, las comunas parisinas fueron dirigidas por Weissenbach, a quien ya he mencionado, por el escritor Mäurer, de Hamburgo, y un zapatero llamado Heinrich Bauer, a los cuales se unieron en el 41 un médico originario de Danzig llamado Hermann Ewerbeck, mientras que Bauer, expulsado en el 42, pasó a Londres: fue en la gran ciudad en donde estos emigrados alemanes empezaron a evolucionar en dirección a la *Liga de los Comunistas*.

La *Liga de los Justos*, que se traslada a Londres, y la *Sociedad de Instrucción* que fundan los dirigentes alemanes, ya establecen relaciones permanentes con el movimiento cartista, el movimiento en el cual los trabajadores ingleses se organizan políticamente. Ustedes saben que durante la primera etapa de su protesta en los últimos decenios del siglo XVIII, el movimiento había actuado en forma anarquista-medieval, un anarquismo premoderno que inclusive tendía a la destrucción de las máquinas: el movimiento luddita, llamado así por el nombre de su dirigente: John Ludd, aunque ya en los primeros decenios del siglo XIX y después de una masacre en Londres dirigida por el duque de Wellington, el vencedor de Napoleón, los obreros se dieron cuenta de que no se trataba de destruir las máquinas sino de organizarse políticamente, dando origen al movimiento cartista. Entonces

fueron estos cartistas, obreros ingleses que ya estaban organizados alrededor de Owen y de su periódico -*The New Moral World*, el nuevo mundo moral- los que crearon el ambiente en cuyo interior se formó la *Liga de los Comunistas*, a la cual ingresaron Marx y Engels a mediados del año 47.

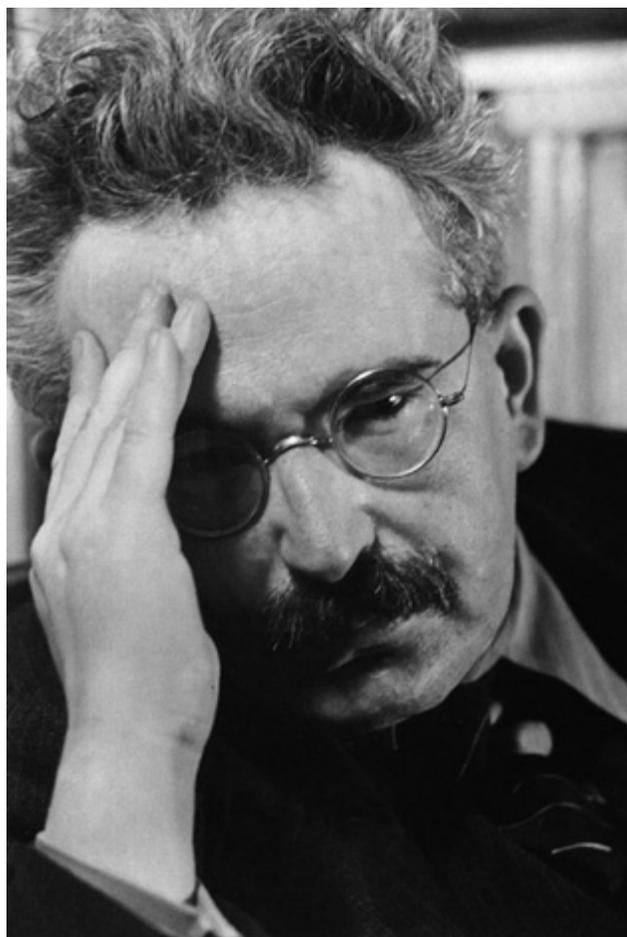
Engels, quien había sido enviado por su padre en el año 42 a gerenciar una hilandería de la cual él era copropietario en Manchester, al llegar a la ciudad comenzó a interesarse por la situación de la clase trabajadora -además estableció relaciones amorosas con una obrera irlandesa que fue su compañera durante 20 años de su vida- y empezó a redactar en el 44 un texto que todavía hoy podemos leer como un clásico sobre el asunto de la sociología del trabajo, su informe intitulado *La situación de las clases trabajadoras en Inglaterra*. Engels, que provenía de la alta burguesía de Barmen, en el valle del río Wupper, descubrió desde muy joven a la clase trabajadora, al proletariado, y se vinculó a su destino. El conoció a Marx muy circunstancialmente cuando este ocupaba la jefatura de redacción de la Gaceta del Rhin, pero luego lo visitó en París y fue a partir de este segundo encuentro, en el invierno del 43 y luego, durante una estancia suya de varias semanas en el verano del 44, que se formó esa amistad que duraría hasta la muerte de Marx en el 83. Me parece que la amistad viril de estos dos camaradas es uno de los ejemplos más extraordinarios de colaboración de la historia. Por un parte, por la ayuda material que le prestó Engels a Marx, y por otra, por la convergencia de sus puntos de vista en su lucha a favor de la causa del proletariado.

## Sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamín\*

**E**n un ensayo intitulado *Praesentia Praeteritorum*, consagrado, como se lo dice en el subtítulo, al “concepto de historia” de Walter Benjamin, Hermann Schwepenhauser -el coeditor de sus *Obras completas*- comienza por contrastar la idea que se tiene corrientemente sobre el pasado histórico, con aquella tan peculiar que formulara el malogrado pensador alemán en un manuscrito redactado a unos meses apenas de su trágica muerte, su suicidio en una aldea de los Pirineos el 26 de septiembre de 1940 cuando intentaba escapar de la Gestapo por los días de la ocupación de Francia. Se trata de las entretanto famosas “Tesis sobre la filosofía de la historia”, redactadas bajo el impacto del estallido de la segunda guerra mundial; y del tratado germano-soviético, el cual, hasta cierto punto, lo había hecho posible:

Nada parece entregarse más ciertamente al conocimiento que lo históricamente acontecido: concluido, sin agitarse, impregnado por la rigidez, como si todo lo que palpataba en un ahora fuese batido con el pasado, yace ahí ante la mirada reconocedora del forense<sup>1</sup>.

Cuando Hannah Arendt, que había pasado por Port Bou unos meses después del intento fallido de fuga y el consecuente suicidio de Benjamin rumbo a los Estados



Walter Benjamin.

Unidos, entregó esos papeles póstumos a Adorno, a quien Benjamin había nombrado su albacea, el texto se intitulaba llanamente: *Sobre el concepto de historia*. El 12 de junio de 1941 le escribía Adorno a Horkheimer, instalado ya entonces, por razones de salud, en California: “Se trata de la última concepción de Benjamin. Su

\* Tomado de Revista *Argumentos* N° 35/36, julio 1999.



muerte hace superflua la precaución en cuanto a su carácter provisional”.

En efecto, desde un comienzo consideré el autor este trabajo como provisorio, algo así como un “borrador”: como lo habían sido esos “manuscritos” que un joven renano redactara en París hace ya sus ciento cincuenta años, en los que también se expresaba un espíritu afín al de las tesis. En una carta de abril de 1940 le había manifestado aquél a Gretel Adorno que dicho texto no estaba destinado a una publicación inmediata: “ellas -se refiere a las tesis- abrirían de par en par las puertas al equívoco entusiasta”. La carta de Adorno proseguía en los siguientes términos:

No pueden subsistir dudas en cuanto a la concepción global. A ello se agrega el que ninguno de los trabajos de Benjamin parece más próximo a nuestras propias intenciones. Esto tiene que ver sobre todo con la representación de la historia como permanente catástrofe, la crítica al progreso y el dominio de la naturaleza y la actitud frente a la cultura.

El 26 del mismo mes le respondería Horkheimer:

Me alegro con usted de que dispongamos de las tesis de Benjamin sobre la historia. Nos ocuparán mucho y él estará con nosotros. La identidad entre barbarie y cultura... fue por lo demás el tema de uno de mis últimos diálogos con él en un café en la estación de Montparnase...<sup>2</sup>.

Dos obsesiones de Benjamin en relación con el sentido de la historia: la Revolución Francesa y Baudelaire, el París del segundo imperio. De qué manera el genial poeta había reconocido el ámbito de la esperanza en la era de la secularización, y de la racionalización sistematizada. La belleza del arte -de la genuina obra de arte- como portadora de un tiempo diferente: eternidad. Como ha escrito Jürgen Habermas, para Baudelaire la obra de arte moderna “ocupa un lugar singular en el punto de intersección de los ejes actualidad y eternidad”. En su ensayo *El pintor de la vida moderna* el poeta calificaba la modernidad. Es “lo transitorio, lo fugaz, lo contingente”. Pero agregaba en seguida que también era ella “la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable”.

La experiencia del habitante secularizado de las grandes metrópolis -que en realidad, con excepción de Londres, se formaron apenas durante la segunda mitad del siglo pasado- es una experiencia volátil, porque en ellas el tiempo transcurre a un ritmo vertiginoso que corresponde a una aceleración general de las tareas, de la división del trabajo, de la actividad en la esfera de la circulación, “El Dorado de la existencia burguesa”. En uno de sus últimos ensayos (*Sobre algunos temas en Baudelaire*) lo analizaba Benjamin con su agudeza habitual. Ernst Jünger, un

contemporáneo suyo, acuñaría el término *Totale Mobilmachung* (“Movilización total”) para calificar la situación de los hombres en las grandes sociedades capitalistas del siglo xx.

Quizás en este contexto sintetiza Habermas la problemática de la “temporalidad” propia del moderno:

En punto de referencia de la modernidad se convierte ahora la actualidad que se consume a sí misma, que ocupa la extensión de un tiempo de tránsito, de un “tiempo novísimo” -de unos decenios de duración- constituido en el centro de la *nova aetas* o Edad Moderna. La actualidad ni siquiera puede obtener ya su autoconciencia de la oposición a una época rechazada o superada, de su oposición a una figura del pasado. La actualidad sólo puede constituirse como punto de intersección de la actualidad y la eternidad.

Por este “contacto inmediato” de la actualidad y la eternidad ésta no elude su condición transitoria, su caducidad. “Pero sí escapa a la trivialidad: en la comprensión de Baudelaire la modernidad tiene como norte el que el momento transitorio encuentre confirmación como pasado auténtico de una actualidad futura”. Por lo cual el autor remite en una nota de pie de página a otro pasaje del mismo ensayo en el cual se afirma que, en una palabra, “para que toda modernidad sea digna de convertirse en antigüedad es menester se le haya extraído la belleza misteriosa que la vida humana pone involuntariamente en ella”.

Se trata en el fondo de un problema de legitimidad: la modernidad ha vaciado el contenido sagrado de la legitimidad,

pero aspira a ser legítima ella misma, aspira al concepto de lo legítimo. ¿Cómo puede ser legítima si ella ha precisamente deslegitimado, en general? Recordemos que en los años sesenta un intelectual alemán se vio en la necesidad de escribir un libro intitulado *La legitimidad de los tiempos modernos*<sup>3</sup>.

Ya Rousseau compartía esta duda, y otras semejantes, frente al proyecto. Y, sin embargo... Habermas llega a afirmar que la obra de arte moderna se encuentra “bajo el signo de la unión de lo auténtico y lo efímero”. Por lo cual, al intentar explicar la afinidad de Benjamin con Baudelaire recuerda que aquél hace suyo el motivo del Dandy, “en un intento de hallar todavía solución a la paradójica tarea de cómo de la contingencia de una modernidad devenida absolutamente transitoria cabría obtener criterios propios”. Y agrega:

Mientras que Baudelaire se había contentado con la idea de que la constelación de tiempo y eternidad acontece en la obra de arte auténtica, Benjamin quiere retraducir esta experiencia estética fundamental en una relación histórica. Forma el concepto de ‘ahora’ (*Jetztzeit*), un ahora que lleva incrustadas astillas del tiempo mesiánico o de la consumación del tiempo, y lo hace



Jürgen Habermas. Alemania 1929.

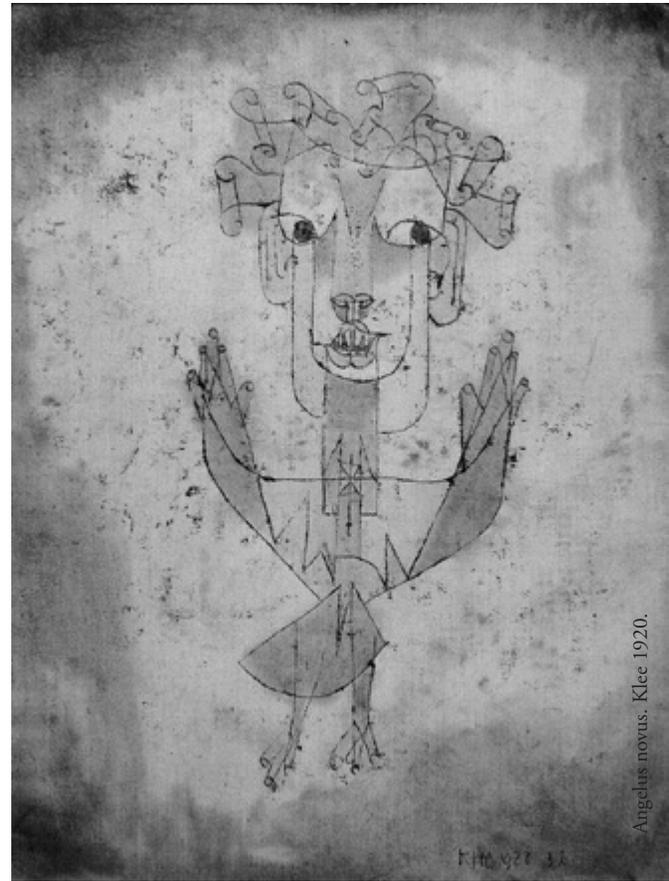
valiéndose del motivo de la imitación que, aunque utilizado hasta el extremo, cabe rastrear en los fenómenos de la moda<sup>4</sup>.

Todos los lectores de Lamartine recordarán en los discursos de los convencionistas la presencia impactante del gran ejemplo, Roma. De acuerdo con Benjamin, la revolución francesa se comprendía a sí misma como una “Roma revivida” ella “citaba a la vieja Roma exactamente como la moda cita un traje del pasado”. Y agregaba:

La moda tiene un fino olfato para lo actual por más que lo actual se esconda en la maleza del pasado. La moda es el salto de tigre hacia el pasado... ese mismo salto que bajo el cielo mismo de la historia es el salto dialéctico, que fue como Marx entendió la revolución.

A la cual comenta Habermas:

Benjamin no solamente se rebela contra la normatividad *prestada* de que hace gala una comprensión de la historia extraída de la imitación de modelos, sino que lucha también contra las dos concepciones que, ya sobre el suelo de la comprensión moderna de la historia, tratan de neutralizar y detener la provocación de lo nuevo y de lo absolutamente inesperado. Se vuelve por un lado contra la idea de un tiempo homogéneo y vacío que queda lleno por la “obtusa fe en el progreso”, que caracteriza al evolucionismo y a la filosofía de la historia, y por otro contra aquella neutralización de todos los criterios que el historicismo impulsa cuando encierra la historia en un museo “dejando discurrir entre sus dedos las secuencias de los hechos históricos como si se tratara de un rosario”. El modelo es Robespierre, quien conjura y llama a actualidad al pasado cargado de “ahora” que representa la antigua



Angelus novus. Klee 1920.

roma, un pasado *que se corresponde* con la actualidad, para romper el inerte continuo de la historia. Así como Robespierre trata de mover el inerte discurrir de la historia como un shock engendrado en términos surrealistas, para obligarlo a detenerse, así también una modernidad volatilizada en actualidad, en cuanto alcanza la autenticidad de un “ahora”, tiene que extraer su normatividad de las imágenes de los pasados *aducidos* que en esa actualidad especularmente se reflejan. Estos ya no son percibidos como pasados que fueran ejemplares de por sí. El modelo de Baudelaire del creador de moda ilumina más bien la creatividad que establece una contraposición entre el acto de clarividente rastreo de tales correspondencias y el ideal estético de la imitación de los modelos clásicos<sup>5</sup>.

La exigencia de Benjamin recuerda al *Fausto* y también, de todos modos, a

Zarathustra. A propósito del fragmento “pues en la dicha todo lo terreno intenta su disolución” comenta Schwepenhauser que esta “quiere eternidad, que pase lo pasajero”: es *will Ewigkeit, Vergehen des Vergängnis*. Lo que naturalmente no podía expresarse en el drama de Goethe sino a su vez ya culturalmente configurado, es decir impregnado en alguna manera de cultura afirmativa, como nostalgia. Así, en la confidencia del anciano y fatigado sabio a Mefisto: que si alguna vez lograra hasta el punto presentir la felicidad, el goce, como para decirle al momento *verweile doch, du bist so schön* -permanece ya que eres tan bello- la entregaría su alma: y sería Margarita.

Lo que evocaba Benjamin: la irrupción de lo sagrado, la interrupción del continuo de la historia. Ese estado excepcional que se impone momentáneamente sobre él, como anticipación de una humanidad emancipada. Pues siempre que se buscó la felicidad se la vio también “como liberación de la coerción que impuso el orden terrenal: en secreto, la redención”<sup>6</sup>.

Pensaba que el pasado se introduce en el presente y lo habita en razón de un “índice secreto” por el cual ambos se encuentran referidos a la redención. Que no se ha anunciado sino a través de instantes fulgurantes, como en aquella revolución de julio durante la cual los trabajadores dispararon contra los relojes de las calles en París, para detener simbólicamente la marcha del tiempo homogéneo de la opresión, de la acumulación, el tiempo, continuo por la escritura y la memoria excluyente de los vencedores.

Al continuo de la historia se contraponen

la expectativa mesiánica. Pues aquel lo es sólo para los privilegiados, para las clases dominantes: los oprimidos, los humillados y ofendidos, estuvieron desde siempre acostumbrados a las discontinuidades, a las rupturas y fracturas, para ellos el tiempo no fue nunca de curso homogéneo, ceremonial o ritual, sino esfuerzo y fatiga, difícil afirmación de su dignidad, en el dolor y la esperanza.

Ya resulta tópico evocar otro fragmento: la tesis IX, el comentario a un grabado de Klee que Benjamin había adquirido de joven y conservaba celosamente, a propósito de la “catástrofe” de la historia. O, mejor dicho, de la historia como catástrofe:

Hay un cuadro de Klee que se intitula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe terne este aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso.

En realidad, como anota con perspicacia Michael Löwy, lo que él describe -y percibe- “tiene muy poca relación con el cuadro”; este le sirve como ocasión para

elaborar su reflexión, se trata más bien de “la proyección de sus sentimientos e ideas acerca de la imagen simple y escueta del pintor alemán”<sup>7</sup>.

Pero lo que importa aquí es el contenido mismo de su reflexión, que tanto influirá a partir de entonces en los escritos de su antiguo discípulo, Adorno, y por su intermedio también en los de Horkheimer. Precisamente los dos trabajos de este último en la edición mimeografiada que editaran a mediados del 42 *In Memoriam* del amigo trágicamente fallecido llevan la impronta de las “tesis”. Por ejemplo cuando este, refiriéndose a la revolución de los campesinos alemanes y a la gran revolución de Francia evalúa las dos caras del asunto:

Si bien la historia ulterior ha confirmado a Lutero contra Münzer, a los Girondinos contra La Montaña, la humanidad no fue traicionada por las empresas intempestivas de los revolucionarios sino por la sabiduría contemporisadora de los realistas.

O al comienzo del mismo párrafo:

El presente y lo que ha de venir no se encuentra de nuevo bajo la ley. No comienza tampoco un nuevo período, progreso hay en la prehistoria, él domina las etapas hasta el presente...

En cuanto a Adorno, basta recordar la última página de *Minima Moralia-Reflexiones desde la vida maltratada*, el libro de observaciones personalísimas escrito en la emigración durante los últimos años de la guerra, como la *Dialéctica de la Ilustración*, a la que aluden los dos amigos en la correspondencia citada:

La única filosofía por la cual uno pudiera llegar a sentirse responsable ante la desesperación sería el intento de considerar todas las cosas tal y como se presentarían desde el punto de vista de la redención.

Los escritos de Horkheimer en la mencionada publicación mimeográfica llevaban por títulos: *Razón y autoconservación y El Estado autoritario*<sup>8</sup>. Adorno colaboró de su parte con un comentario crítico a la correspondencia entre Stefan George y Hugo von Hoffmannstahl, el gran lírico vienés que había publicado en su exclusiva revista el ensayo de Benjamin sobre *Las afinidades electivas* de Goethe, al que calificó dese el primer momento, sin conocer a su autor, de “sencillamente insuperable” (o ¿“incomparable”?). Se había pensado e invitar a Brecht, muy amigo de Benjamin y en cuya casa de Dinamarca pasó éste dos veranos en los primeros años de exilio, pero luego se desechó la idea: las rencillas de la emigración jugaron muy seguramente un papel en ello.

Al final de la época burguesa y en medio de su crisis cuestiona Benjamin la noción central de la filosofía burguesa de la historia: la idea de progreso y la fe en el progreso, que impregna las consideraciones de Bacon y Voltaire, Condorcet, Kant y Saint Simon, Comte, Herbert Spencer, para mencionar sólo algunos nombres característicos. A aquella idea opone él precisamente la de catástrofe. En una nota del borrador escribía: “la catástrofe es el progreso, el progreso es la catástrofe”. Para Benjamin constituye el verdadero continuo de la historia.

Que es igualmente el continuo de la opresión. Como comenta Löwy, “el pasado,



Michael Löwy.

desde la perspectiva de los oprimidos, no es más que una serie interminable de derrotas catastróficas”. Espartaco, Thomas Münzer, junio de 1848, la Comuna de París, el levantamiento espartaquista alemán del invierno del 18, que terminó en la masacre y el asesinato de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo, “son ejemplos que aparecen con frecuencia en los escritos de Benjamin”. La tesis VI advierte que “ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo si este vence. Y éste no ha dejado de vencer”. En este respecto se refiere también el mismo Löwy al contexto histórico a que hicimos alusión al principio y que motivó la reflexión: derrota de la República en España, pacto Molotov-Ribbentrop, invasión nazi a Europa. Tal vez deberíamos recordar igualmente una afirmación de Herbert Marcuse: que en los campos de España se combatió por última vez en Europa por la libertad (antes de la segunda guerra, se entiende).

El propio Löwy agrupa esas “catástrofes

del progreso” -que ubica “en el corazón mismo de la modernidad”- de la siguiente manera:

1. “La explotación destructora y asesina (*mörderische*) de la naturaleza, en lugar de la armonía originaria y utópica con la que soñaban Fourier, Baudelaire y Bachofen”.
2. El extraordinario desarrollo de las técnicas de la guerra y de la capacidad destructiva de las armas (y pensar que Benjamin no alcanzó a vivenciar la bomba de Hiroshima).
3. El fascismo, que en opinión de Benjamin no es precisamente un “accidente de la historia”, un “estado de excepción”, algo que en la perspectiva de la idea burguesa del progreso apareciese como un “imposible” en nuestro tiempo.

En relación con este último punto dice Löwy que, al rechazar las ilusiones predominantes en la izquierda, Benjamin urgía por una teoría de la historia a partir de la cual el fascismo pudiese ser percibido. Es decir, una teoría que comprendiera que la irracionalidad del fascismo no es más que la otra cara de la moderna razón instrumental. En realidad, como comenta aquel, el fascismo “lleva a sus últimas consecuencias la combinación típicamente moderna entre progreso técnico y retroceso social”.

La tesis VIII afirmaba: “La tradición de los oprimidos nos enseña entretanto que el ‘estado de emergencia’ en que vivimos es la regla. Deberíamos llegar a un concepto de historia que resultara coherente con ello”. Y continuaba:

Se nos planteará entonces como tarea la creación del verdadero estado de emergencia, y esto mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La fortuna de éste proviene desde hace bastante del hecho de que sus adversarios lo combaten en nombre del progreso como ley histórica. El estupor porque las cosas que vivimos sean “aún” posibles en el siglo xx no es *nada* filosófico. No es el comienzo de ningún conocimiento, salvo del de que la idea de la historia de la cual proviene carece ya de vigencia.

En la misma dirección pensaba Marcuse en su clásico ensayo del 34, *La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado*. Por lo demás, como la ha formulado el profesor Stanley y Payne, un estudioso del asunto, “todas las ideas políticas de Hitler tenían su origen en la Ilustración: el concepto de la nación como fuerza histórica superior, las ideas sobre la soberanía política superior derivada de la voluntad general del pueblo y sobre las diferencias raciales inherentes a la cultura humana”.

Se trataba de claros desarrollos de la antropología de la Ilustración, “que rechazaba la teología premoderna y las raíces y los intereses trascendentes comunes de la humanidad”.

El culto de la voluntad está a la base de la cultura moderna, “y Hitler se limitó a llevarlo a su extremo”. El concepto mismo del nacionalsocialismo como “la voluntad de crear un hombre nuevo” no era posible sino “en el contexto del siglo xx, como idea típicamente moderna y antitradicional”, y lo mismo cabe decir de la búsqueda nazi de “la extrema autonomía, la libertad radical” para el pueblo alemán. Hitler “llevó hasta un extremo sin prece-

dentel el objetivo moderno de romper límites y establecer nuevas marcas. Pues en ningún otro movimiento imperó hasta tal extremo la doctrina moderna de que el hombre es la medida de todas las cosas”.

De no haber sido llevado a la desesperación por el chantaje del alcalde de Port Bou en el otoño de 1940 Benjamin hubiera llegado a Norteamérica y hubiera leído allí en los años de la postguerra el libro de memorias que un gran escritor y demócrata alemán, un compañero en la lucha por la dignidad humana y en la *actividad* en contra de Hitler, daba por terminados en California, como lo dice en la última página. “el día diecisiete después del Día D” (desembarco de los aliados en Normandía).

Allí escribía, a propósito de su novela *El súbdito*, que cuando, dos meses antes del estallido de la primera guerra mundial, la terminó de escribir, lo había intuido, tanto como la derrota alemana. Y agregaba: “El fascismo también, si se considera la figura del ‘súbdito’ desde la posteridad. Cuando lo concebí me faltaba el concepto del fascismo, que se veía llegar, pero no la intuición”.

La relación es desde luego más estrecha. Seguramente Benjamin leyó en su juventud el magistral ensayo que publicara Heinrich Mann en 1911 en la revista berlinesa *Die Aktion*, uno de los órganos de la vanguardia expresionista: *Geist und Tat* (Espíritu y acción).

Allí, inmediatamente después del emocionado y severo y profundo homenaje a Juan Jacobo Rousseau, se encuentra un pasaje en el cual formula Mann la

idea benjaminiana del “Jetzt-Zeit”, ese momento que irrumpe dese las contradicciones y tensiones de la agonía de la historia como un rescoldo de la hoguera de la redención. Veamos, ya para concluir este ensayo en homenaje al gran hombre cuyo centenario conmemoramos este año, de qué modo le fue posible al artista reconocer y reproducir el instante: la imagen y la escena de una de esas “astillas del tiempo mesiánico” de que hablaba Walter Benjamin.

El escritor comenzaba recordando unas palabras de Napoleón quien decía que las revoluciones eran raras porque, al ser la vida humana tan breve, nadie pensaba que valía la pena cambiar el orden existente.

Y agregaba:

Los franceses de 1790 pensaron que valía la pena. Su ardiente ingenuidad, su fe en el espíritu, los capacitó para implantar el sueño de un poeta sobre la tierra. Y fue sólo el momento en que cayeron las fronteras de las provincias y la nobleza abdicó, en los campos dilatados los diez mil de las federaciones se juraron amor, cuando los campesinos se dijeron unos a otros que la revolución no pertenecía a Francia sino a la Humanidad y emisarios de todas las naciones se hicieron presentes para brindar honor y fraternidad a la nación francesa: este solo instante que tanta sangre costó, proyectó sin embargo sobre los siglos, anticipándose, el resplandor fabuloso que los hace menos desconsoladores. Sólo una cosa vale desde entonces para la humanidad: perseguir este instante anticipado y escapado, alcanzarlo de nuevo. La historia no tiene ya otro sentido que el de darle permanencia a aquella gran hora y hacer encarnar en el mundo al espíritu que animó a la generación de



Walter Benjamin.

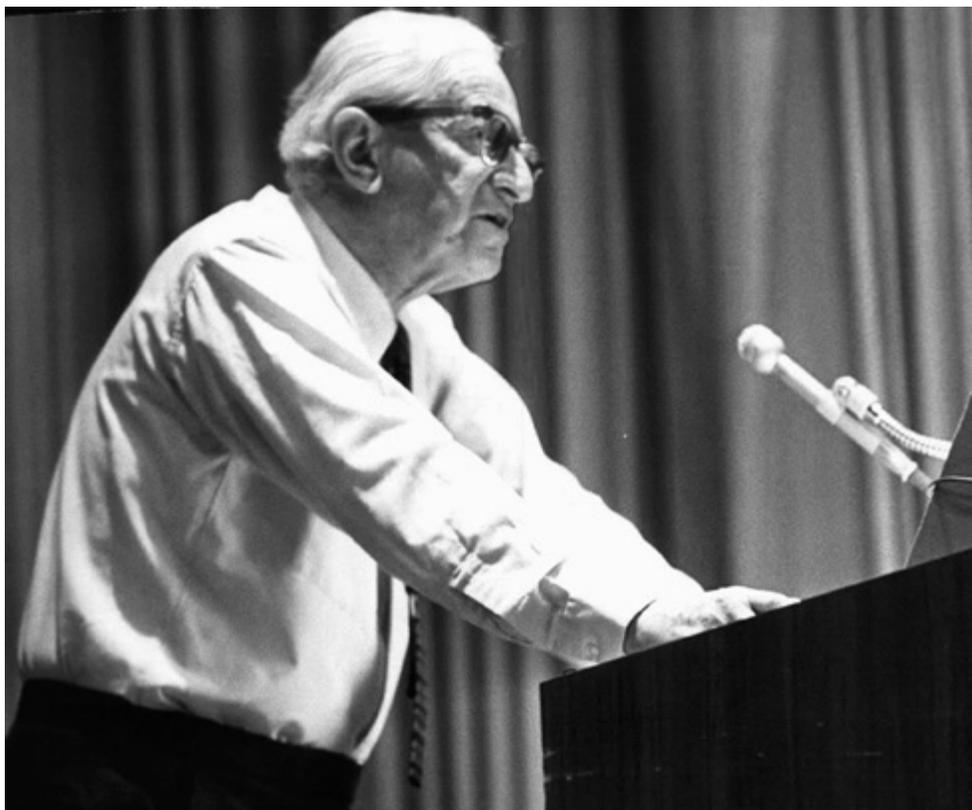
aquel año. Lo que se opone a esto, todos los poderes dilatorios, todo triunfo del poder injusto, se convierte en un incidente ante la eternidad del espíritu que resplandeció por entonces. Pero era necesario un pueblo que se entregara a representarlo. Y que le fuera fiel. Un pueblo que desde hace cien años no teme errores y colapsos y soporta despotismo y derrota, guerra fraternal y reveses crueles, para avanzar un paso más tras cada confusión y abatimiento en el camino que ordenó el espíritu, tenía que haber un pueblo que combatiera por el espíritu, que fuera la *ratio* militante misma<sup>10</sup>.

## Notas

1. SHWEPENHAUSER Hermann, *Presentia Praetiritorum - Zum Benjamins Geschichtsbegriff; en Materialien zu Benjamins Thesen "Über den Begriff der Geschichte"*, Suhrkampverlag, Frankfurt/Main, 1975, p. 7.

2. <?> Correspondencia citada por Rolf Wiggerhaus, *Die Frankfurter Schule, Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, Deutsche Taschenbuch Verlag, München, 1989, p. 348.
3. BLUMENBERG Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*. Suhrkampverlag, Frankfurt, 1966.
4. JURGEN Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989, p. 22.
5. *Ibid.*
6. Schwepenhauser, *Op. cit.*, p. 9.
7. MICHAEL Löwy, "La Escuela de Frankfurt y la modernidad: Benjamin y Habermas", en *Revista Colombiana de Sociología*, nueva serie, v. 1, n. 1, 1990, p. 24.
8. Las citas del penúltimo párrafo provienen de aquí, Cfr., M. Horkheimer, *El Estado autoritario*. Nuestra versión, Argumentos, 1983, p. 37.
9. STANLEY G. Payne, *El fascismo*, Alianza Editorial S. A., Madrid, 1982.
10. Nuestra versión en Argumentos 8/9 (*Expresionismo*), 1984, p. 67.

## El concepto de trabajo en Marcuse\*



Herbert Marcuse

### I.

Quisiera en primer lugar remitirlos a un ensayo de mi autoría que apareció en el último número de la revista *Palimpsestvs*, de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional, con el título *El desarraigo como destino*. Ese número de la revista está consagrado al problema del desarraigo, de los desplazados, y para él me solicitaron una contribución que

considerara el asunto desde la perspectiva filosófica.

Me pareció pertinente recomendar a los organizadores de este seminario que lo leyeran previamente, sobre todo la primera parte, como premisa para comprender el desarrollo de la posición de Herbert Marcuse frente al problema del trabajo, porque en él intento resumir las cuatro formas de la enajenación del trabajo, tal

\* Adecuación de la conferencia pronunciada el 1º de mayo del 2003 en el auditorio "León Benhur Zuleta Ruiz" de la Escuela Nacional Sindical. (Juan Carlos Celis) *Lecturas clásicas y actuales del trabajo*.

y como lo expone el joven Marx en los manuscritos que redactó a los veintisiete años de edad en París en el verano del año 1844. Pero inmediatamente después establezco un nexo con la problemática de la “cosificación” o de la “reificación”, tal y como la desarrolla Georg Lukács en el ensayo intitulado *La cosificación y la conciencia del proletariado*, tal vez el más significativo de los que componen su libro *Historia y conciencia de clase* (1923). Y aludo a Joaquín Israel, un investigador que en un libro intitulado *El concepto de enajenación* plantea que en ese ensayo Lukács se anticipó al descubrimiento de los Manuscritos de Marx.

Es una formulación paradójica, porque resulta que los manuscritos del 44 fueron publicados apenas en el año 1932, junto con otros escritos juveniles muy importantes de Marx como *La ideología alemana* y *la Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*; sólo entonces vieron la luz pública, en la mega (Marx-Engels Gesamtausgabe, la edición de las Obras Completas que dirigió David Riazanov en su calidad de director del Instituto Marx-Engels de Moscú), un dato que debe ser expresamente considerado porque, si se hubieran conocido los escritos del joven Marx, particularmente los manuscritos parisinos y *La ideología alemana*, de ninguna manera hubiera hecho carrera la equívoca categoría engelsiana “dialéctica de la naturaleza”, una noción por completo ajena al pensamiento original de Marx, como lo veremos en detalle, y que fue adoptada por Jorge Plejanov –de quien diría Lenin que formó la primera generación de marxistas rusos– y luego pasó al marxismo soviético convirtiéndose aquí en un elemento canónico, un dogma.



Georg Lukács

Entonces Joachim Israel manifiesta que Lukács, a partir de su conocimiento tan profundo de la obra de madurez de Marx, pareciera haber adivinado o presentido esa problemática tan característica de su obra de juventud.

Sin embargo, como no leyeron ustedes mi ensayo, me siento en la obligación de leerles por lo menos un tramado de citas con las que intento resumir lo fundamental del de Lukács. El asunto parte de las consideraciones de Marx al final del primer capítulo de *El capital*, en donde éste se refiere a lo que denomina el “fetichismo” de la mercancía, el carácter de fetiche de la mercancía. A partir de esta conceptualización Lukács desarrolla una teoría del espacio social rarificado, “opaco”, cosificado, que va a caracterizar progresivamente a la sociedad burguesa.

Como paso previo, debo explicar breve-

mente cómo, en el desarrollo de mi ensayo, llego a esta problemática. Como me solicitaron un ensayo sobre el problema del desarraigo y mi interés radicaba en reflexionar sobre la condición universal del fenómeno en nuestro tiempo –que incluye el desarraigo de quien no ha salido de su lugar de nacimiento, si bien la primera connotación es la del exilio, la transhumancia– llego a plantear que la globalización universaliza el desarraigo, porque éste es el resultado final del desarrollo del principio de la mercancía, del principio burgués del intercambio y del proceso de la racionalización mercantil.

Por ello, y para comprender el contexto en que se ubica mi reflexión, les leeré los primeros párrafos del ensayo, espero que entonces comprenderán el procedimiento.

Antes, brevemente, miremos algunos datos biográficos mínimos sobre Herbert Marcuse. Nace en Berlín en el año 1898, en el seno de una familia judía de la clase media acomodada. Estudia en el Kaiser Wilhelm Gymnasium y a los veinte años, recién concluida la secundaria, participa en la revolución que estalló a finales de octubre de 1918 en Ludwigshafen, el puerto del norte, y que luego se extendió al resto de Alemania. Formó parte de un consejo de obreros y soldados en el distrito de Reinickendorf en Berlín y se separó de él cuando se admitió allí a antiguos oficiales del ejército imperial, con lo cual él no estaba de acuerdo. Igualmente se alejó del partido socialista mayoritario, el partido social-demócrata (que luego formaría parte de la así llamada “coalición de Weimar” que sostendría

el gobierno de la República proclamado en febrero de 1919), en particular, como lo dirá en una conversación con Jürgen Habermas y otros amigos que fue grabada un año antes de su muerte acaecida el 29 de julio de 1979 –que por cierto yo traduje y publiqué por entonces con tal motivo en el Magazine Dominical de El Espectador– por su responsabilidad (por lo menos de un sector del partido) en el asesinato de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht. Fue, en efecto, un político social-demócrata –Gustav Noske, el comisario o prefecto de seguridad en Berlín– quien dirigió la ofensiva del gobierno contra los espartaquistas, el grupo radical que se había formado luego de que durante la guerra se separara primero una fracción dando origen al partido socialista independiente, USPD, del cual a su vez se desprendería la Liga Espartaco dirigida por Liebknecht y Rosa, asesinados el 15 de enero de 1919 después de dos semanas de contiendas durante las cuales la política oficial había consistido en fusilar sin fórmula de juicio a los obreros que se rendían agitando los pañuelos blancos.



Rosa Luxemburgo



Martin Heidegger.

De otra parte, a lo largo de los años veinte fue testigo del proceso que se conoce con el nombre de la “bolchevización” de los partidos comunistas y socialistas europeos, es decir, el proceso a través del cual la Tercera Internacional, fundada en Moscú y dirigida por el partido bolchevique en el poder, impuso sus directrices a los partidos que manifestaran el deseo de pertenecer a ella, convirtiéndolos en la realidad (como luego, tras el ascenso de Stalin, será evidente) en instrumentos de la política y vehículos de la propaganda del Estado soviético, con lo cual Marcuse, como muchos otros intelectuales de izquierda en Alemania y en toda Europa, no estaba de acuerdo, razón por la cual adoptó una actitud independiente frente al partido comunista.

Estudió inicialmente Germanística (o sea filología y literatura alemanas), doctorándose con una tesis sobre la “novela del artista” (*Künstlerroman*), un género

literario muy característico del clasicismo y del romanticismo alemán, la novela que tiene como protagonista al artista y cuyo arquetipo podría ser el Hyperión de Hölderlin o algunas obras de Goethe, como *Los años de aprendizaje y peregrinaje de Wilhelm Meister*, así como *Poesía y verdad*, su autobiografía. Sin embargo, a raíz de la aparición en 1927 de *Ser y Tiempo*, la obra de Martín Heidegger, el discípulo de Husserl, Marcuse regresó a la universidad de Friburgo para seguir sus cursos. Se convirtió en su asistente e intentó habilitarse con él para la enseñanza universitaria. En 1932, con el patrocinio del propio Heidegger y en la misma editorial que publicaría más tarde algunos de los escritos del maestro, publicó su trabajo de habilitación para la docencia universitaria, *La ontología de Hegel y la teoría de la historicidad*.

Me he detenido expresamente a recordar todo ello, porque en mi artículo comien-

zo citando a Heidegger y paso luego a contrastarlo con textos de Marx. De otra parte, en los dos primeros ensayos a que voy a hacer referencia en relación con el concepto de trabajo de Marcuse, y particularmente en el primero de ellos, es claramente perceptible –para bien y para mal– la influencia de *Ser y Tiempo*. En el diálogo con Habermas, que ustedes pueden leer en mi versión en la revista *Ideas y Valores* (Departamento de filosofía de la Universidad Nacional, N° 57/58, de abril de 1980), le comenta a éste que el entusiasmo que despertó la aparición de ese libro fue en realidad un fenómeno “generacional” tras el fracaso de la revolución en Alemania:

“No había nada con que identificarse... entonces apareció *Ser y Tiempo*...”

Le comenta a Habermas que regresó a Friburgo a estudiar con Heidegger porque él y sus amigos pensaron que en ese libro se anunciaba una “filosofía concreta”: en él se hablaba de la existencia, de la muerte, del ser-en-el-mundo, de la preocupación... Y a la observación de Habermas, quien le objeta que Heidegger nunca llegó a una teoría concreta de la historia sino que en realidad disolvía la problemática de la historia en el concepto trascendental de “historicidad”, Marcuse se declara de acuerdo y recuerda que bien pronto, no sólo él sino también algunos de sus amigos, se dieron cuenta de que lo de Heidegger no era tan concreto como parecía. Y luego, claro, con la adhesión de Heidegger al régimen nacional-socialista en 1933 se alejaron por completo. Hace unos años traduje unas cartas que se cruzaron Marcuse y Heidegger a comienzos de la postguerra con las que prácticamen-

te terminó su relación. La Revista de la Universidad de Antioquia también las publicó unos años más tarde, pero yo lo había hecho ya en el *Magazin Dominical* de *El Espectador*.

Sin embargo, todavía en *El hombre unidimensional* (1964) se pueden percibir ecos de Heidegger; y en una entrevista con la revista *Der Spiegel* (el semanario más importante de Alemania y una de las revistas de opinión más importantes del mundo) decía Marcuse, hacia 1967 ó 1968, que Heidegger era “uno de los pocos que todavía pensaban”. Lo recuerdo porque me impresionó mucho cuando lo leí, entre otras cosas porque estaba de acuerdo con ello.

Y ahora, tras este breve recorrido por la biografía de Marcuse, podemos entrar en el tema que nos reúne hoy aquí. En primer lugar procederé a leerles los primeros párrafos de mi ensayo y luego el tramado de citas provenientes del de Lukács. De otra parte, quisiera recordar que en una obra póstuma de un divulgador de la obra de éste en Francia: Lucien Goldman (hoy, según me parece, relativamente olvidado, pero que desde finales de los cincuenta fue un pionero en la recuperación del marxismo de Lukács y que a través de obras como las *Recherches dialéctiques*, la *Sociología de la novela*, *Le Dieu caché*, ejerció alguna influencia, también entre nosotros) sostiene, y yo lo menciono al final de mi ensayo, que *Ser y Tiempo* en realidad fue una respuesta a *Historia y conciencia de clase*, que había aparecido cuatro años antes y que Heidegger y Lukács tuvieron un nexo a través de Emil Lask, un neokantiano muy relevante en su momento, que influyó sobre ambos.

Aunque Goldman en realidad no prueba eso en ninguna parte, su hipótesis no deja de ser interesante, pues por su temática la proximidad entre las obras de los dos pensadores es bien perceptible, aunque Lukács dirá irónicamente en una obra posterior –muy cuestionable por lo demás, en múltiples aspectos–, La destrucción de la razón que la descripción de la cotidianidad que Heidegger intenta en *Ser y Tiempo* corresponde a la del domingo, porque en ese día no se trabaja, lo que, dicho sea de paso, algo tiene que ver con nuestro tema...

Me he detenido a referir lo anterior porque, como veremos, en la evolución intelectual de Marcuse, concretamente alrededor del asunto del trabajo, él superará por completo, una vez que conozca en detalle la obra de Marx, ese enfoque existencial.

Heidegger siempre rechazó que se lo ubicara entre los existencialistas, aunque Marcuse lo considerará como tal. De otra parte, en un ensayo sobre Sartre publicado en 1948 en la revista de *Philosophy and phenomenological research*: “Existencialismo-observaciones sobre *L’être et le néant*”, su crítica del existencialismo será muy severa. Se puede decir que la polémica con el existencialismo, evaluado como una ideología de la “pseudoconcreción”, será uno de los tópicos del así llamado “marxismo occidental” del siglo veinte y resulta característica también, por ejemplo, del esfuerzo crítico de un Ernst Bloch o de un Theodor Adorno.

Y sin embargo, pienso que en el fragmento que les leeré de la Carta sobre el “Humanismo” (1946), en respuesta a la de un



Carlos Marx y Federico Engels

estudiante de filosofía que le preguntaba a Heidegger cómo sería posible volverle a dar un sentido al término, se encuentran elementos recuperables, inclusive para una radicalización del marxismo; de otra parte, también me parece, por ejemplo, que en relación con la problemática ecológica –como ya lo reconocía Rudolf Bahro– algún provecho se puede extraer de la lectura de textos de Heidegger, como su conferencia de Viena: *La pregunta por la técnica* (1956), o el libro en dos volúmenes sobre Nietzsche (1961).

Bueno, pero como no leyeron el trabajo –lo que me parece muy desafortunado– tendré que leerles los primeros cuatro o cinco párrafos para pasar luego al tramado de citas del texto de Lukács.

## II.

“El desarraigo deviene un destino del mundo”. Con estas palabras describía Martín Heidegger por los años de la posguerra, hace ya unos 55 años, la circunstancia característica del hombre planetario del siglo xx, al contestar a una carta

que por entonces le enviara desde París un estudiante de filosofía en la cual éste, entre otras cosas, le preguntaba: ¿Cómo es posible volverle a dar un sentido a la palabra “Humanismo”? Por esa época, en efecto –el proceso se había iniciado desde antes de la guerra– millones de personas habían sido obligadas a abandonar sus países de origen para trasladarse a otros países e intentar allí una nueva vida. La terminación de la guerra civil en España, por ejemplo, y la persecución a los judíos alemanes, que había comenzado unos años antes y a la cual con el estallido de la guerra seguiría la de los judíos de los países ocupados por el ejército alemán a todo lo largo y ancho del continente europeo, trajeron como consecuencia la migración forzosa de cientos de miles de personas, en particular a los Estados Unidos de Norteamérica y, en menor grado, a otros países del nuevo continente, como México, Cuba, Argentina, Chile, Brasil y también Colombia.

Heidegger consideraba necesario pensar esta peculiar destinación (Geschick) en el horizonte de la historia del ser (seins-

geschichtlich). Y agregaba: Lo que Marx, a partir de Hegel, en un sentido esencial y significativo, reconoció como la enajenación (Entfremdung) del hombre, alcanza en sus raíces hasta el desarraigo del hombre moderno. Porque Marx, en la medida en que experimenta la enajenación, penetra en una dimensión esencial de la historia, por ello es la visión marxista de la historia superior a todas las otras historiografías. Pero porque ni Husserl ni, hasta donde lo puedo percibir, Sartre, reconocen el carácter esencial de lo histórico en el Ser, por ello no llega ni la fenomenología ni el existencialismo a aquella dimensión en el interior de la cual se hace posible un diálogo productivo con el marxismo.

Hasta aquí Heidegger. Continúo: Fue a partir de la reflexión de Hegel, en efecto, que Marx empezó a conceptuar el fenómeno de la enajenación. Muy temprano, por cierto, cuando contaba apenas con veintisiete años de edad e iniciaba el estudio de la economía política en París, la ciudad a la que se había trasladado en el otoño de 1843, dos años después de



Georg Hegel.

Immanuel Kant.



haberse doctorado en filosofía y cuando tuvo que renunciar a su trabajo en la *Gaceta Renana*, decidiéndose a abandonar su país. Mientras para el pensador de Jena aquel era un acontecimiento del espíritu (que se pierde en sus objetivaciones y se vuelve a recuperar en la autoconciencia, que en los escritos teológicos juveniles aparece como Dios) para Marx, bajo la influencia de Ludwig Feuerbach, decisiva en su evolución, particularmente en lo que se refiere a la superación de la filosofía de la identidad de Hegel, se trataba de un asunto bien concreto, social.

El joven Marx aterrizaba, por así decirlo, terrenalizaba, secularizaba definitivamente la problemática cuando, tras reseñar algunas de las doctrinas de los economistas clásicos, extraía sus propias conclusiones

y titulaba las últimas páginas del primero de sus cuadernos de París –los entretanto justamente famosos manuscritos del verano de 1844, que vieron la luz pública casi noventa años más tarde dentro de la primera edición de sus *Obras Completas*, a cargo de David Riazanov– con el término *Entfremdete Arbeit*, el “trabajo enajenado”, y tras una primera crítica comenzaba por afirmar: “Nosotros partimos de un hecho económico actual”. ¿De qué se trataba? Procederé a leer la primera cita de Marx y luego a realizar la exégesis: El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valoración del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías, se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía y justamente en la proporción en que produce mercancías en general... El objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor.

El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa, el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la economía política como desrealización del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación.

A partir de esta primera determinación paso a reseñar, a través de algunas citas, las cuatro formas, que tal vez ustedes

conocen, en las cuales se manifiesta la enajenación.

Primero, la enajenación respecto del producto del trabajo que se enfrenta al trabajador como algo extraño porque no le pertenece a él sino al capital. Como más adelante lo desarrollará Marx en el cursillo que dictaría en Bruselas en el 46 para los obreros alemanes emigrados, Trabajo asalariado y capital, encontramos aquí el germen de la teoría de la “plusvalía”: la manera como el trabajo produce valor y éste se acumula como capital.

En segundo lugar, si se produce una enajenación respecto del producto, ésta lo es igualmente respecto de la actividad del trabajador y, en tercer lugar, respecto de la condición humana misma.

En el desarrollo de esta última problemática retoma Marx la categoría feuerbachiana del “ser genérico” (uno de los aportes más interesantes del pensamiento feuerbachiano, que en mi concepto tiene algún parentesco con lo planteado por Kant en un ensayo del año 1784 intitulado Idea de una historia universal en sentido cosmopolita) y afirma que el hombre como ser genérico, como ser universal que media su propio género y también el de todos los entes de la naturaleza –de la cual dice Marx que es el “cuerpo inorgánico” del hombre, el objeto de su actividad, que provee al trabajador de medios de vida, por una parte como materias primas para el trabajo y por otra como medios de vida en el sentido estricto de “víveres”– también entonces se enajena con respecto de la naturaleza y con respecto de su condición universal. Porque Marx afirma que el animal es “uno con la naturaleza mientras

el hombre media la naturaleza y mientras más universalmente la media más libre es”: por el desarrollo del conocimiento y de la aplicación del conocimiento a través de la técnica.

Y finalmente, como una consecuencia de lo anterior, plantea Marx que la enajenación o el extrañamiento se produce entre los hombres, pues el capitalismo y la sociedad burguesa atomizan a los individuos, producen la competencia y el aislamiento entre ellos.

Es en este contexto que planteo el problema de la cosificación, vinculándola con el del desarraigo. En forma sucinta, por lo demás, les leeré un tejido de citas del ensayo de Lukács, con la intención de ilustrar la siguiente idea: que en la modernidad global, en la sociedad planetaria del siglo xx, el desarraigo no consiste únicamente en la situación de aquellas personas que se vieron obligadas a abandonar su patria de origen y viven fuera de ella –el fenómeno característico que mencioné cuando me refería a la finalización de la guerra civil en España, a la huida de los judíos alemanes y europeos que se salvaron del holocausto– sino que es una condición inherente de la humanidad del siglo xx, porque el pleno desarrollo del capitalismo conduce a él y tiene que ver con el proceso de racionalización y universalización del proceso mercantil, razón por lo cual acentuamos lo novedoso en el aserto de Heidegger, la forma como él relacionaba el fenómeno de la enajenación con la problemática del exilio, con la condición de apátrida de la humanidad del siglo. Tal y como lo formulara por entonces, la enajenación alcanza en sus raíces hasta el desarraigo del hombre moderno. ¿Cuáles son estas

raíces? Para formularlo de manera paradójica, ¿cuáles son las raíces del desarraigo?

Por todo ello es que consideramos necesario pensar la circunstancia característica de nuestro tiempo como una consecuencia de la universalización de la historia, por la consolidación definitiva del mercado mundial, que se gesta a partir del siglo XVI y se despliega, a la par con la modernidad, como voluntad de poder, con la reducción de la naturaleza a la condición de mera materia prima, con el avance científico y tecnológico, con la sistematización y progresiva racionalización del sistema productivo y la satisfacción mediada por él de todas las necesidades humanas, con la secularización de todos los contenidos de la vida –eso que a partir de Hegel y Nietzsche nos hemos acostumbrado a llamar, sin pensar del todo en sus consecuencias, la “muerte de Dios”–, en síntesis, con el pleno desarrollo del capitalismo, o sea de la producción y el intercambio de mercancías en función de la búsqueda del beneficio, a escala mundial.

Pensamos, en efecto, que sólo en este contexto, desde esta perspectiva, teniendo en cuenta lo acontecido a lo largo de los últimos quinientos años en la evolución del ser genérico y de la sociedad humana, podemos estar en condiciones de preguntar en qué medida a partir de todo ello, la humanidad se ha “destinado” –también éste es un término acuñado por Heidegger– hacia la forma actual de existencia: la globalización, la “aldea mundial”, que simultáneamente ha llegado a significar esa carencia de patria a la cual se refería el pensador hace algo más de medio siglo.

Recordemos lo que escribiera Marx en París: El trabajo no sólo produce mercancías, se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la medida en que produce mercancías en general. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías produce.

Marx está describiendo el origen y la dinámica del desarraigo. El sistema de la mercancía es el resultado del trabajo abstracto, cuyo proceso se acelera –se universaliza– en el capitalismo. A partir de este momento citaré el ensayo de Lukács intitulado *La cosificación y la conciencia del proletariado*.

En él, a partir de la noción marxiana “carácter fetichista de la mercancía”, desarrolla Lukács una teoría del espacio social, vinculando aquella noción a las enseñanzas de Weber (de quien había sido discípulo durante los años que precedieron al estallido de la primera guerra mundial), mostrando la manera como la “racionalización” de la vida económica y de la sociedad en general –que Weber considera la característica fundamental del proceso de la modernidad– tiene a su base la transformación del trabajo concreto en trabajo abstracto y la producción universal de mercancías.

Entonces afirma Lukács que la mercancía no se puede conceptuar en su naturaleza y condición sino como “categoría esencial de todo el ser social”. En efecto, a medida que se desarrolla el proceso mercantil, a medida que se universaliza, el ser social en su totalidad se ve afectado por tal proceso.

Por lo cual –dice Lukács, y aquí comien-

Toma de la película *Tiempos modernos*. Charles Chapling

zo mi tejido de citas— que sólo en este contexto cobra la cosificación producida por la relación mercantil una importancia decisiva, tanto para el desarrollo objetivo de la sociedad como para la actitud de los hombres con respecto de ella, para la sumisión de su conciencia a las formas como se expresa esa cosificación, para los intentos de entender el proceso o de rebelarse contra sus mortales efectos y liberarse de la servidumbre de esa segunda naturaleza producida.

La alusión a la “segunda naturaleza producida” nos remite directamente a Marx, al carácter fetichista de la mercancía tal y como lo expusiera éste al final del primer capítulo de *El capital*: El misterio de la forma mercancía consiste, pues, simplemente, en que presenta a los hombres los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos mismos del trabajo y, por lo

tanto, también la relación social de los productores al trabajo total como una relación social entre objetos que existiera al margen de ellos. Por obra de este *quid pro quo*, los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas suprasensibles o sociales... es pura y simplemente la determinada relación social entre los hombres mismos la que asume entonces para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas.

Es a partir de esta consideración que Lukács desarrolla la teoría de la cosificación y—como les vuelvo a decir— replantea la problemática de los Manuscritos, razón por la cual me parece acertada la consideración de Joaquín Israel cuando sugiere que Lukács pareciera haber “intuido” su contenido a partir del conocimiento profundo de su obra de madurez.

En primer lugar afirma Lukács que la

universalidad de la forma mercancía “condiciona, pues, tanto subjetiva cuanto objetivamente, una abstracción del trabajo humano, el cual se hace cosa en las mercancías”. Y agrega unos renglones más adelante: Lo único que aquí importa es comprobar que el trabajo propio de la división capitalista del trabajo – el trabajo abstracto, igual, comparable, medible con exactitud siempre creciente por el tiempo de trabajo socialmente necesario– surge a la vez como producto y como presupuesto de la producción capitalista en el curso del desarrollo de ésta, y sólo en el curso de ésta, por tanto, llega a ser una categoría social, la cual influye decisivamente en la forma de la objetividad tanto de los objetos cuanto de los sujetos de la sociedad así nacida, de su relación con la naturaleza y de las relaciones en ella posibles entre los hombres.

De esta manera emprende Lukács una lectura de Weber desde Marx –y de Marx desde Weber– condensando esa convergencia en los siguientes términos: Si se estudia el camino recorrido por el desarrollo del proceso del trabajo desde el artesanado, pasando por la cooperación y la manufactura, hasta la industria maquinista, se observa una creciente racionalización, una progresiva eliminación de las propiedades cualitativas, humanas del trabajador. Por una parte, porque el proceso del trabajo se descompone cada vez en operaciones particulares abstractamente racionales, con lo que se rompe la relación del trabajador con el producto como un todo, y su trabajo se reduce a una función especial que se repite mecánicamente. Por otra parte, porque en esa racionalización y a consecuencia de ella se produce el tiempo de trabajo

socialmente necesario, el fundamento del cálculo racional, primero como tiempo de trabajo medio registrable de modo meramente empírico, más tarde, a través de una creciente mecanización y racionalización del proceso de trabajo, como tarea objetivamente calculable que se enfrenta al trabajador con una objetividad cristalizada y conclusa.

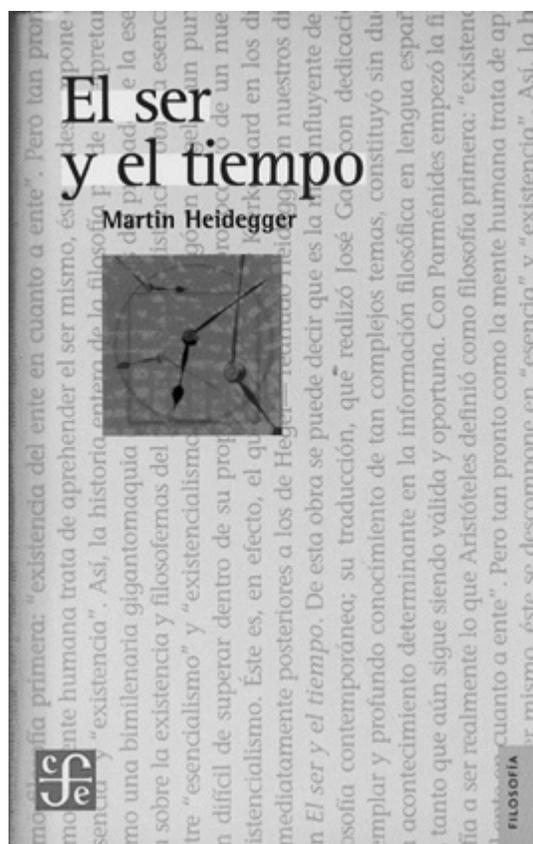
Con la descomposición moderna, ‘psicológica’, del proceso de trabajo (taylorismo), esta mecanización racional penetra hasta el ‘alma’ del trabajador: hasta sus cualidades psicológicas se separan de su personalidad total, se objetivan frente a él, con objeto de insertarlo en sistemas racionales especializados y reducirlos al concepto calculístico.

No significa lo anterior que Lukács pretendiera ignorar que ya desde mucho antes de la aparición de la sociedad burguesa y el capitalismo modernos se hubiera dado la explotación del trabajo. Él cita, por ejemplo, la construcción de los grandes canales en Roma, la explotación de las minas en la antigüedad. Sin embargo, lo que quiere subrayar es que con la mercantilización general de las relaciones interpersonales se ha producido un cambio cualitativo, epocal. Para ilustrarlo, les leeré un texto que se compone de fragmentos tomados de diferentes párrafos y páginas del ensayo separados por puntos suspensivos, con la intención de mostrar algo así como la síntesis de su reflexión: La situación cambia radical y cualitativamente al universalizarse la categoría mercancía. El destino del trabajador se convierte en el destino universal de la sociedad entera, pues la universalidad de ese destino es el presupuesto de que

el proceso del trabajo se organice en las empresas según esta orientación...

Condición necesaria del proceso de cosificación es que toda la satisfacción de las necesidades se cumpla en la sociedad en la forma de tráfico de mercancías... Esta atomización del individuo no es, pues, más que el reflejo conciente de que las 'leyes naturales' de la producción capitalista han abarcado todas las manifestaciones vitales de la sociedad, de que, por vez primera en la historia, la sociedad entera está sometida, tendencialmente al menos, a un proceso económico unitario, de que el destino de todos los miembros de la sociedad está regido por leyes unitarias... Si ya incluso el objeto aislado que aparece inmediatamente al hombre como productor o como consumidor queda desconfigurado en su objetividad por su carácter de mercancía, el proceso, como es natural, se intensificará aún más cuanto más mediadas sean las relaciones que el hombre establece en su actividad con las cosas como objeto del proceso vital... El desarrollo del capitalismo moderno no sólo transforma al tenor de sus necesidades las relaciones de producción sino que, además, incluye en su sistema las formas de capitalismo primitivo que tenía en las sociedades precapitalistas una existencia aislada, separada de la producción, y hace de ellas miembros del proceso de penetración capitalista unitaria de toda la sociedad...

Precisamente porque en ella se desdibujan hasta hacerse imperceptibles e irreconocibles las relaciones entre los hombres y de ellos con los objetos reales de la satisfacción de las necesidades, relaciones ocultas en la relación mercantil inmediata, pre-



cisamente por eso se convierten necesariamente estas formas, para la conciencia cosificada, en verdaderas representantes de su vida social. El carácter mercantil de la mercancía, la forma abstracta y cuantitativa de la calculabilidad, aparece en ellas del modo más puro, y por eso se convierte necesariamente, para la conciencia cosificada, en la forma de manifestación de su inmediatez propia, por encima de la cual, precisamente porque es una conciencia cosificada, no intenta siquiera remontarse, sino que tiende más bien a eternizarla mediante una 'profundización científica' de las leyes perceptibles en este campo. Del mismo modo que el sistema capitalista se produce y se reproduce constantemente en lo económico a niveles cada vez más altos, así también penetra en el curso del desarrollo del capitalismo la estructura cosificadora, cada vez más pro-

fundamente, fatal y constitutivamente, en la conciencia de los hombres.

Me parece que con esta lectura previa de Luckács nos hemos apropiado de lo básico de su pensamiento, como premisa para comprender la evolución del concepto de Herbert Marcuse sobre el asunto del trabajo.

Quisiera subrayar que esta categoría de la “cosificación” es fundamental, básica; constituye una premisa del pensamiento de todos los representantes de la Teoría Crítica. No se puede, por ejemplo, comprender la obra de Adorno (el centenario de cuyo nacimiento en Frankfurt am Main conmemoraremos este año el próximo 11 de septiembre), o la de Horkheimer y Marcuse –los tres representantes más destacados de la escuela– si no se ha asimilado primero el contenido del ensayo de Lukács.

He constatado que, por deficiencias en el conocimiento de las raíces, resulta frecuente que en la aproximación a la problemática de la Teoría Crítica –o de la “Escuela de Frankfurt”, como más frecuentemente se la denomina– se hace superficialmente, “por entre las ramas”. Lo que también vale de la “moda” Habermas, sobre todo la ocupación con el último Habermas, el del “giro lingüístico” y la “acción comunicativa”: Se olvidan los orígenes y el desarrollo de este novedoso proyecto, el resultado de una extraordinaria coyuntura de la cultura y el pensamiento radical centroeuropeo desde comienzos del siglo xx y en particular sus desarrollos durante los tres lustros que siguieron a la finalización de la primera guerra mundial. Pero cualquier

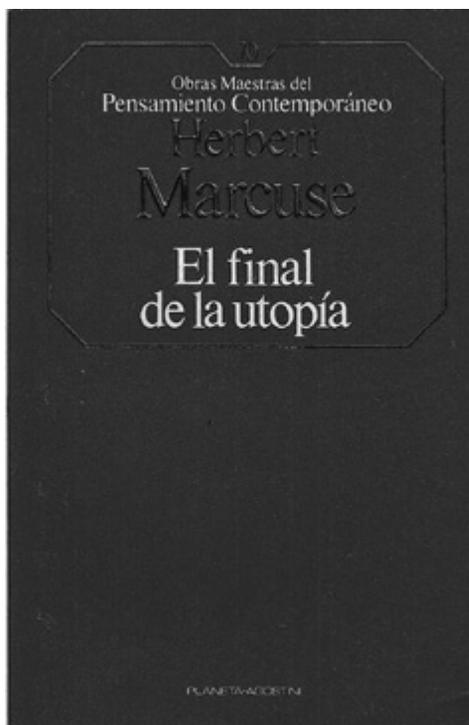
trabajo serio sobre la Escuela de Frankfurt –como, por ejemplo, el de Gian Enrico Rusconi– comienza reseñando los aportes de Weber y Lukács.

### III.

Tras este somero recorrido previo, que considero tan necesario, podemos concentrarnos en el enfoque de Marcuse.

En 1932 y 1933 publica dos trabajos. Uno de ellos se intitula “*Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto de trabajo de las ciencias económicas*”, un texto que me resulta muy curioso porque da testimonio de lo que Ernst Bloch llamara la “disimultaneidad de lo simultáneo”, en este caso como algo acaecido en la misma persona.

En la formulación original de Bloch se refiere al hecho de que en un mismo momento histórico, como consecuencia del desarrollo desigual de diferentes regiones del mundo –o del mismo país–, fenómenos peculiares de la misma época se piensan desde enfoques anacrónicos o más contemporáneos. Si consideramos, por ejemplo, el análisis que de la cotidianidad hace Martín Heidegger en *Ser y Tiempo* (y la crítica implícita que alberga a la despersonalización en la sociedad de masas) y lo comparamos con el que llevaron a cabo otros pensadores más metropolitanos, más cosmopolitas –porque Heidegger era un aldeano, un campesino de la Selva Negra– podemos comprender eso de la “disimultaneidad de lo simultáneo”: Su análisis de la sociedad de masas se queda corto, resulta “patriarcal” –como lo dirá Karel Kosik en su *Dialéctica de lo concreto*– porque él no estaba viven-



ciando de una manera contemporánea su propio tiempo (inclusive podría ello explicar su desafortunado comportamiento a comienzos del año 33, su adhesión al régimen nacional-socialista). Yo propondría aplicar la categoría blochiana al caso del joven Marcuse por entonces, teniendo en cuenta que esa disimultaneidad de lo simultáneo se puede dar en la misma persona cuando ella se encuentra en un período de transición y todavía no es plenamente ella misma, el moratorio de que habla Erik Erikson.

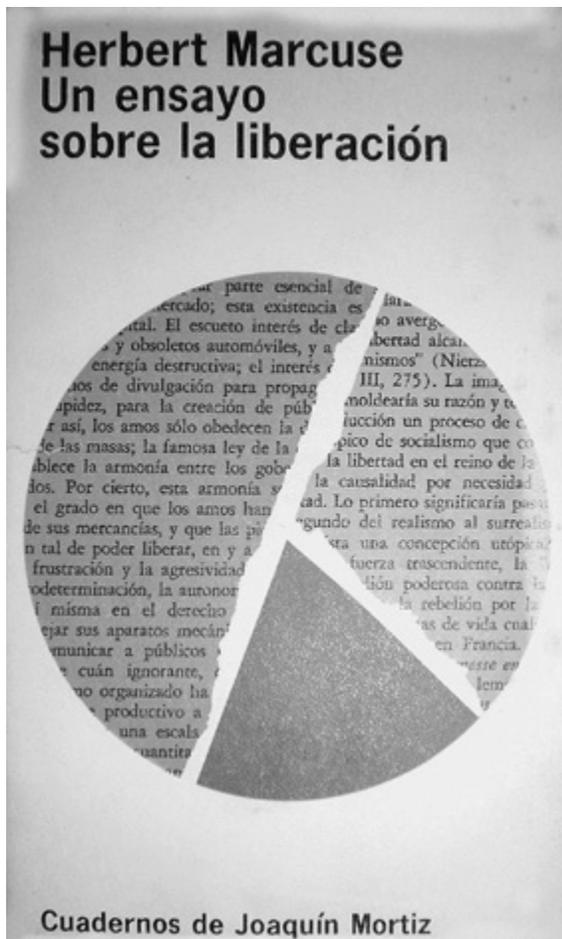
Inicia su ensayo citando algunas definiciones de economistas de la época, ninguno de los cuales, por lo demás, según me parece, tiene alguna importancia hoy.

Plantea enseguida que ninguna de sus concepciones se refiere a la “totalidad” de la realidad humana, una formulación que podría provenir del influjo de Heidegger. En la primera parte de *Ser y Tiempo* se

habla continuamente de ello: del Ser-ahí (Dasein), de la relación del hombre con las cosas, del hombre como ser de posibilidades, etc.

Todo el ensayo aparece impregnado por esta ambigüedad. El intento de cuestionar la concepción del trabajo que tienen los economistas en una perspectiva que no es otra que la de la llamada “ontología fundamental de la existencia”, la pregunta por el ser del Ser-ahí, la traducción literal de José Gaos del término alemán Dasein, que de ordinario significa “existencia” y Heidegger convirtió en un término técnico y peculiar de su discurso, resaltando, por una parte, la presencia del ser en el ahí que es el hombre y la presencia ahí del hombre en el ser, una interpretación tan sugerente que cuando uno tiene veinte años y cursa el segundo o tercer semestre de filosofía resulta tan fascinante que termina hechizado.

Recordemos que en el diálogo que sostuvieron Habermas y Marcuse a un año de su muerte éste le comentaba que el impacto que causó la aparición del libro de Heidegger en 1927 fue, tras el fracaso de la revolución alemana, un “fenómeno generacional”. Resulta muy interesante constatarlo a través de las recientemente publicadas memorias de Günther Grass –Mi siglo– en las que el premio Nobel alemán rememora su año de nacimiento, el mismo año en que apareció *Ser y Tiempo*, y recuerda también lo que se vivía por entonces en su país, el drama de la inflación y la miseria generalizada, la angustia y la sensación de desarraigo, toda la ansiedad y la desolación que existían en Alemania por entonces y que encontraron en ese libro su expresión fascinante (Heidegger



es, por lo demás, un maestro en el manejo de la lengua alemana).

El ensayo del joven Marcuse resulta impregnado en su totalidad por una lectura hegeliano-existencial del asunto. Y sin embargo cita a Marx, emprende una lectura inicial de Marx en una perspectiva existencial, anticipándose en ello a Sartre, quien en la introducción a la *Crítica de la razón dialéctica* (1959) recuerda que su primer contacto con su obra fue el libro del padre Calvez: El pensamiento de Karl Marx, un buen libro, un libro erudito, juicioso, pero escrito desde fuera –por así decirlo– como lo son los resúmenes en las historias de la filosofía.

Intentaré mostrar que se pueden registrar

unos tres momentos a partir de esa lectura “existencial” y a través de los cuales Marcuse se va despojando de su fascinación con la terminología heideggeriana, aproximándose progresivamente a una genuina interpretación materialista de Marx. Pero hay un elemento que permanece en Marcuse y me atrevería a decir que está presente en toda su obra, inclusive en los ensayos más radicales de la segunda mitad de los sesenta, como *El fin de la utopía* (la transcripción de un ciclo de conferencias y coloquios que tuvieron lugar en Berlín durante el semestre de verano de 1967) y el *Ensayo sobre la liberación* (1969). Es ese elemento de trascendencia de lo fáctico, ese momento de libertad, que en contacto con la obra de Marx se tiñe de un matiz utópico, el anhelo y la exigencia por una transformación radical de la existencia humana.

Pues para Marcuse la teoría de Marx es primera y fundamentalmente una teoría de la revolución. Como le comentaba Habermas en el diálogo durante el encuentro que tuvo lugar a orillas del lago de Starnberg en Baviera a un año de su muerte, la formulación juvenil marcusiana de una “transformación radical de la existencia humana” alberga todavía cierto “aliento expresionista”: es evidente.

Por ello, lo que planteará en *El final de la utopía*, de una u otra manera debe algo a la primera etapa de su pensamiento: que a consecuencia del proceso tecnológico y la convergencia de los múltiples factores que configuran la circunstancia de plenitud de la modernidad, se producirá inclusive un cambio biológico; que surgirán nuevas necesidades y que la urgencia y la exigencia de libertad, ahogada por el

conformismo del hombre unidimensional, el ciudadano corriente de la sociedad del capitalismo tardío, producirá esa transformación. Por lo demás, es algo que volveremos a encontrar en Rudolf Bahro (cuya importante obra de mediados de los setenta: *La alternativa*, crítica del socialismo realmente existente, alcanzó a reseñar y comentar

Marcuse antes de morir) cuando hablaba de la “conciencia excedente”, el surplus de conciencia en los hombres, que impulsa al cambio.

Para que ustedes se percaten de esa tonalidad “existencial” en las formulaciones del joven Marcuse, leeremos en primer lugar unas citas de Hegel y luego su comentario, para experimentar enseguida la forma como, al pasar a Marx, pareciera “aterrizar” –por así decirlo– en la consideración del asunto del trabajo.

Contrasta, en efecto, la definición de Hegel –que comprende el trabajo “como un hacer en el cual el puro ser para sí de la conciencia se sale de sí hacia el elemento de la permanencia, elemento en el cual se encuentra a sí misma y se ofrece al objeto de trabajo como sustancia”– con la de Marx, aunque ésta, desde luego, ha sido evidentemente influida por aquél: “El trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la alienación o en tanto que hombre alienado”, es el “acto de la autoelaboración o autoobjetivación del hombre”.

Como se puede ver, Marx ya no habla de la conciencia sino del hombre. Pues entre Hegel y Marx se ha interpuesto la influencia decisiva de Feuerbach, que había

protestado contra la filosofía del espíritu de Hegel; contra lo que Horkheimer llamara la “filosofía de la identidad” de Hegel, que subsumía en el espíritu lo otro del espíritu, una dimensión igualmente inherente a lo humano. Porque, como decía Feuerbach, él quería partir de aquello que en el hombre “no filosofa”, como, por ejemplo, su cuerpo: la sensación, el deseo, el hambre, la sexualidad. Pues el hombre es un ser finito, no sólo porque muere sino porque todos sus actos son finitos, determinados; porque depende del mundo exterior, es un ser referido a sus necesidades, un “ser menesteroso” (Gehlen).

Lo que resulta fundamental en el tránsito de Hegel a Marx, ya que éste, en efecto, se apoyó en Feuerbach, aunque luego lo abandonara cuando, en 1845, redactara en Bruselas un borrador, sus entretanto justamente célebres once “tesis sobre Feuerbach”, en las cuales, según la opinión ulterior de Friedrich Engels (que las editó cinco años después de la muerte de Marx como apéndice a su propio escrito sobre Feuerbach) se encontraría ya el “germen genial” de la nueva concepción del pensamiento que inaugura Marx. El influjo de Feuerbach sobre Marx fue fundamental porque, al insistir en la finitud del ser humano, abogaba por una experiencia terrenal de la filosofía: para Feuerbach era Hegel todavía un teólogo, un pensador del espíritu; y no es que aquel renegara del espíritu, pero quería verlo encarnar en un ser de necesidades.

En la crítica que hace Marcuse a los economistas piensa él que se puede replantear el asunto del trabajo en esa perspectiva, por decirlo así, hegeliano-existencial. Les

citaré dos fragmentos del ensayo para mostrarlo: Hemos hecho mención del concepto filosófico del trabajo originado en Hegel solamente en la medida en que era necesario para poder delimitar su aportación. La diferencia esencial respecto del concepto de trabajo científico-económico es ésta: aquí aparece el trabajo como un acontecimiento fundamental de la realidad humana, como un acontecer que domina de modo duradero y continuo la totalidad del ser humano y en el que, a la vez, acontece algo con el ‘mundo’ del hombre. Aquí el trabajo no es una determinada ‘actividad’ humana (pues ninguna actividad aislada comprende y domina la totalidad de la realidad humana: cada actividad siempre se refiere solamente a un campo parcial de dicha totalidad, y se desarrolla exclusivamente en ese campo limitado de su mundo). Es más bien aquello en lo cual se basa y se refleja cada actividad aislada, un Hacer, es decir, es el hacer del hombre como modo suyo de ser en el mundo: aquello por medio de lo cual llega a ser ‘para sí’ lo que es, aquello mediante lo cual se encuentra a sí mismo y logra la ‘forma’ de su realidad, de su ‘permanencia’ y a la vez hace del mundo algo para sí. El trabajo no se define aquí por la clase de sus objetos ni por su fin, contenido, rendimiento, etc., sino por aquello que suceda a la realidad humana misma dentro de él.

Todo esto proviene de Heidegger. “Ser-en-el-mundo” es la categoría central de su libro. Lo que hace Heidegger es sustituir el concepto de yo —el cogito cartesiano— por la categoría unitaria relacional ser-en-el-mundo, lo que ciertamente representa un avance frente a Descartes, aunque en ningún caso frente

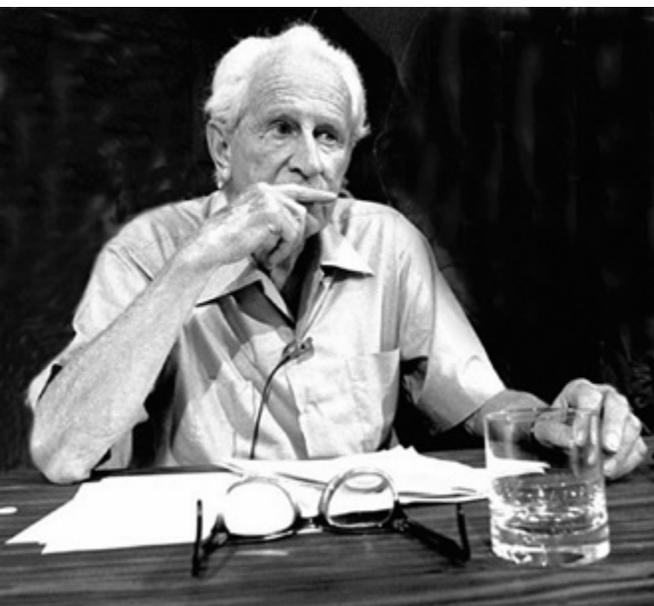
al concepto marxiano de praxis: Marx ya había definido el ser-en-el-mundo pero, a diferencia de Heidegger, había determinado también el contenido material de la categoría.

Precisamente el gran avance de Marx frente a la “filosofía del origen” (Ursprungsphilosophie, como la llama Adorno, esa filosofía que pretende tener su origen en sí misma, como virtualmente independiente de su entorno) es que el contenido material de sus categorizaciones remite al mundo: al contexto material y social, tecnológico e instrumental, al desarrollo histórico. Porque Marx hablaba de cosas muy concretas y a través de su formulación Heidegger vuelve a ser en realidad “pseudoconcreto” (Kosik).

Y más adelante: En el trabajo acontece algo con el hombre y los objetos y ello de tal manera que su ‘resultado’ es una unidad esencial de hombre y objeto: el hombre se objetiviza y el objeto se hace ‘del hombre’, se humaniza.

Los manuscritos del 44 ya lo consideraban así, pero relacionándolo con los procesos efectivos del desarrollo de la especie. Continuaba Marcuse: Y esta relación entre hacer y objetividad significa no sólo que, de facto, todo proceso de trabajo encuentra frente a sí un cierto objeto a elaborar, sino que indica un momento constitutivo de la praxis entera de la realidad humana, una ‘tarea’ propuesta a la realidad humana en cuanto tal... el trabajo sobre el objeto, cuya ‘mediación’ o ‘apropiación’, etc. le está propuesta como tarea a la realidad humana.

Agrega Marcuse que “solamente mediante



el cumplimiento de esta tarea la realidad humana puede ‘de facto’ llegar a ser ‘para sí’, puede encontrarse a sí misma”, y se detiene a considerar la dimensión filológica, la etimología de la noción de trabajo. Precisamente esta triple unidad de hacer, objetividad y tarea se encuentra ya –como señala el diccionario de Grimm– en la significación de la palabra misma trabajo: todos sus significados apuntan hacia un triple objetivo: hacia el trabajar, hacia lo trabajado y hacia lo por trabajar. Al considerar el fenómeno del trabajo no debemos perder de vista este triple aspecto: al reflexionar acerca del hacer hemos de considerar al mismo tiempo lo que sucede con el objeto en dicho hacer, y con la tarea que se propone la realidad humana en dicho hacer.

Se podría mostrar con fragmentos provenientes de *Ser y Tiempo* hasta qué punto las formulaciones anteriores provienen de la lectura de Heidegger: la idea heideggeriana del existente como proyecto (“arrojado”, traduce Gaos), como “poder-ser”, como ser de posibilidades.

Por lo demás, también Heidegger –en El origen de la obra de arte– acude al diccionario de los Hermanos Grimm, que conoce minuciosamente, entre otras cosas porque, con alguna justificación, se plantea que puede darse otra forma de trabajo diferente al que con el nombre de “actividad instrumental por finalidad” tematiza Max Weber; y remite a Aristóteles, a la teoría aristotélica de las causas –aitiai– y de la poiesis, el término griego que designa un hacer esencial, diferente al propio de la techné y de donde proviene el término latino y románico “poesía”, para mostrar que la palabra alemana Dichtung (poesía) procede del alemán medieval diton que significa lo mismo que el verbo poieo en griego: hacer, un hacer esencial.

No sólo en los años veinte, también durante la segunda postguerra, muy significativamente a lo largo de los cincuenta y aún todavía a comienzos de los sesenta, se produjo una manera muy curiosa de descubrir a Marx y, al mismo tiempo, de vaciarlo de contenido, una lectura que lo asimilaba a la “antropología filosófica”, una lectura “existencialista”, esquemática.

Se podría pensar que precisamente sea éste uno de los méritos de la obra temprana de Heidegger, su propósito de describir el esquema básico de la relación del hombre con las cosas de la manera más desnuda posible, aplicando con suma pericia y consecuencia la consigna husserliana de “ir a las cosas mismas”, sin aferrarse a construcciones o teorías en el aire, sin apoyarse en prejuicios y conceptos operativos, anquilosados, hegemónicos por generaciones, emprendiendo inclusive, tal y como lo propone en las primeras páginas de *Ser y Tiempo*,

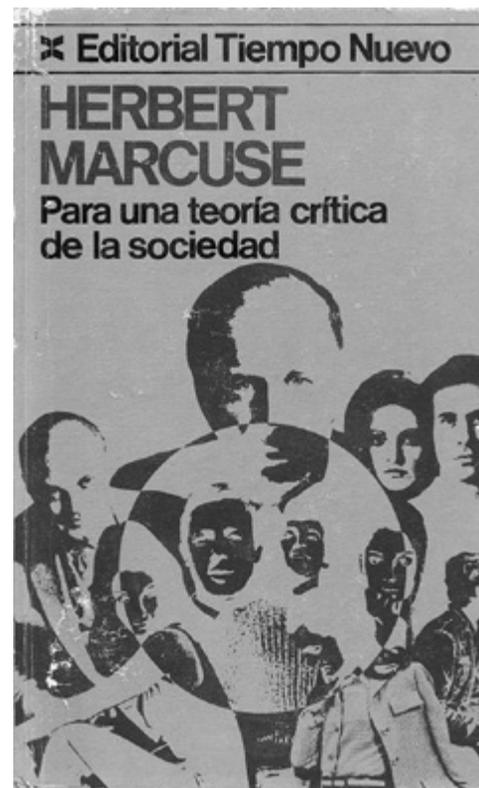
la tarea de una “destrucción” de la historia de la ontología, con lo cual, dicho sea de paso, se anticipó a lo que hoy en el ámbito de la discusión en lengua francesa se acostumbra llamar “de-construcción”: la filiación heideggeriana de Derrida es evidente.

Así, por ejemplo, cuando Heidegger describe la relación original del hombre con las cosas recuerda que los griegos no empleaban el término “cosa” para referirse a ellas, porque hablar de la realidad como una realidad de “cosas” o de “objetos” es ya moderno: sólo en la perspectiva del sujeto existe el objeto, mientras los griegos hablaban de ta pragmata (el plural del participio del verbo praxein) para designar los objetos del quehacer cotidiano: el ánfora, la mesa, la silla, los utensilios. De otra parte, deberíamos recordar lo que le decía Marcuse a Habermas en el diálogo al que nos hemos referido en diversas ocasiones: que en el pensamiento de Heidegger la filosofía burguesa se disuelve desde el interior de sus propias categorías. Ciertamente. Aunque se queda ahí, porque no dispone de una teoría global de tipo materialista: no conocía a Marx en ese momento.

Esto como ejemplo. Ahora continuemos con Marcuse. En 1932 había publicado en Die Gesellschaft, la revista que dirigía el famoso economista Rudolf Hilferding, autor de El capital financiero, la primera reseña que se escribió sobre los manuscritos parisinos de Marx, que vieron la luz pública apenas ese año en la edición de las Obras Completas de Marx y Engels, la célebre Marx-Engels-Gesamtausgabe del Instituto correspondiente de Moscú bajo la dirección de David Riazanov (unos

años antes de que Stalin lo enviara a un campo de trabajos forzados en Siberia), así como en una selección de los “escritos tempranos” (Frühschriften) de Marx que publicara Siegfried Landshut, otro discípulo de Heidegger, en la editorial Kröner de Leipzig, con el título “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico”.

Aquí se puede percibir un paso adelante hacia la concreción en el análisis, aunque todavía en algunos pasajes es evidente la huella de Heidegger. Dicho sea de paso, en “Alrededor del problema filosófico de Marx y del marxismo”, un ensayo recogido en su primer libro (*Teoría y Praxis*, de 1962), Habermas recuerda que en los años veinte se produjo un “Heideggermarxismus” cuyo representante más significativo sería precisamente Marcuse, por lo cual con razón en el diálogo que sostuvo con éste a un año de su muerte le



dice que se anticipó treinta años a Sartre. En efecto, la problemática del Sartre de finales de los cincuenta (en Cuestiones de método y la Crítica de la razón dialéctica) ya la había anunciado aquel en ensayos como el que estamos reseñado y, cuatro años antes, en sus “Contribuciones para una fenomenología del materialismo histórico”, publicadas en 1928 en los Philosophische Hefte (“Cuadernos Filosóficos”) de Berlín, en las que, a la manera de Husserl, se planteaba el “modo de darse” del mismo, considerado en primer lugar como teoría de la revolución proletaria.

Porque para Marcuse era ésta su característica primordial: ser una teoría de la revolución. Con lo cual, por otra parte, parecía polemizar con la visión cientificista del marxismo que caracterizó la producción de los orientadores intelectuales de la segunda internacional, Karl Kautsky y Eduard Bernstein, una interpretación que, por lo demás, se integraba a una práctica política por completo reformista.

Dice Marcuse en la primera frase de su reseña que la publicación de los manuscritos económico-filosóficos de Marx redactados en 1844 “debe convertirse en un acontecimiento determinante en la historia de la investigación marxista”; y agrega que estos manuscritos “podrían ofrecer una nueva base para la discusión en torno al origen y el sentido original del materialismo histórico y para toda la teoría del socialismo científico”, posibilitando, además, “un enfoque más fecundo y más rico en perspectivas acerca de las relaciones exactas entre Marx y Hegel”.

Pasa a plantear enseguida las dificultades filológicas que encierra este texto, por su

carácter fragmentario (algunas páginas se han perdido) y por las dificultades que ofrece al lector la escritura muy irregular de Marx. Es bien conocida la anécdota: en una ocasión, urgido por su situación de miseria, se presentó en Londres a un concurso para la plaza de escribano en la compañía del ferrocarril, y fue rechazado por su mala letra. En efecto, cuando uno lee una copia del texto original de los manuscritos puede imaginarse las dificultades que tuvieron sus editores. En la edición que yo manejo, a cargo de Günther Hillman (Rowohlt, 1966), se encuentran frecuentes notas de pie de página en las que el editor considera necesario aclarar que la transcripción de una palabra difiere de la de las ediciones a cargo de Riazanov, Landshut, Thier o la Dietzverlag (RDA), porque la letra de Marx era muy enrevesada.

La conclusión que extrae Marcuse es que estos textos no sólo aportan una crítica de la economía nacional sino también una fundamentación filosófica para una teoría de la revolución. Pues Marcuse piensa que la obra juvenil de Marx está vinculada desde el principio a la revolución, en la que él participara a los veinte años de edad en Berlín y cuyo estallido presintió a lo largo de toda su vida (en sus últimos años llegó a pensar que la revolución más radical de la historia se produciría en los países más desarrollados, como, por ejemplo, en los Estados Unidos de Norteamérica).

Plantea enseguida que de ninguna manera se puede decir que Marx hubiese adoptado las categorías de Hegel y simplemente las hubiera modificado. Más bien considera que aquel se apropió

del pensamiento de Hegel, pero para interpretarlo en una dimensión completamente diferente porque, como lo dirá en *Razón y Revolución* (1941), mientras el pensamiento de Hegel concluye en la afirmación y sanción de lo establecido, la consagración de la sociedad existente (concretamente la que presidía la monarquía protestante prusiana), el de Marx es, por el contrario, desde el comienzo, un pensamiento subversivo, revolucionario, formula una crítica del mundo establecido, para cambiarlo: la crítica revolucionaria de la economía política está de por sí fundamentada filosóficamente, mientras, por otro lado, la filosofía que fundamenta dicha economía contiene ya la praxis revolucionaria. La praxis está no solamente al final, sino también al comienzo de la teoría, sin penetrar por eso en un campo ajeno y exterior a éste.

Y enseguida afirma que la economía nacional es objeto de la crítica en cuanto se vuelve justificación científica, o sea ocultamiento, de una total enajenación y desvalorización de la realidad humana, tal y como la representa la sociedad capitalista.

En este texto Marcuse reseña las cuatro formas de la enajenación que ya hemos mencionado, y ello lo lleva a concluir que lo que a través de la enajenación del trabajo le acontece al trabajador es algo más que un hecho económico, es “una catástrofe de la existencia”.

Si consideramos con mayor precisión las características del trabajo enajenado [recordemos las cuatro formas de la enajenación: del producto y de la actividad, del ser genérico y con ello de la naturaleza,

de los otros hombres] y consideramos con mayor precisión las características del trabajo alienado, notamos algo digno de reparo, lo que ellas determinan es no sólo un estado de cosas económicas sino una enajenación del hombre, una desvalorización de la vida, una perversión y una pérdida de la realidad humana.

Y más adelante cita a Marx –“El concepto de trabajo alienado es el del hombre alienado, del trabajo enajenado, de la vida enajenada, del hombre enajenado”– para concluir que se trata, pues, de un estado de cosas que se refiere al hombre como hombre (y no solamente como trabajador, sujeto económico y cosas por el estilo), de un acontecimiento, no solamente de la historia económica, sino también en la historia del hombre y de su realidad.

Y vuelve a citar a Marx:

En la misma medida en que la propiedad privada es la simple expresión sensible de la conversión que lleva al hombre a volverse un objeto extraño e inhumano... la superación positiva de la propiedad privada... es aquello de lo cual deberá adueñarse el ser humano y la vida humana.

Nos encontramos siempre en estos textos juveniles de Marcuse con una oscilación entre una visión materialista y una visión que el Lukács premarxista llamaría “trágica” y nosotros hemos llamado “existencial”.

Pero, de todos modos, se plantea aquí que el análisis tiene como punto de partida y como apoyo una situación histórica determinada y la praxis que revoluciona esa situación histórica determinada.

En realidad, a comienzos del siglo xx, tras la primera revolución rusa de 1905, según testimonios que uno puede rastrear a través tanto de activistas revolucionarios como de artistas y escritores, la expectativa ante la irrupción de una nueva época era de índole apocalíptica. El expresionismo alemán, por ejemplo, que surge a mediados del primer decenio, anunciaría, como reiterando el viejo tema paulino del nacimiento de un hombre nuevo, una transformación radical de la humanidad; y más adelante, tras el estallido de la revolución a finales del año 18, cuando el arquitecto Bruno Taut es nombrado presidente del Consejo de los trabajadores de la cultura en Berlín, propondrá en uno de sus proyectos coronar los Alpes con una construcción gigantesca de cristal –una gema, un colosal diamante artificial– para anunciar el carácter protéico y prometéico del hombre y de la revolución del siglo xx. A lo largo de sus desarrollos, el “temple de ánimo” del movimiento expresionista, y en general de las vanguardias en el campo del arte, del teatro, de la literatura – cuyos protagonistas e ideólogos no provenían propiamente de la clase trabajadora sino de la clase media o inclusive, como en el caso de Lukács y otros intelectuales, de la gran burguesía– aparecía impregnado por ese sentimiento de lo insólito y desmesurado, la expectativa ante la irrupción de algo absolutamente nuevo, una radical renovación de la cultura, un sentimiento en cierto sentido religioso, como lo ha reconocido, entre otros, el gran teólogo Paul Tillich.

Un aliento y un anhelo mesiánico, de redención, como en el caso de Ernst Bloch, nacido en 1885 en Ludwigshafen, norte de Alemania, quien escribe durante



la guerra (en Suiza, el refugio de los pacifistas) su *Espíritu de la utopía*, que se publica en 1916 y en el que comienza a formular su peculiar visión del hombre y su anhelo; de la cotidianidad, del arte y del conocimiento; de la historia, de la lucha de clases y de la revolución, ese acento premonitorio –profético– que impregnará toda su producción literaria hasta la obra de madurez –*El principio de esperanza* (1961)– y lo mantendrá erguido hasta su muerte, acaecida en 1978, en plena juventud.

Es en este contexto que se deben entender algunas formulaciones de Marcuse:

El hecho de que la sociedad capitalista ponga en duda no sólo los hechos y los

objetos económicos sino también todo el ‘existir’ del hombre, representa para Marx la razón legítima de una revolución total y radical que excluye obligatoriamente toda revolución únicamente parcial o toda ‘evolución’; esta razón legítima no se encuentra fuera o detrás de la alienación y de la enajenación: ella es precisamente esta alienación y esta enajenación.

A medida que Marcuse se va adentrando en la obra de Marx se hace más concreto en sus análisis. Saluda en particular la forma como Marx en el cuarto manuscrito valora el aporte de Hegel: “Lo grandioso de la fenomenología de Hegel y de su resultado final es, pues, que Hegel reconoce al hombre como producto de su propio trabajo”. Según Hegel, en efecto, el hombre proviene del trabajo: es el homo faber, se ha hecho hombre, se ha humanizado por el trabajo. Los manuscritos del 44 están llenos de reflexiones a este respecto: el trabajo es la humanización de la naturaleza, es la naturalización del hombre, a través del trabajo el hombre convierte a la naturaleza en su propia morada, etc. Por eso relaciona Marcuse el asunto del ser genérico con la actividad del hombre, el trabajo, comprendido como una actividad universal. Porque, a partir de

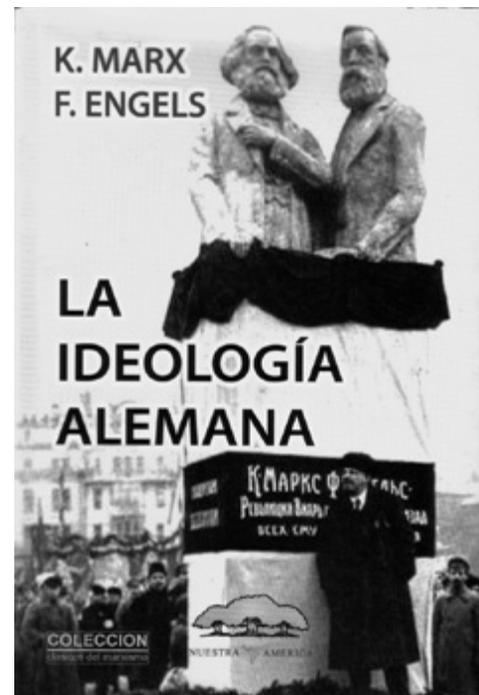
Marx, insistirá expresamente en recordar que el proletariado es una clase que existe en un plano universal.

El proletario no es objeto de una forma de dominación particular, específica, como lo era el siervo medieval, sino que se forma a la par con el mercado mundial, y por ello estamos en condiciones de comprender que el plebeyo que trabaja en una mina en Sudáfrica, el estibador que carga

los buques en el puerto de Barranquilla y el obrero de una fábrica de Chicago son, en la medida en que sólo poseen su capacidad de trabajar, básicamente lo mismo, proletarios.

Porque, como lo constatarían Marx y Engels en *La ideología alemana*, el manuscrito que comenzaron a redactar en Bruselas en 1846 y que, como los manuscritos parisinos, sólo vería la luz pública casi noventa años más tarde, la historia se hizo universal con la gestación del mercado mundial, a la par con la modernidad, con el ascenso del capitalismo. Porque la historia anterior de los diferentes continentes y las diferentes regiones del globo terráqueo antes del siglo XVI era una historia local, particular.

Así, por ejemplo, el destino de los habitantes del Asia Oriental —de la India y de China, por ejemplo— cambió radicalmente con la llegada de los europeos, con su integración al mercado mundial. En los

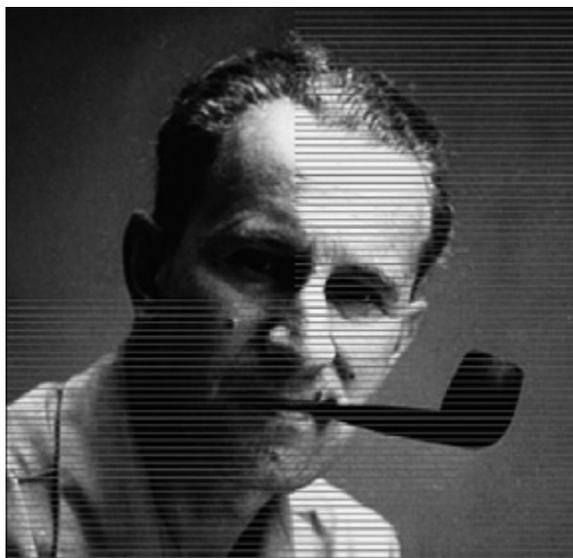


años cuarenta del siglo XIX los ingleses bombardearon los puertos de China para obligar a sus dirigentes a abrir el país a sus exigencias mercantiles; introdujeron el opio desde la India con el fin de degenerar y someter a los mandarines. La forma de existencia anterior a esa vinculación al mercado mundial era, a través de sus dioses, sus rituales, sus costumbres, sus formas de vida, local, particular.

Pero, para volver al asunto que hemos venido reseñando y teniendo en cuenta el aporte de Feuerbach, su reflexión sobre el “ser genérico” —el hombre universal— ya estamos en condiciones de comprender a Marcuse cuando, parafraseando a Marx, afirma que el hombre “es un ser que tiene por objeto el ‘género’, el suyo propio y el de los demás entes”. Y agrega enseguida:

El género de un ente es aquello en que este ente es conforme a su ‘linaje’ y a su ‘origen’, el ‘principio’ de su ser, que reúne todas las peculiaridades del ente: lo universal que perdura siendo igual a sí mismo en todas las individualidades, el ser universal de este ente. Puesto que el hombre puede convertir en objeto suyo el ‘género’ de todo ente, el ser universal de todo ente puede entonces volverse objetivo para él: puede poseer cada ente en lo que éste es conforme a su ser, y es precisamente por eso (lo que expresa la segunda mitad de la frase citada) que el hombre puede comportarse libremente respecto a cada ente: no está limitado a la peculiaridad respectiva y real del ente ni a la relación inmediata de éste con aquella.

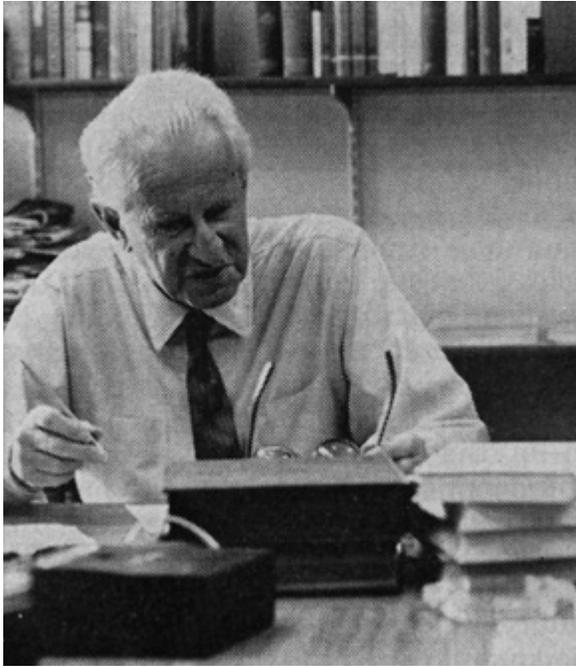
Por lo que recuerda una afirmación de Marx: “El animal es uno con la natura-



leza, mientras que el hombre media la naturaleza y mientras más universalmente la media más libre es”. Esta mediación comienza, como ya lo había visto Hegel en los escritos preparatorios de la Fenomenología, con el instrumento y el lenguaje, que ni manipula ni posee el animal. Todo lo cual tiene que ver con el “ser genérico”.

El hombre puede comportarse libremente respecto a cada ente: no está limitado a la peculiaridad respectiva y real del ente ni a la realización inmediata de éste con ella, sino que se puede adueñar de cada ente tal como es en su ser y, más allá de toda particularidad real e inmediata, puede percibir y aprender las ‘posibilidades’ que residen en todo ente; puede acotar, cambiar, formar, confeccionar, perfeccionar, ‘producir’ todo ente según su ‘medida inherente’.

Como ‘actividad vital específicamente humana’, el trabajo sirve de base a ese ‘ser genérico’ del hombre, supone el poder, o sea comportarse frente a lo ‘universal’ de los objetos y a las posibilidades de éstos, implícitas en ese universal.



Es de esa manera que el hombre puede mediar toda la naturaleza, mientras el animal sólo vive en su ámbito inmediato vinculando su actividad en forma inmediata a su supervivencia.

El hombre, dice Marx, “no crea únicamente impelido por la necesidad, puede crear también de acuerdo a las reglas de la belleza”. Es esta una capacidad distintiva, exclusiva, del hombre, al cual –como dice Marcuse– no puede serle suficiente recibir el mundo objetivo o conformarse con él; debe adueñarse de él y convertir los objetos de este mundo, por decirlo así, en órganos de su vida, la cual ejerce su acción en ellos y a través de ellos.

Plantea entonces Marcuse que el trabajo implica un apropiarse del mundo exterior. Pero no en el sentido restringido de la propiedad privada porque, como lo decía Marx, la supremacía de la propiedad privada y de la economía política hace que no nos sintamos propietarios de algo sino cuando lo poseemos en el sentido de

la posesión legal, mientras que poseer en un sentido más amplio implica hacer la experiencia de algo y si, por ejemplo, no tengo la capacidad para disfrutar de una sinfonía no me puedo apropiarse de ella.

Lo que pensaba Marx –y aquí lo reitera Marcuse con su idea de una revolución radical que comprende también esa dimensión– es que el hombre ha de ser cada vez más rico y que el comunismo, considerado como el resultado final de la historia y la superación de la propiedad privada, deberá inaugurar esa riqueza, esa posibilidad de experimentar todas las dimensiones del Ser, no restringidas, como hasta ahora, no limitadas por la propiedad privada. Por eso vuelvo a insistir en que Marcuse desde el principio plantea que la teoría de Marx es fundamentalmente una teoría de la revolución radical, y que la recuperación de la plenitud de la existencia tiene por presupuesto la supresión y la superación de la propiedad privada.

Pero en ningún caso –y aquí podría encontrarse una crítica de lo que ya estaba siendo perceptible en la Unión Soviética con los planes quinquenales– para hacer del comunismo una mera ideología del auge de las fuerzas productivas. Ustedes sabrán que a partir de 1929, en efecto, cuando se puso en marcha el primer plan quinquenal, la productividad, el desarrollo económico, el “auge de las fuerzas productivas” se convirtieron en un primado de la ideología soviética.

Según me lo parece, la reflexión de Marcuse alberga también una crítica a esta interpretación. Les citaré una página extensa de la parte final que me parece muy pertinente, siempre y cuando se ten-

ga en cuenta que él se apoya en las notas del joven Marx:

Pero si una conducta enajenada o irrealizada se ha llevado a cabo en la propiedad privada, entonces ésta debe representar sólo la forma enajenada e irrealizada de una conducta auténtica, esencial y humana. Debe haber, pues, dos ‘formas’ reales de la propiedad: una enajenada y una verdadera, una propiedad privada y una ‘propiedad verdaderamente humana’. Debe haber una ‘propiedad’ que pertenezca a la esencia del hombre, y el comunismo positivo, que está muy lejos de significar la simple abolición de toda propiedad, será precisamente la ‘restauración’ de esa propiedad verdaderamente humana.

En el párrafo subsiguiente se pregunta Marcuse: Ahora bien, ¿cómo determinar la ‘esencia universal de la propiedad privada considerada como resultado del trabajo enajenado en su relación con la propiedad verdaderamente humana y social?’ La respuesta a esta pregunta debe esclarecer a la vez el significado y la finalidad de la superación positiva de la propiedad privada.

Aquí, con base en el original alemán, he corregido la traducción que hemos venido utilizando, pues la traductora comete dos o tres errores garrafales. Traduce, por ejemplo, el término hegeliano *Aufhebung* –que generalmente se vierte al castellano como “superación” (aunque frecuentemente sea necesario aclarar en qué sentido) – como “absorción” y no casualmente alega para justificarlo que así lo hace don José Ortega y Gasset: con lo cual ya lo dice todo, porque si hubo

alguien confuso –y confundido– ese fue Ortega.

Marcuse vuelve a citar a Marx –“el significado de la propiedad privada, separada de su enajenación, es la existencia de los objetos esenciales para el hombre, como objetos tanto del disfrute como de la actividad”– para luego emprender un minucioso análisis y formular su comentario:

Esta es la definición positiva más general de la verdadera propiedad: la existencia y la disponibilidad de todos los objetos que el hombre necesita para la libre realización de su ser. Esta existencia y esta disponibilidad se realizan como propiedad, lo cual de por sí no es evidente sino que se basa en el hecho de que el hombre nunca posee simple e inmediatamente lo que necesita: posee realmente los objetos sólo cuando ha logrado adueñarse de ellos. Este es el significado del trabajo, es decir, significa darle al hombre los objetos transformados, los cuales convierte en el mundo de su libre autorrealización y afirmación. La esencia de la propiedad consiste en la ‘apropiación’, una forma determinada de la misma y de la realización apropiadora que fundamenta el estado de la propiedad, la cual deja de ser un simple tener y poseer. Y agrega: Será preciso definir con mayor precisión este último concepto que es nuevo y básico. Hemos visto cómo la propiedad privada radica en una forma inauténtica del tener y del poseer objetos. En el estado de la propiedad privada un objeto se vuelve ‘propiedad’ al poder ser ‘utilizado’ y éste utilizar consiste tanto en un consumo inmediato del objeto como en su ‘capitalizabilidad’. La ‘actividad vital’ está, por lo tanto, al servicio de la propiedad, mientras que ésta, en cambio,

debería estar al servicio de la libre actividad vital; la apropiación no se ejerce sobre la ‘realidad’ del hombre, sino sobre los objetos como cosas (bienes y mercancías), lo cual no deja de ser ‘unilateral’ puesto que se limita a los comportamientos físicos del hombre y a unos objetos susceptibles de ser inmediatamente consumidos y capitalizados.

En contraposición a ello, caracteriza Marx la “propiedad verdadera y humana” en su apropiación auténtica, como la apropiación sensible de la esencia y de la vida humanas, del hombre objetivo, de las obras humanas para y por el hombre, no solamente en el sentido de un gozo inmediato, unilateral..., no solamente en el sentido de una posesión o en el sentido de un tener. El hombre se adueña de su ser universal, en forma universal o sea como hombre total...

Cada una de las relaciones del hombre con el mundo: ver, oír, olfatear, gustar, sentir, pensar, contemplar, experimentar sensaciones, querer, amar, o sea todos los órganos de su individualidad (...) son, en su conducta objetiva o en su conducta respecto al objeto, la apropiación de éste.

A lo que comenta Marcuse que partiendo de todas las relaciones económicas y legales, la apropiación fundadora de la propiedad se convierte en una categoría que comprende la conducta universal y libre del hombre frente al mundo objetivo: la conducta respecto al objeto que se vuelve propio es una conducta ‘total’, que ‘emancipa’ todos los sentidos humanos; el hombre en su totalidad está en el mundo objetivo en su totalidad, considerado

como ‘su obra y su realidad’ (con la superación económica y legal de la propiedad privada no termina sino que comienza la revolución comunista). Esta apropiación universal y libre es trabajo, ya que, como lo hemos visto, la conducta humana específica respecto al objeto es una conducta creadora, asentadora, formadora; y así el trabajo deja de ser una actividad alienante y cosificadora para convertirse en autorrealización y exteriorización universales.



Y de este modo –prosigue Marcuse– la cosificación inhumana se destruye ahí donde se había afianzado de la forma más profunda y peligrosa, a saber, en lo que se refiere al concepto de propiedad. El hombre ya no se ‘pierde’ en el mundo objetivo, su objetivación deja de ser cosificación cuando los objetos ya no son tenidos y poseídos unilateralmente y siguen siendo obra y realidad de aquel que los ha ‘producido’ y realizado, ‘produciéndose’ y realizándose en ellos al mismo tiempo.

Pero aquel que se ha realizado en ellos no es el individuo aislado o un número abstracto de individuos sino el hombre social, el hombre como hombre social.

El regreso del hombre a su verdadera

propiedad, es el regreso a su ser social, a la liberación de la sociedad.

Me resulta sorprendente –lo repito– cuando leo algunos de los escritos de su período de auge –que se inicia un poco en 1964 con la publicación de *El Hombre Unidimensional*– como *El fin de la utopía*, Un ensayo sobre la liberación o Contrarevolución y revuelta, hasta La dimensión estética, el último libro que publicó, encontrar algo así como un eco, o un replanteamiento de algo ya tratado en los escritos juveniles.

El mismo acento: que la revolución no tiene que ver únicamente con la socialización de los bienes de producción sino con una liberación de todas las dimensiones de la opresión. Bueno, ya el libro sobre Freud: *Eros y civilización*, publicado en Boston en 1954, planteaba la necesidad de desmontar lo que Marcuse llamaba por entonces la “represión excedente”; porque consideraba que los avances tecnológicos, el grado de civilización alcanzada, permitirían una liberación del Eros en contra de Tánatos, en contra del instinto de muerte.

Pero resulta sorprendente, porque los grandes pensadores –y aquí vuelvo a Heidegger– en realidad han pensado muy pocas cosas o han pensado siempre lo mismo, han profundizado, han insistido en algunas ideas básicas y fundamentales. Eso lo encuentra uno en la obra de Marcuse, desde su etapa juvenil, aunque la experiencia del fascismo y del estalinismo hayan dejado su huella en la conciencia, como en general le aconteció a todos los representantes de la intelectualidad radical del siglo xx.

#### IV.

Precisamente ahora nos referiremos a una etapa de su vida marcada por el primero de los acontecimientos que acabamos de mencionar y durante la cual, en su segundo libro sobre Hegel, escrito en los Estados Unidos, entre otras cosas volvió a ocuparse del asunto del trabajo.

Como muchos otros intelectuales alemanes, Marcuse tuvo que abandonar su patria en el transcurso de 1933 y apenas entonces se vinculó al Instituto de Investigación Social de Frankfurt, que tras un breve periodo en Suiza y en París se había trasladado a Nueva York como anexo a la Universidad de Columbia. Escribió entonces aquí su segundo libro sobre Hegel:

*Razón y revolución*, que lleva por subtítulo *Hegel y el nacimiento de la teoría de la sociedad* y se compone de dos grandes partes: la primera, una reseña, a veces quizás demasiado sucinta, del pensamiento de Hegel; y la segunda, consagrada al nacimiento de la sociología y en la cual trata de la superación de la filosofía, es decir de Marx.

Porque, tal y como lo formula Marcuse, todas las categorías de Hegel –inclusive cuando habla de la sociedad, del Estado, de la economía– son categorías filosóficas, mientras que cuando Marx habla de la filosofía misma ya no lo hace por medio de categorías filosóficas.

Es un asunto que el propio Marx se había planteado en un texto de 1843, la Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel.

Para Marx la filosofía es superada en la medida en que se realiza y ella se realiza a través del proletariado, de tal manera que la revolución proletaria conlleva simultáneamente la realización y la autosuperación de la filosofía, así como también la autosuperación –o autosupresión– del proletariado ya que la finalidad de la revolución proletaria será establecer una sociedad sin clases.

Porque cuando la burguesía se liberó de los vínculos que provenían del feudalismo lo hizo, entre otras cosas, para explotar una clase que venía detrás de ella, el proletariado. Pero cuando el proletariado se libere no encontrará detrás de sí otra clase que explotar, por lo cual al liberarse se autosuprimirá como proletariado e instaurará la sociedad sin clases. Aunque resulte necesario advertir que no se trata de un evento puntual, que se producirá de un día para otro, desde que se lo reconoció estamos en ello, y seguiremos estando en ello durante mucho tiempo porque ya sabemos que la filosofía no puede pretender fundamentarse a partir de sí misma.

Pero para volver a Marcuse, recordemos que este libro, publicado en inglés en 1941, fue escrito con el expreso propósito de superar el malentendido, agenciado por algunos intelectuales fascistas, según el cual Hegel sería un precursor del fascismo. Ya en “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, un ensayo publicado cuatro años antes en la

Revista para la investigación social (el órgano del Instituto), citaba Marcuse al hegeliano italiano Giovanni Gentile, quien

en su calidad de ministro de Mussolini había afirmado que el “Estado ético” de Hegel encarnaba en su dictadura, mientras, por otra parte, en la Alemania nazi algunos profesores pretendieron hacer de Hegel –así como de Fichte y de Nietzsche– precursores del Tercer Reich. Entonces, lo que se propuso Marcuse fue precisamente demostrar que Hegel no era el precursor del fascismo sino, por el contrario, la culminación del idealismo alemán y de la gran tradición del Humanismo burgués, y que, al mismo tiempo, había sentado las premisas para la superación de la filosofía misma.

Porque después de Hegel vino Marx. En muchos sentidos, algunos planteamientos de Hegel anticipan la problemática característica de Marx, como, por ejemplo, los del capítulo cuarto de la Fenomenología del espíritu, en el cual se trata de la relación antagónica y complementaria –“dialéctica”– que se establece entre el señor y el siervo: la lectura que a partir de Marx se hace de Hegel se mueve en dirección a una superación de la misma, como filosofía de la identidad.

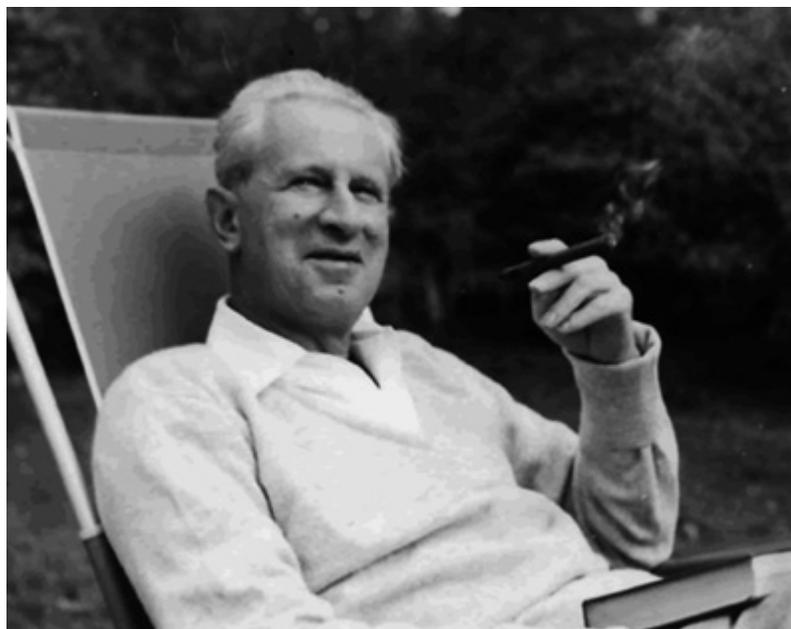
Quisiéramos ahora llamar la atención sobre otro aspecto contemporáneo a la aparición del libro de Marcuse, un fenómeno que en este contexto también debe ser considerado porque no nos podemos comportar como el avestruz ante hechos acaecidos hace más de sesenta años, y es que ya durante la década de los treinta se estableció en la Unión Soviética una férrea dictadura que no era propiamente la del proletariado sino la del partido único y de la burocracia. Con los “Procesos de Moscú”, a partir del año 37 –para citar un evento ejemplar, paradigmático– Stalin

liquidó a los compañeros de Lenin, purgó a la alta oficialidad del ejército rojo y finalmente pactó, dos años más tarde, con Hitler, posibilitándole así iniciar la guerra con la invasión a Polonia.

Si bien es cierto que con el ataque alemán a la Unión Soviética en junio de 1941 cambiaron los frentes, el libro también insiste en esa crítica a una interpretación unilateral que no tuviera en cuenta la complejidad, las proyecciones del programa marxiano de una revolución universal, tal y como específicamente se lo considera en un capítulo intitulado “La abolición del trabajo”.

Lo que, naturalmente, no debe entenderse en un sentido literal, “empírico” –por así decirlo–, de la misma manera que cuando Marx habla de la abolición del dinero –o del salario– no quiere significar con ello que desaparecerán los billetes de banco sino que, en la medida en que el salario se inscribe en la relación capital/trabajo, desaparecerá a la par con la relación.

Y por ello, cuando, en las últimas páginas del primer manuscrito parisino, Marx le critica a Proudhon la idea del igualitarismo de los ingresos, argumenta que esa no es la solución. Que ésta consiste en liquidar el sistema del trabajo asalariado. Pero liquidar el sistema del salario no quiere decir que los trabajadores no recibirán un ingreso mensual. Sin embargo éste ya no será “salario”, puesto que el salario forma parte de un esquema que se corresponde con el antagonismo capital/trabajo, y al socializar la producción ya no subsistirá esa relación.



Es entonces en este sentido que se tiene que comprender la idea de la abolición del trabajo. Y en ello, desde luego, juega su papel el momento utópico, pues Marcuse plantea que la revolución comunista significará la apropiación universal por parte de un hombre nuevo y también, a consecuencia de ello, de una nueva cultura: La universalidad existente en el estadio presente de la sociedad será transpuesta a un nuevo orden social donde, no obstante, tendrá un carácter diferente. Lo universal ya no operará como una fuerza natural ciega una vez que el hombre haya logrado someter las fuerzas productivas disponibles ‘al poder de los individuos unidos’. Entonces, por primera vez en la historia, el hombre tratará conscientemente ‘todas las bases naturales como criaturas del hombre’, su lucha con la naturaleza seguirá ‘un plan general’ formulado por ‘individuos libremente combinados’.

Pero esta universalidad sólo la podrá agenciar una clase social que, de hecho, ha llegado a ser universal, el proletariado. Los intereses de todas las demás clases

–recuerda Marcuse– son unilaterales, mientras el interés del proletariado es esencialmente universal.

Puesto que el proletariado no tiene ni propiedades ni beneficios que defender, su única preocupación, la abolición del modo de trabajo existente, es la preocupación por la sociedad como un todo, lo que se manifiesta en el hecho de que la revolución comunista, a diferencia de las revoluciones anteriores, no explotará a ningún grupo social, porque por debajo del proletariado no existe ninguna clase más.

Además, su universalidad es una universalidad negativa, lo que indica que la alienación del trabajo se ha intensificado hasta el punto de la desrealización total. El trabajo enajenado del proletario le impide toda autorrealización, niega toda su existencia. Por ello, esta negatividad extrema resultará en un viraje positivo: el mismo hecho de estar privado de todas las ventajas del sistema existente sitúa al pro-

letariado más allá de este sistema. Como dijera el mismo Marx, se trata de una clase liberada del viejo mundo y que al mismo tiempo se le enfrenta desposeída: el carácter universal de su subyugamiento es, en última instancia, el fundamento del carácter universal de su revolución.

## Bibliografía

### Obras de Marcuse

- “Nuevas Fuentes para la fundamentación del materialismo histórico (1932)”, en: Para una teoría crítica de la sociedad-Ensayos, Trad. de Claudine Lemoine de Francia, Caracas: Tiempo Nuevo S.A., 1971.
  - “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo (1933)”, en: Ética de la revolución, versión española de Aurelio Alvarez Remon, Madrid: Taurus, 1969.
  - Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social, Trad. de Julieta Bombona de Sucre, con la colaboración de Francisco Rubio Llorente, Madrid: Alianza, 1971.
- LUKÁCS Georg, Historia y conciencia de clase, Trad. de Manuel Sacristán, Barcelona: Grijalbo, 1975.
- HEIDEGGER Martin, Ser y Tiempo, Trad. de José Gaos, México: FCE, 1951.



## VI. Filosofía, universidad y sociedad

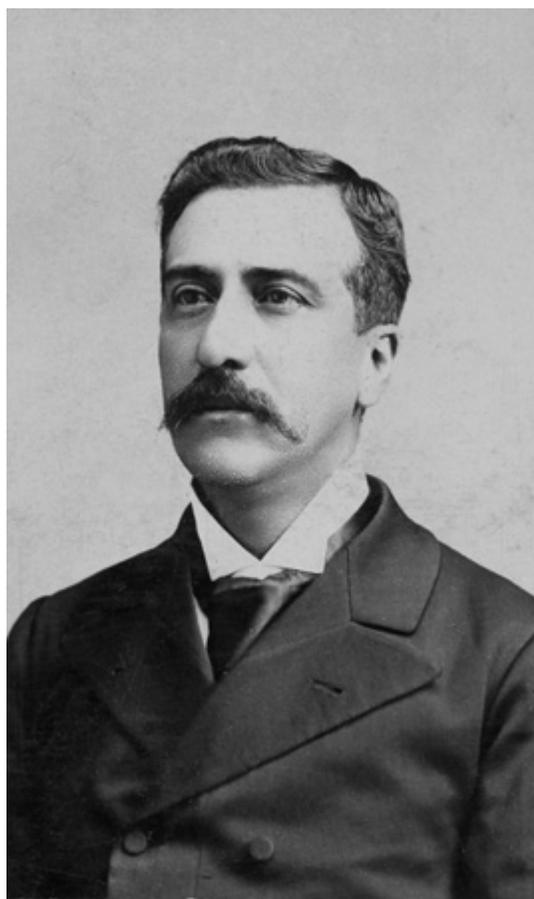


## La filosofía y la provincia.\*

### Homenaje a los pioneros del pensamiento moderno en Colombia

A caso valga la pena detenerse a considerar este hecho, preguntar por qué quienes en Colombia, por los años 30 y 40 del presente siglo, sentaron las premisas para la *normalización* de la filosofía, fueron personas vinculadas por sus orígenes a la provincia colombiana y no a la capital de la República o a las viejas ciudades señoriales. Si se examina el caso de los intelectuales colombianos que por aquella época accedieron a la filosofía bajo la influencia de Ortega, de Kelsen y Scheller, más tarde de Husserl, Heidegger, Jaspers y Sartre -para mencionar únicamente los nombres más sintomáticos- y que en general provenían del cultivo de las disciplinas jurídicas, resalta una circunstancia que podría llegar a considerarse característica.

En primer lugar, todas esas personas son originarias de la provincia. De ciudades comerciales como Sogamoso, Bucaramanga, Barranquilla; de Medellín o sus pueblos circunvecinos, de Manizales y Salamina; de aldeas integradas a la economía campesina y la producción artesanal; de villorrios perdidos en los valles cálidos de la Costa Atlántica también. ¿No resulta extraño constatar que una ciudad a la que el filólogo español Marcelino Menéndez



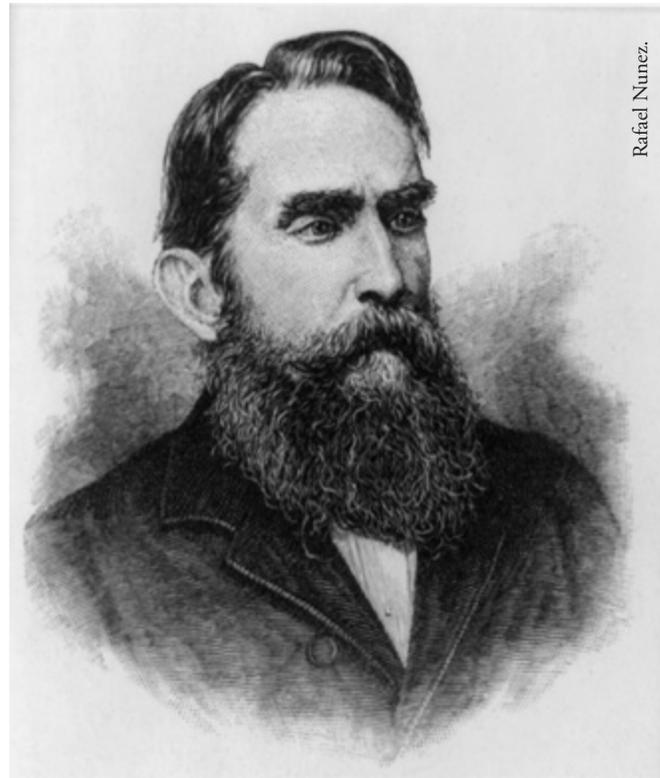
Miguel Antonio Caro

y Pelayo bautizara en su momento la *Atenas Suramericana* no hubiese aportado mayor cosa al surgimiento de la filosofía moderna en Colombia, mientras gentes nacidas en lugares bien apartados de la capital, y de sus posibilidades culturales hubiesen llegado a ser, por la época a que

\* Tomado de El Espectador, Magazin Dominical N° 65, junio 24 de 1984.

hemos hecho alusión, los pioneros de esta actividad sin la cual ninguna cultura, ninguna nación, ningún pueblo, acceden a su mayoría de edad, a la conciencia universal del género y por lo tanto del carácter universal de su destino?

Para intentar una respuesta a tales interrogantes resulta imprescindible considerar el efecto de acontecimientos históricos que afectaron la vida nacional en forma decisiva y le imprimieron, particularmente en lo que a los procesos de la cultura y la ideología se refiere un carácter que, para decirlo en pocas palabras, era francamente hostil al desarrollo de las ideas filosóficas en el país. La *regeneración* clausuró el debate ideológico del siglo XIX -en el que se enfrentaron los *positivistas* y *utilitaristas* liberales a los conservadores, partidarios irrestrictos de la ideología hispanocatólica y de su interpretación ortodoxa por parte de la Iglesia- al entregar a esta última la dirección y orientación de la educación e instrucción públicas. A tal punto llegó el celo de los conservadores en este asunto, que durante el mandato de don Miguel Antonio Caro (el *cerebro* de esa Constitución y esa República que alguno de los constituyentes llamara *monárquica*) se llegó a confiar a un sacerdote la Secretaría de Educación, con el propósito más o menos expreso de dar cumplimiento a instrucciones impartidas solemnemente por el Papa León XIII a través de su Encíclica *Aeterni Patris* (1879), en la cual el Sumo Pontífice exhortaba a la restauración de la filosofía Tomista en las cátedras universitarias, para lo cual en Europa ya se habían dado pasos significativos con el establecimiento de la Escuela de Tomás y la Fundación de la Universidad de Lovaina, Bélgica, la



Rafael Núñez.

obra del cardenal Desiderio Mercier, quien comparte con el sacerdote español Jaime Balmes el *dudoso* mérito de haber sabido *restaurar* el interés por la filosofía del doctor Angelicus y de quien se haría discípulo amado aquel Secretario de Educación Pública llamado a implantarla en Colombia por gestión gubernamental: monseñor Rafael María Carrasquilla. Tan estrechas se hicieron por entonces las relaciones de la regenerada sociedad colombiana con el Estado Vaticano, que vale la pena recordar de qué manera otra de las Encíclicas del mencionado Pontífice encontró en un poema de Guillermo Valencia “un resumen versificado de las *ideas sociales* de León XIII”, como a propósito de *Anarkos* comenta maliciosamente un crítico. Pero “si en el horizonte de las ideas y de los movimientos sociales de la Europa en veloz proceso de industrialización y después del *manifiesto* de Marx y de Engels, las *ideas sociales* del Pontífice

ya eran una trivialidad piadosa, ¿qué otra cosa podría ser el resumen versificado de esas ideas sino una nueva trivialización de lo trivial, pese a que su *intención social* puede interpretarse como la respuesta del geniopremature de Valencia a los conflictos sociales que se habían manifestado ya en los albores de la segunda mitad del siglo y que escondidos y sofocados por la lucha de los partidos, las discusiones constitucionales y las rivalidades complejas dentro de la clase señorial, volvían a expresarse una vez más en la época que precedió a la guerra de los mil días?”<sup>1</sup>

En su ensayo *Temas y Corrientes de la Filosofía Colombiana en el Siglo xx* ha resumido acertadamente Rubén Sierra Mejía los efectos de tal circunstancia en lo que al desarrollo de la filosofía en el país se refiere. “Durante las primeras décadas de este siglo, los estudios filosóficos estuvieron dominados en Colombia por el Neotomismo, que como reacción al utilitarismo y al positivismo impuso Rafael María Carrasquilla desde su cátedra del Colegio del Rosario, que durante toda la república conservadora apareció como la filosofía oficial. El ambiente para este auge neotomista se preparó en el siglo pasado por acción de dos hechos históricos que tienen cierta conexión: la Regeneración de Rafael Núñez y la promulgación de la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII. El concordato que en 1887 firmó el Gobierno colombiano con el Vaticano, en el cual se concede a la Iglesia Católica el control del contenido de la enseñanza, es el punto de confluencia de aquellos dos hechos”<sup>2</sup>.

No queremos significar que a consecuencia de tales acontecimientos históricos

hubiera desaparecido por completo la posibilidad de una actividad intelectual más o menos libre y que se correspondiera efectivamente con las inquietudes más genuinas del momento histórico, que en realidad eran reprimidas por el *humanismo cristiano* neotomista que rige oficialmente en el país durante los años de la hegemonía conservadora y constituye en el fondo una ideología de dominio. El caso de algunos establecimientos de educación superior que surgen como reacción a la política clericalista oficial, como el *Externado de Derecho* fundado el mismo año de 1886, es testimonio de que las tendencias liberales de todos modos mantuvieron alguna vida. Pero es indudable que la posición hegemónica de la Iglesia en la orientación de la educación pública no favorecía propiamente el desarrollo de una cultura que condujera en su lenta maduración a la urgencia del interrogar filosófico.

En su lugar se impuso una cultura *señorial y de viñeta* -como la llama Rafael Gutiérrez Girardot-, resultado de una fórmula política que permitió a las clases tradicionales mantener su predominio sin tener que realizar grandes esfuerzos de adaptación y legitimación, y que consiste “en considerar como sustancia de la nacionalidad colombiana ciertos elementos de la cultura de la Hacienda en su versión señorial, lo que viene a significar en última instancia que se identifica la nación colombiana con un sistema patriarcal de explotación, al cual se le da carácter definitivo y sagrado y que adquiere por eso una función de resistencia frente a cualquier impacto de la historia...”.

“Con su centralismo de ancestro español

y encomendero, la clase señorial sabanera había arrastrado a todo el país en su pata mentalidad colonial y, como ocurrió en España, lo encerró en su ambiente opaco y conventual, imponiéndole no mesura, tacto y discreción, sino mediocridad, pobreza y terco aislamiento del mundo moderno. En más de medio siglo de vida independiente, la clase señorial logró sofocar los impulsos de modernización social y política que surgieron de las sociedades democráticas y a las que quiso dar cauce José Hilario López con un programa de gobierno menos radical y consecuente que el de su modelo, la revolución francesa de 1848, el cual, pese a las violentas reacciones de los agonizantes restos feudales de la sociedad europea, había abierto el camino hacia la modernidad. Colombia siguió el camino inverso”.<sup>3</sup>. ¿No tenía que conducir todo esto a confundir el sentido de una auténtica cultura con esa simulación que parece presidir el comportamiento de las clases señoriales colombianas a finales del siglo pasado y comienzos del presente? El mismo autor que hemos venido citando lo afirma perentoriamente: “El signo bajo el cual se inicia la literatura colombiana en el siglo xx fue el de la simulación”. ¿Cómo habría de arraigar en esas condiciones, en un medio a tal punto provinciano y por lo que se refiere a la élite de la capital más o menos frívolo y simulador, esa actividad y esa disciplina que fueron siempre el resultado de procesos históricos y antagonismos sociales de naturaleza compleja, ese saber tardío, del ocaso?

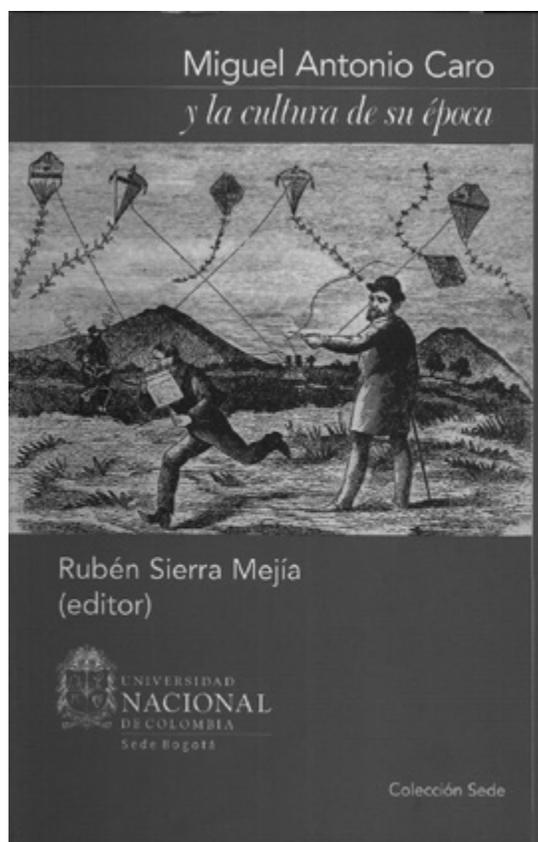
No hay otra filosofía que la burguesa dice Horkheimer, porque ella nace en los Burgos, en las ciudades. Del Asia Menor y de la Europa Medieval. Y si pensamos

en nuestra América, no es ciertamente una casualidad verificar que los dos países que accedieron más tempranamente a la normalización de su actividad filosófica fueran México y la Argentina, dos sociedades que en contraste con las otras del sub-continente mantuvieron los más estrechos lazos con la historia universal de su momento. Pero es que Buenos Aires es un puerto que ya a finales del siglo xviii alberga una población de 40.000 habitantes. Si se piensa que Santafé de Bogotá ni siquiera alcanza los 100.000, cien años más tarde se pueden apreciar las diferencias. Un escritor y diplomático argentino que la visitó a comienzos del presente siglo la describe como una gran aldea...

Una gran aldea señorial en cuyo seno, como en el resto del país, comenzaban a gestarse las tensiones sociales propias del siglo, que la élite bogotana sin embargo apenas percibía, y en la cual en lugar de filosofía se produjo por entonces una *bohemia de cachacos* como dice irónicamente el mismo Gutiérrez Girardot a propósito de la *Gruta Simbólica*, el grupo de señoritos que quisieron jugar al *enfant terrible* en una villa cuyas clases más bajas todavía llevaban alpargatas y se embrutecían con la misma chicha que seguramente también contribuyó a amenizar las tertulias de nuestros *malditos*. Si se recuerda que dicha sociedad se encontraba presidida más que por el supremo dignatario de la República por el arzobispo primado de la capital podemos comprender cuán desfavorables eran las condiciones para el desarrollo de la filosofía en Colombia a comienzos del siglo.

Naturalmente, razones de nuestra mor-

fología histórica más profunda también incidían entre los factores determinantes. La comparación con la capital argentina -un puerto que prosperó notablemente gracias a la política de los Borbones ilustrados del siglo XVIII y que durante la segunda mitad del XIX recibió oleada tras oleada de emigrantes europeos- podría bastar para hacerlo percibir. Debe tenerse en particular cuenta el hecho de que a Colombia, por contraste con esa *Argentina aluvial* de que hablara José Luis Romero y si se exceptúa el caso singular del Departamento de Santander, no arribará una fuerte migración, en especial de aquellos países con una arraigada tradición filosófica y científica, la cual en muchos casos y particularmente en el de la filosofía pudo ser decisiva, si se piensa por ejemplo en el de un Alejandro Korn (nacido en el poblado de San Vicente, provincia de Buenos Aires, en 1860 como hijo de un médico alemán que había abandonado su patria por razones políticas y quien por ello se encontró desde un principio en condiciones de aproximarse a las fuentes mismas del pensamiento moderno en su lengua original) y se considera su influjo decisivo en el debate ideológico *argentino* a comienzos del siglo, que contribuyó a la superación de una etapa durante la cual los intelectuales de las clases dirigentes parecían fuertemente impregnados por el positivismo de inspiración francesa y anglo-sajona, con base en la filosofía kantiana, que Korn se encargó de difundir desde comienzos de la segunda década del siglo. Baste recordar que fue también el primer decano elegido por los estudiantes en 1919 a consecuencia del movimiento de Córdoba para considerar hasta qué punto había llegado a valer ya su influjo sobre la juventud del momento<sup>4</sup>.



También en México, que había estado fuertemente influenciado por el positivismo de los *científicos* que bajo la orientación de Justo Sierra constituyeron la élite intelectual del Porfiriato, se comenzaba por entonces a reaccionar contra esta corriente hasta ese momento prácticamente hegemónica, particularmente desde el *Ateneo de la Juventud*, que se fundó en la ciudad de México en octubre de 1909 y tuvo como principal animador al dominicano Pedro Henríquez Ureña, quien evocando ese momento recuerda cómo por entonces “nos lanzábamos a leer a todos los filósofos a quienes el positivismo condenaba como inútiles, desde Platón que fue nuestro mayor maestro, hasta Kant y Schopenhauer”<sup>5</sup>.

Pero en Colombia, que acababa de pasar por una guerra feroz, un desangre de 3

Claustro de la Universidad de Nuestra Señora del Rosario.



años durante los cuales el presidente de la República tuvo tiempo sin embargo para componer una gramática en verso de la lengua castellana, ni siquiera existía ya un positivismo que superar porque el neotomismo, administrado desde su cátedra del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario por monseñor Rafael María Carrasquilla, se había convertido en la filosofía oficial del país. Bohemia cachaca y neotomismo, cultura señorial y simulación no parecen ser propiamente los elementos propiciadores de un clima en el cual la filosofía se hiciera posible y necesaria.

Insistiremos particularmente en un aspecto que quisiéramos ejemplarizar igualmente en el caso de Korn. Hemos dicho que su padre se había visto obligado a abandonar su patria alemana por razones políticas. En efecto, como soldado se había negado a disparar contra los trabajadores, había rehusado reprimir la

insurrección de los tejedores de Silesia en 1844, que junto con los levantamientos de Lyon de 1831 y 1834 pasa por ser uno de los acontecimientos germinales de la conciencia y la experiencia proletarias en Europa.

Las oleadas migratorias del viejo al nuevo continente se alimentaban de continuo por el flujo de personas que huían de las persecuciones a que se veían sometidas por su participación en las luchas de resistencia a la opresión del absolutismo restaurado en Europa; también tras el aplastamiento de la revolución del 48 y la derrota de la Comuna, para no hablar de los judíos rusos y polacos que huían, aldeas enteras, de los *pogroms* horripilantes organizados por las centurias negras bajo los últimos Romanoff y que afluían por millares a Nueva York y en menor escala a las otras ciudades que les acogieron en el continente americano, que parecía destinado (desde sus comienzos si se piensa

en los comuneros castellanos a quienes se dio a escoger entre la horca o el traslado a Indias tras la derrota de Vallalar o en los peregrinos del *Mayflower* una centuria más tarde) a servir de refugio a hombres y mujeres que huían de persecuciones, de la opresión. Siempre que en Europa se produjo un retroceso en la lucha por la libertad, algunos de los que por entonces quisieron cambiar las circunstancias encontraron una nueva patria en América, el *Nuevo Mundo*. ¿Resulta extraño constatar entonces que con el paso de las generaciones el hijo de un exiliado político que se desempeñara como médico rural en un villorrio de la pampa inmensa y quien inicia propiamente su magisterio como catedrático de filosofía tras más de 30 años de ejercicio de la medicina en los mismos poblados que recorriera su padre, se consagra a la difusión de ese pensamiento por el cual, de uno u otro modo, había combatido este último? No era sólo Kant contra Metternich, es cierto, lo que estuvo en juego por entonces en Europa, pero algo de lo que ya era definitivo, algo de lo que por entonces

ya constituía una adquisición de la civilización -una herencia- se contiene en su filosofía. El supero-yo de los hijos no se forma de acuerdo con el yo de los padres sino con el super-yo de los mismos afirma Freud. Y para bien, agregamos nosotros, porque de esa manera también llega a ser portador de tradiciones de lucha, agente de una nostalgia que preserva la memoria del sufrimiento y el anhelo de los hombres por su dignidad y por la justicia.

## Notas

1. Rafael Gutiérrez Girardot, *La literatura colombiana en el siglo XX*. Manual de Historia de Colombia, Colcultura, T. III (1980).
2. *Ensayos filosóficos*. Colcultura, Colección Autores Nacionales (1978).
3. Gutiérrez Girardot, Op. cit.
4. José Luis Romero. *Las ideas políticas en la Argentina*. F.C.E. México, 1956. Alejandro Korn, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*. Ed. Claridad, Buenos Aires 1936.
5. Citado por Juan Mora Rubio: *Proyecto y perspectiva de la filosofía en México*. En: *diálctica*, año V, N° 9, diciembre 1980. Escuela de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Puebla, México.



José Medina de Echeverría



José Gaos



Joaquín Xirau



Wenceslao Rocés

## La filosofía y la provincia\*

### -Segunda parte, sobre los caminos que ha recorrido la filosofía en Colombia-

Si volvemos al caso de Colombia, es indudable que en el más tardío germinar de la actividad filosófica también incidieron acontecimientos universales de la historia vinculados con la expatriación y el exilio de personas que en el viejo continente se consagraban a ella y a otras tareas del espíritu. Sólo queremos mencionar como ejemplar el caso de los intelectuales españoles que se vieron obligados a abandonar su patria a consecuencia de la derrota de la República, porque este capítulo de la contrarrevolución del siglo xx tuvo especiales consecuencias para la cultura de nuestra América y muy en particular para la filosofía. Baste pensar en lo que significó su presencia en los dos países a que nos hemos venido refiriendo, el impulso que dieron a la enseñanza, la investigación, el rigor y la disciplina que imprimieron a su ejercicio en los más diversos campos del saber humano, la filosofía, la sociología, la historiografía, el Derecho; su presencia orientadora al frente de empresas editoriales, las traducciones que emprendieron de obras clásicas e imprescindibles de las diversas disciplinas que se habían venido constituyendo con el ascenso de la civilización europea, ahora en crisis. Para dar solo unos cuantos nombres -¿Podríamos imaginar lo que sería la filosofía en

América si no hubiésemos contado con el concurso de intelectuales como José Gaos, Wenceslao Roces, José Medina de Echeverría, Eugenio Imaz, Joaquín Xirau, que a través del Fondo de Cultura Económica de México nos hicieron accesibles algunas de las obras fundadoras de la modernidad, las de Hegel y Marx, Husserl y Heidegger, Weber y Dilthey? ¿Y qué decir del influjo que llegaría a ejercer desde su cátedra de Tucumán, República Argentina, don Manuel García Morente -otro maestro traductor- cuyas *Lecciones Preliminares de Filosofía* ya deben ir por la 30ava edición desde que algunos de sus discípulos decidieran hacerlas públicas en el año 1938?

Lo definitivo era sin embargo la circunstancia que los había lanzado a la incertidumbre del exilio: la contrarrevolución, que tras haber vencido en Roma y Berlín y con el apoyo de las potencias totalitarias también triunfaba en España. En las páginas introductorias a su traducción de las primeras cinco de las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl, que publicara el Colegio de México en el año 1942, relata el maestro José Gaos de qué manera salvó su manuscrito apenas en el último momento, cuando los obuses de los “nacionales” ya estallaban en los

\* Tomado de *El Espectador*, Magazin Dominical N° 66, julio 1° de 1984. Segunda y última parte del ensayo.

Manuel García Morente



predios de La Moncloa, la Ciudad Universitaria Madrileña que presidía como rector. Acaso valga la pena recordar que por esos años los mismos manuscritos de Husserl se salvaron de desaparecer bajo la confiscación general del fascismo al ser trasladados a Bélgica por un alumno suyo: un sacerdote, el padre Van Breda. Otro alumno de Husserl, que no había tenido que exiliarse y en su momento manifestó sus simpatías por la “revolución nacional”, escribiría tras la catástrofe, en 1949: el desarraigo deviene un destino del mundo.

No pensaba Heidegger en el desarraigo efectivo de las personas que a consecuencia de la Segunda Guerra Mundial y de los acontecimientos que la habían precedido se habían visto obligadas a abandonar su patria, cuya condición en último término era en realidad resultado de un desarraigo más esencial, un desarraigo cuyo proceso también constató el joven Marx en el del trabajo enajenado y que tras el

agotamiento del *Humanismo* llegaría a su perfección -mal podría hablarse de plenitud- en la movilización total propia del sistema fascista plenamente desarrollado tal y como se produjo en la Alemania Hitleriana: efectivamente, en los campos de exterminio la racionalidad capitalista del beneficio llegaría a su grado máximo. Con el asesinato de millones de seres por vía administrativa, dice Theodoro Adorno, no se liquidaron individuos sino al ejemplar, el representante de la especie. El grado máximo de desarraigo se alcanzaría con la movilización de los cadáveres como materia prima, su “reciclaje” en el proceso productivo: “el individuo fue expropiado de lo último y más pobre que todavía le quedaba”.

Durante todo este tiempo de penuria, durante esos años en los cuales parecía que la sombra del fascismo cubriría los territorios de los pueblos y ahogaría en ellos su anhelo de libertad, mientras los ejércitos imperialistas avanzaban victoriosos -primero hacia el oeste, luego hacia el este- la comunidad internacional de exiliados continuaba laborando por la dignidad, preservaba la herencia. ¿Qué parte de ella nos correspondía?

La generación que inaugura en Colombia la práctica responsable de la filosofía tras ese largo y solemne silencio que preside desde su cátedra del Rosario monseñor Carrasquilla, está integrada por personas nacidas hacia la primera y segunda década del siglo, este siglo que inauguraría la revolución de octubre, la revolución rusa. Es una generación que asiste igualmente al nacimiento de la República Española y percibe las transformaciones asombrosas de su tiempo, también los grandes movi-

mientos de masas que agitan a otros países de América: la revolución mexicana, el ascenso del radicalismo y el movimiento de Córdoba en la Argentina, la agitación del APRA en el Perú. Bajo la influencia de pensadores como Ortega y Gasset, que habrá desempeñado además un papel de primer orden como editor y difusor del pensamiento moderno (en particular de lengua alemana), ha accedido a una experiencia más universal de su propio tiempo. Por lo demás, se trata de una generación que emerge de un proceso de modernización que se acelera considerablemente a finales de la década del 20 y que puede disfrutar del ambiente más secular que caracteriza a la “República Liberal” en su intento por modernizar el país y adecuarlo al desarrollo del capitalismo.

No se puede negar que la política educativa de los regímenes liberales favoreció la gestación de un clima que haría posible la regularización y profesionalización de la actividad intelectual en el país. La reforma universitaria de 1935, la fundación de la Escuela Normal Superior en 1938, el establecimiento de las facultades antes dispersas en la Ciudad Universitaria, sede de la Universidad Nacional; la reorganización de la Biblioteca Nacional y la edición de algunas colecciones oficiales de literatura colombiana -para enumerar algunos ejemplos pertinentes- todo ello tenía que incidir favorablemente en el desarrollo espiritual de los jóvenes que por entonces frecuentaban las aulas universitarias.

Debe considerarse como una circunstancia peculiar y común a los primeros filósofos colombianos el porvenir del

cultivo de las disciplinas jurídicas y la profundización en la filosofía del Derecho. Nos resulta sintomático, si se tiene en cuenta la circunstancia universal que les correspondió vivir por la época de su primera maduración: el ascenso del fascismo europeo, la guerra civil española, la Segunda Guerra Mundial. Una preocupación práctica, una preocupación moral tenía necesariamente que impregnar la actitud de personas que por los años de la segunda conflagración universal accedieron a la experiencia de la filosofía en Colombia. Porque lo que estuvo en juego entonces fue el destino mismo de la civilización: el fascismo significaba precisamente el sacrificio de valores y de una tradición que la filosofía tenía también como tarea preservar.

Esto no contradice la circunstancia por la que atravesaba la filosofía europea misma en proceso de disolución. Es imposible superar lo que no se ha vivido, porque carecer de algo nunca constituyó una herencia. Por ello podemos asegurar, con gratitud además, que todo lo que en Colombia



Monseñor Carrasquilla



Cayetano Betancourt

es todavía serio y responsable, honesto y digno en el ejercicio intelectual -bien sea a través de la cátedra, la divulgación pública o el mero ejercicio profesional en las diversas especialidades- se encuentra desde sus orígenes estrechamente vinculado al esfuerzo y la consagración de personas que sembraron en el país preocupaciones universales de las más diversas disciplinas, humanas, en un momento de universal penuria. En la circunstancia de los años 30 y 40 del presente siglo se inaugura en Colombia el ejercicio responsable de la actividad filosófica, que conduce en el año 1945 a la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, en donde se agruparon unos cuantos investigadores y maestros que ya laboraban en las cátedras de la Facultad de Derecho. Esta institución puede ser considerada literalmente el *Alma Mater* de nuestra disciplina, cuyos aportes más significativos en buen parte han sido presentados al público a través de su Revista -Ideas y Valores- que comenzó a aparecer en el año 1950. Los fundadores de nuestra academia fueron el maestro Cayetano Betancourt, fallecido hace apenas unos meses (6) y que había nacido en Copacabana, Antioquia, en el año 1910;

el maestro Rafael Carrillo Luque, nacido en el poblado de Atanquez del Valle de Upar en el año 1907; el maestro Danilo Cruz Vélez, nacido en Filadelfia, Caldas, en el año 1920. Debe mencionarse además el papel que desempeñara el doctor Rodrigo Jiménez Mejía, salamineño, quien como decano de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional creó las condiciones y propició ampliamente la fundación de nuestro Instituto de Filosofía, siendo rector del claustro el maestro Gerardo Molina. En una relación sobre los comienzos de la actividad filosófica en nuestro medio sería injusto olvidar el aporte de otros intelectuales, como Luis Eduardo Nieto Arteta y Julio Enrique Blanco, nacidos ambos en Barranquilla en 1913 y 1893, respectivamente. Nieto Arteta murió en condiciones trágicas en 1956; Blanco todavía goza de cabal salud y mantiene contacto con jóvenes que se inician en el ajetreo de la disciplina filosófica.

La filosofía en Colombia fue el resultado de tensiones sociales que el país nunca antes había experimentado, por lo menos en lo que a la envergadura de los conflictos y a la circunstancia universal del

momento se refiere. Tras un largo período de acumulación, durante el cual los sectores señoriales y las clases dirigentes todavía pudieron detener las consecuencias plenas del proceso de secularización que ellas mismas impulsaban y asentaron las “bases éticas” del desarrollo apoyándose en la iglesia, que sin lugar a dudas llegó a cumplir en las regiones más vinculadas a la modernización un papel comparable al que desempeñaron Europa y Norteamérica las sectas protestantes, el país ingresó a una nueva etapa de su evolución histórica. La burguesía antioqueña, que ya a comienzos del siglo desempeñaba un papel de primer orden en la financiación del comercio exterior, del cual dependía en buena parte el grupo predominante de la capital, llegaría a influir en forma determinante sobre el proceso político de los primeros decenios. Aunque ya durante el gobierno del general Rafael Reyes se dieron algunos pasos, fue particularmente durante la experiencia “republicana”, durante el gobierno de Carlos E. Restrepo y luego durante el del general Pedro Nel Ospina que se sentaron premisas materiales e institucionales inherentes a la adecuación de la sociedad colombiana a las exigencias del desarrollo capitalista y la plena vinculación del país al mercado mundial.

La filosofía en Colombia aconteció a consecuencia de un proceso complejo -del país y de la totalidad del mundo histórico-, fue resultado de tensiones que comenzamos a experimentar desde el primero y segundo decenio del presente siglo, pero que ya en los años veinte se agudizan en forma considerable. El proceso de urbanización, la industrialización, que se acelera en los años treinta y cuarenta,

la migración masiva a los centros urbanos y la formación de un proletariado que ya cuenta por entonces con dirigentes como María Cano, Ignacio Torres Giraldo y Raúl Mahecha, todo ello acompañado por el eco de acontecimientos universales como los que hemos reseñado, es lo que va a definir la circunstancia que propicia en Colombia el surgimiento de una primera generación de filósofos.

Nos parece peculiar el desarrollo histórico del país una circunstancia sobre la cual hemos venido insistiendo desde un principio. A partir de la “regeneración” y tras la derrota de los liberales en la Guerra de los Mil Días, se impuso en Colombia una modalidad de gobierno, la hegemonía conservadora, que consideraba imprescindible restaurar el papel hegemónico de la Iglesia en el campo de la educación pública. Como lo hemos visto, esto tuvo consecuencias determinantes para el desarrollo cultural del país e incidió en el tardío germinar de la actividad filosófica. No quisiéramos dejar de considerar sin embargo, pues la historia de un pueblo



Rafael Carrillo Luque

Rodrigo Jimenez Mejía



es un hecho milagroso en el que inciden los más variados factores materiales y culturales y porque nos hemos venido refiriendo a la idiosincrasia, a procesos particulares de un conglomerado humano que se reconoce de algún modo bajo el nombre de Colombia, que si se enfoca el problema desde una perspectiva más vasta, en el sentido ético del proceso de acumulación cultural más general, la contribución de la Iglesia también resultó determinante y desempeñó su papel en la gestación de la filosofía colombiana. Para constatarlo basta considerar el caso de distinguidos colegas de nuestro gremio cuya formación filosófica estuvo vinculada en su momento a la preparación para el sacerdocio cristiano de quienes aún reparten su tiempo entre la docencia en colegios y universidades y el ejercicio de tareas pastorales.

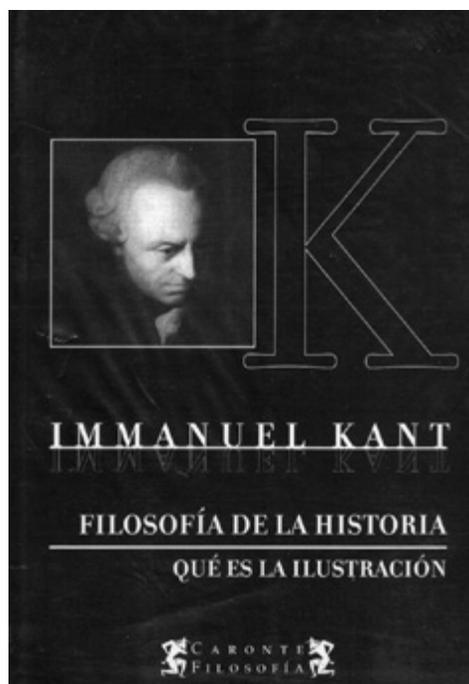
Al iniciar esta intervención llamábamos la atención sobre otra circunstancia que juzgábamos igualmente peculiar de nues-

tro desarrollo filosófico, el hecho de que quienes en el país sembraron su simiente hubiesen sido personas vinculadas por sus orígenes a la provincia colombiana. No hemos querido plantear tal asunto con la exclusiva intención de rendir un homenaje a quienes abrieron el sendero luminoso de nuestra actividad, sino para incitar a una reflexión que quizás tenga algo que ver con el destino de la filosofía y del país. Porque ella resultó del proceso de integración nacional, emerge con la Nación, que ya desborda la supremacía de las culturas señoriales cuando ya existe un mercado interno y el proceso de secularización propio de la modalidad urbana de vida y del progresivo desarrollo del capitalismo vinculado además a la dinámica del mercado mundial y del imperialismo, del cual depende en los sectores claves de su economía) ha creado un espacio en el cual la actividad filosófica pudiera efectivamente desplegarse. Podemos afirmar entonces que ella ha constituido también un factor de integración y considerar con gratitud de qué manera ha contribuido a forjar lo que ya se ha dado en llamar nuestra “personalidad histórica”, algo de lo que constituye nuestra nacionalidad, nuestra manera de ser. Acaso podamos felicitarnos de que ello sea así, para bien de Colombia, porque eso significaría igualmente que la reflexión ha arraigado en una sociedad que no hace muchos lustros parecía víctima de una general insania: también por entonces se combatía por la libertad. Para bien de Colombia, porque el intelectual, como pensaba Antonio Gramsci desde la cárcel, no quiere ser otra cosa que el *filósofo democrático*, un compañero de ruta en el proceso de la liberación.

## Educación para la mayoría de edad... y para la democracia\*

Seguramente la última manifestación pública de Theodor Wiesengrund Adorno, antes de fallecer como consecuencia de un inesperado y fulminante ataque cardíaco acaecido en la aldea suiza en donde veraneaba, el 6 de agosto de 1969, fuera el diálogo sostenido con su amigo el profesor Hellmuth Becker, director del Instituto de Investigaciones Pedagógicas de la Sociedad Max Planck de Berlín, grabado en los estudios de la Radio de Hessen en la República Federal de Alemania poco antes de aquél partiera para sus últimas vacaciones, y que fue transmitido siete días después del lamentable suceso con el mismo título que llevaría luego el tomito de la Suhrkamp de sus escritos sobre cuestiones pedagógicas: *Educación para la mayoría de edad*<sup>1</sup>.

Ninguna otra denominación podría en efecto resultar más acertada para denotar el propósito que inspiró la labor de Adorno como maestro. El, que como tantos otros maestros alemanes había tenido que pagar con la amargura del exilio la desvergonzada manipulación por parte de los hitlerianos de la incapacidad de sus compatriotas para asumir la responsabilidad del autogobierno a través de la república democrática (forma política de la mayoría de edad), tendría que decir algo sobre el asunto, y contribuir a que



no ocurriese nada semejante en ningún otro lugar sobre la tierra.

No es desde luego una casualidad, es algo que pertenece a la historia del mismo concepto: Adorno inicia la conversación citando a Kant -cuya primera lectura, de la *Crítica de la Razón Pura*, realizara todavía en la adolescencia, cuando cursaba los últimos años del Liceo en Frankfort del Meno, orientado por su amigo algo mayor Siegfried Krakauer (a quien, dicho sea de paso, corrientemente sólo se conoce como el autor de ese clásico de la sociología del cine que publicaran las prensas

\* Tomado de *El Espectador*, Magazin Dominical N° 95, enero 20 de 1985.

universitarias de Princeton en 1947: *From Callighari to Hitler*, como algunos lectores cineastas lo estarán recordando...<sup>2</sup>)-, y parafrasea el párrafo inicial de uno de sus opúsculos periodísticos, publicados ambos en el otoño-invierno de 1784 en la Revista Mensual de Berlín:

-La exigencia hacia la mayoría de edad parece comprensible de suyo en una democracia. Quisiera referirme para hacerlo claro sólo al comienzo del muy breve ensayo de Kant que lleva por título *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*<sup>3</sup>. Allí define él la minoría de edad e implica también la mayoría de edad en la medida en que afirma que de esta minoría es culpable el hombre mismo cuando las causas de ella no radican en una deficiencia del entendimiento sino de la decisión y el valor de servirse de él sin la dirección de otro. “La Ilustración es la salida del hombre de su condición de menor de edad de la que él mismo es culpable”. A mí me parece este programa de Kant -al que no se podrá reprochar falta de claridad ni siquiera con la más mala voluntad- todavía extraordinariamente actual hoy. La democracia descansa en la formación (expresión) de la voluntad de cada uno tal y como se resume en la institución de la elección representativa. Si de ello no ha de resultar la no razón es que se presuponen la capacidad y el valor de cada uno de servirse de su entendimiento.

La democracia presupone la mayoría de edad, y ésta radica en la autonomía. De la voluntad y de la razón. Pero, ¿cómo se llega efectivamente a ella?

Si se afirma que la Ilustración consiste en servirse del entendimiento propio sin la dirección de otro es porque se parte de considerar que el hombre posee efectivamente esa facultad, que en cuanto

hombre ya está dotado de la capacidad de juzgar y razonar, es decir de distinguir lo verdadero de lo falso. “El buen sentido es lo mejor distribuido en el mundo, pues cada cual piensa estar tan provisto de él que aun aquellos que son más difíciles de contentar en cualquier otra cosa, no suelen desear más del que tienen” había escrito Descartes en el primer párrafo de su *Discurso del Método*. El fundamento esta presunción por medio de una reflexión sobre la esencial igualdad de todos los hombres, esa idea regulativa del humanismo europeo dese Pico de la Mirándola y su tratado *De Dignitate Homini*: la conciencia de que todos los seres humanos son esencialmente iguales y deben ser considerados como tales, una conciencia ciertamente revolucionaria que jalonó desde entonces el ascenso del tercer estado -la Burguesía- cuyo *Manifiesto* según Henri Lefebvre sería el *Discurso*. Por lo tanto: “...no es verosímil que todos se equivoquen en eso, antes bien, eso acredita que la potencia de juzgar bien y distinguir lo verdadero de lo falso -que es propiamente lo que se denomina buen sentido o razón- es por naturaleza igual entre todos los hombres...”. Ciertamente es una premisa de la mayoría de edad y la democracia que los hombres -los ciudadanos- puedan razonar, expresar e intercambiar libremente sus opiniones y objetivarlas a través de la delegación representativa. Como lo dice Adorno, “si de ello no ha de resultar la no razón es que se presuponen la capacidad y el valor de cada uno de servirse de su entendimiento”.

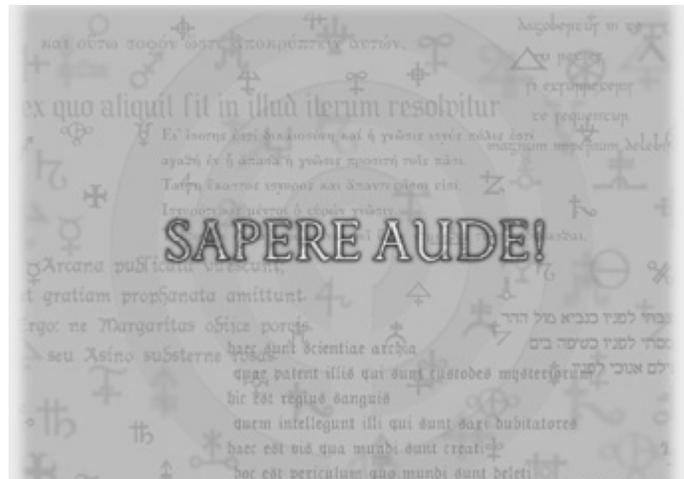
Pero si la autonomía consiste en servirse del entendimiento propio sin la dirección de otro, ¿no lo implica precisamente como su pasado? ¿No se conquista, no se

conquistó la autonomía, en la relación con la autoridad? Pues *llegar a ser* autónomo es propiamente un largo y complejo proceso dialéctico. Hegel, otro intelectual de la misma tradición a que nos referimos en el párrafo anterior, le dedicó al asunto algunas páginas memorables de su *Fenomenología*, en las que lo relacionaba con el antagonismo existente entre el señor y el siervo, y hablaba de una “lucha a muerte” entre ellos en la cual este último tenía las de ganar; pero el capítulo se intitula: *La verdad de la certeza de sí mismo -independencia y sujeción de la conciencia, señorío y servidumbre-*.

La autoridad pertenece, pues, como un momento dialéctico -o como dice Adorno, genético- al proceso de maduración hacia la mayoría de edad. Pues éste acontece a partir y a través de la identificación, de las identificaciones: con el padre, con el maestro, con el amigo mayor, con el héroe, con el ideal... Si se accede a la mayoría de edad, propiamente en la forma de una *identidad*, entonces la autoridad habrá desempeñado un papel definitivo en la erección del espacio ético y en la integración de la personalidad. El profesor Becker lo reitera expresamente:

-Creo que es importante perseverar aquí en el hecho de que naturalmente es necesario el proceso de disolución o separación de esa autoridad, pero que de otra parte el hacerse a una identidad no es posible sin el encuentro con autoridad...

Adorno manifiesta estar de acuerdo, pero propone considerar también otro aspecto, característico de la sociedad contemporánea, que se resume un poco en la afirmación del sociólogo Riesman,



según la cual la sociedad “propiamente es dirigida desde fuera”, es decir, que es heterónoma, “y simplemente se presupone con ello que los hombres, como lo dice también Kant en aquel escrito, se tragan más o menos sin resistencia lo que el ente sobre todopoderoso les pone ante los ojos y además todavía les inculca, como si lo que ahora es así necesariamente tendría que serlo”.

Recordando eso de que los procesos de identificación no acontecen sin dejar cicatrices, propone Adorno aplicar expresamente esto al concepto mismo de la identificación, y se refiere al concepto de “rol” en los siguientes términos:

-Todos nuestros radioescuchas habrán oído algo del concepto de rol, que juega un papel tan grande en la sociología actual a partir de Merton y sobre todo de Talcott Parsons, sin que en general los hombres caigan en cuenta de que en el concepto de rol mismo, que ha sido tomado precisamente del teatro, se alarga la no-identidad de los hombres consigo mismos. Esto significa que si el rol se convierte en una medida social se perpetúa con ello el que los hombres no son lo que ellos mismos son, es decir, que ellos son no-idénticos. Encuentro abominable



la significación normativa del concepto de rol y se debe criticar enfáticamente. Pero fenomenológicamente -esto es, como descripción de una situación de hecho- alberga algo de verdad. Me parece como si la mayoría de los hombres al identificarse con el Super-Yo simultáneamente hubiesen fracasado en ello y no pudiesen liberarse. Me parece que innumerables individuos por ejemplo, interiorizan el padre aplastante, opresor, brutal, que les hace violencia, pero sin que puedan realizar esta identificación, precisamente porque las resistencias contra ello son muy fuertes. Y precisamente porque fracasan en la identificación, porque existen numerosos adultos que propiamente sólo juegan a ser el adulto que nunca han llegado a ser del todo, tienen todavía que exagerar en lo posible con estos modelos, hablar con voces adultas sólo para hacerse creíbles a sí y a los demás los roles en los cuales propiamente han fracasado. Yo creo que justamente este mecanismo hacia la minoría de edad se encuentra también entre ciertos intelectuales...

Esta reflexión sobre el concepto de “rol” puede entonces tal vez contribuir a esclarecer también lo relativo a la educación para la mayoría de edad y la democracia.

Si con él se ha querido resumir un poco la característica esencial del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*, Husserl) del ciudadano normal en la sociedad contemporánea, la educación para la mayoría de edad en una situación de progresiva e ineludible especialización de tareas y saberes (inherente a esta sociedad), deberá ser asumida expresamente por ella a través de las “ciencias emancipatorias” (Habermas) y las instancias informativas y formativas de ese ciudadano (la prensa, la radio, los medios masivos de información) y consistirá también en socializar al individuo para una actividad en la cual sienta permanentemente la expectativa del otro, se sienta inmediatamente solidario con los otros. Así, desde el punto de vista del *valor* de la acción -y no solamente en su dimensión instrumental-, la ocupación y el “rol” que se asuma en el conjunto de la sociedad, el oficio de cada uno, hasta tal punto deberá estar vinculado al bienestar de todos, que podrá ser relativizado al hacer consciente al ciudadano de que en la nueva sociedad todo trabajo es en último término el mismo trabajo: pues ahora todos lo hacen todo.

## Notas

Una versión libre del presente ensayo fue presentada por su autor al seminario sobre objetivos de la enseñanza de la filosofía en el bachillerato, auspiciado por el Centro Pedagógico del Colegio Andino de Bogotá en la segunda semana del mes de diciembre de 1984.

1. *Erziehung zur Mündigkeit, Subrkamptaschenbuch*, Franckfurt/Main 1970.
2. Versión española: *De Caligari a Hitler*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1960.
3. **Nota del editor:** dicho artículo fue publicado en el *Magazín Dominical* número 78, septiembre 23 de 1984.

## ¿Qué universidad para qué sociedad? Las implicaciones de la mentalidad hispánica\*

El problema de las relaciones existentes entre estas dos nociones y las realidades a que corresponden ha sido desarrollado recientemente por Rafael Gutiérrez Girardot, en un ensayo elaborado para la serie monográfica *Argumentos* que intenta una nueva definición de estas relaciones al considerar una universidad “que se acomode a las exigencias de la democratización de la sociedad sin que por ello descuide o pervierta su tarea y su misión”. Esta redefinición sólo sería posible, según el autor, en sociedades como las europeas, con una larga tradición universitaria y científica, “es decir, en sociedades en las que ha existido una auténtica relación con la Universidad y en las que la institución universitaria ha tenido un status social especial, propio de su tarea, a su función y al papel que juega el saber en dichas sociedades”.

“Pero -agrega- este no ha sido el caso de las sociedades hispánicas o hispanoamericanas”. Ni de la “madre patria” ni de los países que emergieron a la vida de naciones independientes hacia finales de la segunda década del siglo diecinueve después de más de trescientos años de colonización, es decir, en lo que se refiere al asunto que nos ocupa, de educación y



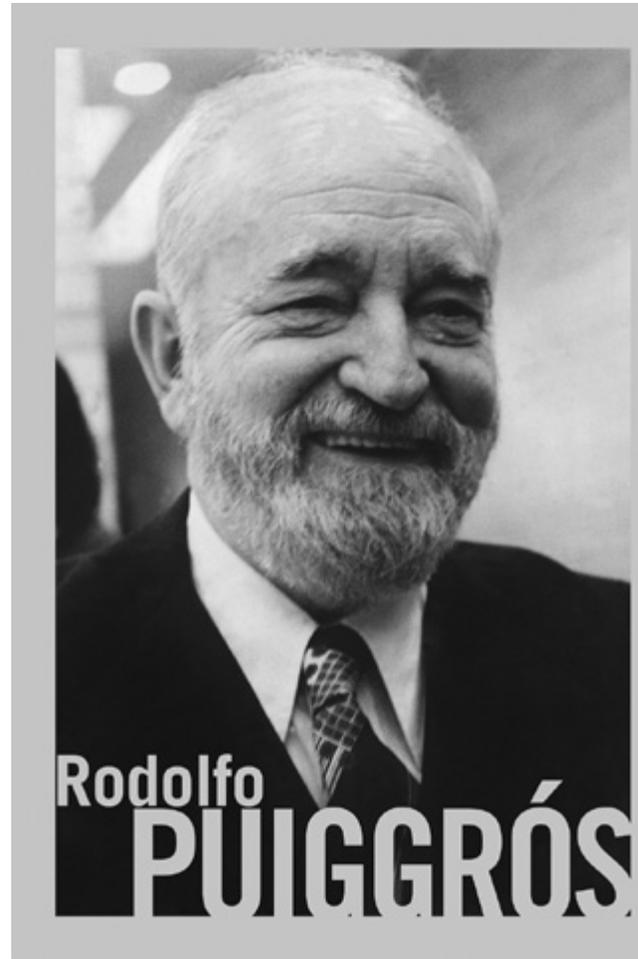
Emperador Carlos V de España.

socialización en los patrones culturales de esa España adalid de la contrarreforma y que tras la derrota del levantamiento comunero en los campos de Villalar a comienzos del año 1521 tendría en su rey y emperador de Alemania al “abanderado de la reacción europea”, como denomina Rodolfo Puigross a Carlos V, el monarca bajo cuyo reinado se inicia la colonización de los pueblos americanos.

\* Tomado de Colombia: la modernidad postergada. Editorial Argumentos. Bogotá, segunda edición. 1998 Conferencia dictada en la Universidad Distrital “Francisco José de Caldas” 1987.

En estas sociedades “no hay que definir de nuevo, ni siquiera definir por primera vez esa relación. En ellas hay que crearla, es decir, poner de presente la significación vital de la Universidad para la vida política y social, para el progreso, la paz y una democracia eficaz y no solamente nominal. Con otras palabras: para establecer una relación entre Universidad y Sociedad en los países hispánicos, es necesario demostrar a esas sociedades que el saber científico no es comparable con un dogma, que es esencialmente antidogmático; que el provecho inmediato del saber científico no es reglamentable ni determinable por ningún grupo de la sociedad, sino que surge de la libertad de la investigación, de la libertad de buscar caminos nuevos, de descubrir nuevos aspectos por vías que a primera vista no prometen resultados traducibles en términos económicos, que finalmente, el saber científico y la cultura no son ornamentos, sino el instrumento único para clarificar la vida misma del individuo y de la sociedad, para ‘cultivarla’, y con ello, pacificar y dominar la ‘violencia’ implícita en la sociedad moderna burguesa, esto es, en la sociedad en la que todos son medios de todos para sus propios fines, en la sociedad egoísta”<sup>1</sup>.

En efecto, el concepto mismo de “sociedad” aparece vinculado desde sus orígenes al desarrollo de la burguesía, él fue formulado en el período de su ascenso, en oposición al de “corte”. Ya al final de la Baja Edad Media, en la cultura del Renacimiento italiano, primer momento en la gestación de la sociedad burguesa -que José Luis Romero califica de “feudoburgués”- y ante la desintegración de la “comunidad” medieval, en el interior



de la cual los individuos vivían orgánicamente vinculados a través de los lazos tradicionales y una explicación teocrática, finisecular y consuetudinaria les fijaba, sancionado por la providencia divina, su lugar en el conjunto social, la circunstancia de la convivencia humana hubo de ser reinterpretada, reconstruida, elaborada a la manera de una “obra de arte”, para recordar la expresión de Jacobo Burkhardt. Como lo dice un jurista y político alemán en un diccionario de Derecho público editado a mediados del siglo pasado, la noción misma de la “sociedad” en “un concepto del Tercer estado”<sup>2</sup>.

Pero, ¿no fue acaso precisamente el Tercer estado español el derrotado en Villalar, esa

burguesía incipiente que ante los desmanes de flamencos y borgoñeses que conformaban el séquito del joven Carlos se había rebelado y había intentado restaurar en el trono a Juana, la madre del rey, a quien los procuradores de la ciudades presentaron un pliego de 88 peticiones entre las que se contaba el que se reconociera a la demente como “señora de estos reinos” y se la restituyera en el trono cuando mejorase de su dolencia, y que no saliera del país el infante Fernando, a quien según Puigross se consideraba “símbolo de una monarquía absoluta sobre bases nacionales”? El mismo historiador argentino califica el movimiento comunero como “levantamiento ciego, instintivo, desesperado, que pareció destinado a desembocar en un callejón sin salida”.

La verdad es que la burguesía española no estaba preparada ni poseía una ideología universal que hubiera podido aglutinar a todos los demás sectores de la sociedad a su alrededor, “un pensamiento filosófico-político que rompiera el cascarón teológico y pusiese, siquiera en forma embrionaria, los cimientos de las tesis materialistas, empiristas e individualistas del capitalismo, como sucedió en Inglaterra y Francia durante el largo período de preparación ideológica de sus grandes revoluciones. La batalla de Villalar no definió una alternativa histórica...”.

Ante la carencia de esta ideología transformadora, el pensamiento español “se enquistó en dogmas teológicos y la omnipresente inquisición arrancó todo brote de conciencia revolucionaria. La sociedad española se asumió en el parasitismo medieval al entrar en la edad moderna que tanto había contribuido a preparar”<sup>3</sup>.

Contemporáneamente al triunfo de la nobleza en Villalar, la dieta de Worms, convocada por el joven y recién coronado emperador, condenaba a Martín Lutero, el fraile agustino que cuatro años atrás había clavado el manifiesto de la Reforma en la puerta lateral de una iglesia de Wutttemberg sin imaginar que con ello inauguraría un ciclo revolucionario en Europa. Pero también en ese año se produjo la entrada de Hernán Cortés a Tenochtitlán y la expedición de Magallanes regresó de la primera vuelta al mundo.

Cuando Carlos volvió a España, esta vez sin la compañía de sus consejeros flamencos y borgoñeses y en particular sin la de su tutor y regente -Adriano de Utrecht, que entretanto había sido ungido como Papa- pudo proclamar solemnemente en Valladolid, el 10 de noviembre de 1522, el fin de la insurrección, imponiendo el destierro y la confiscación de sus bienes a los 293 jefes que no habían sido ahorcados. Puigross resume en las siguientes palabras la situación de la península durante los primeros años del reinado de Carlos:

Una vez aniquiladas las últimas germanías a principios de 1524 y aplastada la postrer insurrección de los moros valencianos en 1525, España se congeló en el empobrecimiento y la decadencia social. Las ciudades perdieron uno a uno sus fueros y los cargos antes electivos de los Concejos Municipales se vendieron públicamente o se otorgaron por gracia del monarca. Los elementos que daban vida al comercio y la manufactura fueron cruelmente perseguidos. Un millón de moros, en su mayoría dedicados a la tejeduría y a la agricultura, abandonaron la península en menos de una centuria. Para ingresar a los gremios se exigió certificado de pureza de sangre, lo que cerraba sus puertas

a moros, judíos y marranos. Los campesinos endeudados abandonaban las tierras o se las arrojaba de ellas por la fuerza pública. La pequeña nobleza se empobreció rápidamente y emigró a América. El latifundio se extendió por doquier. Secas las fuentes de producción nacional, el mercado interno pasó a depender de la industria extranjera.

Expulsados judíos y moros, esterilizadas la agricultura y la manufactura, la conquista de América, a la vez que traía riquezas al rey, a su nobleza cortesana y a sus usureros, prolongaba un feudalismo parasitario que mataba en flor el capitalismo naciente en la península. Las esperanzas puestas por la burguesía española en el descubrimiento de Colón parecieron aplastadas por los cargamentos de metales y piedras preciosas saqueados a Atahualpa y Montezuma. España sería el canal a través del cual esas inmensas riquezas se derramarán por los países de desarrollo manufacturero de Europa occidental. Un médico y filósofo francés que vivió en el oriente asiático desde 1667 a 1669 informaba al ministro Colbert que el oro y la plata de América iban a sepultarse -vía España y luego de recorrer Europa, Turquía, Persia y Arabia- en los gigantescos tesoros del gran Mogol. Sin los metales preciosos americanos los comerciantes europeos no hubieran podido acrecentar sus compras en especias, sedas, porcelanas y otros artículos de lujo del extremo oriente, de tal modo que el tráfico entre Europa y América contribuyó a intensificar el tráfico entre Europa y el oriente asiático. Entre los dos extremos de su periplo monetario los metales preciosos americanos dieron formidable impulso a la economía mercantil y estimularon su paso a la economía capitalista en las comarcas europeas preparadas para emplearlos como medios de circulación y medidas de los valores de economías en desarrollo. El despilfarro de España y el atesoramiento de Mongolia les desconocía la substancia social

de mercaderías, la forma dinero dentro de la cual se ocultaba el carácter social del trabajo que adquirirían mientras giraban en el círculo de la producción, de la distribución y del consumo del sistema capitalista naciente<sup>4</sup>.

Lo confirma de su parte el profesor Juan Regla, de la Universidad de Barcelona, en el tomo III de la *Historia de España y América* dirigida por J. Vicens Vives, en un ensayo intitulado “La época de los primeros Austrias”, en donde dice: “La nobleza forma -con el clero- la pieza básica en el mecanismo de la sociedad española de los Austrias... el siglo XVI fue propicio tanto a los intereses cuanto a la expansión de la aristocracia. En España la crisis decisiva se produjo a comienzos del reinado de Carlos V... Con la cabeza de los jefes comuneros, Castilla perdió el ideal del patriciado urbano medieval y se entregó en brazos de la oligarquía nobiliaria triunfante, que proporcionó al país sus cuadros de mando durante los siglos XVI y XVII”.

Los mismo que aconteció en Levante tras el lanzamiento de las Germanías: la derrota de la burguesía valenciana en provecho de la aristocracia territorial... “A partir de Villalar, la oligarquía nobiliaria monopolizó el poder con riguroso exclusivismo... La aristocracia española apoyó el ideal cesáreo de Carlos V y secundó los admirables esfuerzos de Felipe II en pro de la causa de la catolicidad; acaudilló ejércitos y desempeñó virreinos y embajadas, acrecentó su influencia, identificándose con el ímpetu espiritual y político del país... y contribuyó decisivamente al florecimiento intelectual y literario del Siglo de oro. Pero después de haber absorbido todos los puestos de responsabilidad,



Juana I de Castilla

languideció en la magnificencia de sus blasones y de sus tesoros, sin haber dado al país una auténtica minoría dirigente”<sup>5</sup>.

La paradoja de España en los comienzos de la modernidad consistió en que al tiempo que favorecía notoriamente, por la consolidación del mercado mundial, el desarrollo del capitalismo, ella misma permanecía feudal, y proyectaba en los territorios por ella conquistados la anacrónica estructura señorial y el espíritu medieval: “En España... el feudalismo encontró, a costa de la parálisis del capitalismo que germinó prematuramente en su suelo, una nueva e inesperada expansión

con el descubrimiento de América. También en la península la nobleza feudal se sometió al Estado de Carlos V con el fin de aplastar la insurrección de los comuneros, pero su victoria fue más rotunda que la de su congénere alemana y que la de la francesa y la inglesa. No necesitó transar con la burguesía, ni dedicarse a la producción mercantil a través de un sistema híbrido de feudalismo y capitalismo. Le bastó usufructuar parasitariamente las rentas de América. Si el 25 de abril de 1521 festejaba su victoria sobre los comuneros en Villalar, el 15 de agosto del mismo año se le abría el camino de la riqueza fácil con la entrada de Hernán Cortés en la capital del imperio azteca... La nobleza española logró de golpe dos objetivos: desviar hacia América -con la emigración de una muchedumbre de hidalgos empobrecidos, campesinos sin tierra y artesanos sin trabajo- al peligroso fermento revolucionario para que se disolviera en la ilusión del Vellochino de oro, e incrustarse como sanguijuela en el Estado para vivir de los monopolios que la corona entregaba y que ella, a su vez, traspasaba lucrando a los proveedores y prestamistas extranjeros”<sup>6</sup>.

Se piensa en la España que conquistó a América, esa sociedad peninsular contemporánea a la fundación de los primeros caseríos en el nuevo mundo, en la que menos del 3% de la población, los grandes propietarios nobles, poseía el 97% y 98% de las tierras y solo un 5% de las mismas se encontraban repartidas en pequeñas parcelas entre las clases medias, urbanas y rurales, ese reino en el cual el alto clero tan decisivamente contribuía a mantener fuertemente consolidada la estructura señorial, y no puede uno

menos de admirarse que resistiera tanto tiempo al embate y las tareas de la época. Un coloso con pies de barro que en la segunda mitad del siglo manifestaría sus grietas, iniciaría su decadencia ante las nuevas potencias mercantiles.

Con el hundimiento de la Armada Invencible al mando del Gran Duque de Medina-Sidonia por las naves de Isabel, cuyos corsarios continuaron la guerra en todos los mares, la metrópoli de los pueblos americanos comienza en efecto a ser desplazada, porque ha llegado tarde a ser una nación y ha ahogado los gérmenes de la Revolución industrial que germinarán en otras partes.

Perry Anderson sostiene en su obra clásica sobre este período de la historia europea que “ninguno de los grandes Estados absolutistas de Europa occidental habría de tener un carácter tan nobiliario o tan enemigo del desarrollo burgués”, y agrega como explicación de ello: “La misma fortuna de su temprano control de las minas de América, con su primitiva pero lucrativa economía de extracción, le empujó a no promover el desarrollo de manufacturas ni fomentar la expansión de empresas mercantiles dentro de su imperio europeo. En lugar de eso, dejó caer su enorme peso sobre las comunidades comerciales más activas del continente, al mismo tiempo que amenazaba a las otras aristocracias terratenientes en un ciclo de guerras interaristocráticas que duraría ciento cincuenta (150) años”. Tal vez sea pertinente reproducir aquí un párrafo de su libro, en el cual muy condensadamente resume la problemática que acompañó a la llegada de Carlos V, el nieto de los reyes católicos y del emperador Maximiliano,

educado en Gante y que cuando llegó a la península aún no manejaba la lengua española:

El resultado más inmediato de la llegada de un soberano Habsburgo fue una corte nueva, llena de extranjeros y dominada por flamencos, borgoñeses e italianos. Las extorsiones financieras del nuevo régimen provocaron muy pronto en Castilla una ola de intensa xenofobia popular. La marcha del monarca hacia el norte de Europa fue la señal para una amplia rebelión urbana contra lo que se sentía como expolio extranjero de los recursos y las posiciones castellanas. La rebelión comunera de 1520-1521 consiguió el apoyo inicial de muchos nobles de las ciudades, apelando a un conjunto tradicional de demandas constitucionales. Pero su fuerza impulsora fueron las masas artesanas populares de las ciudades, y su liderazgo dominante fue la burguesía urbana del norte y el centro de Castilla, cuyos núcleos comerciales y manufactureros habían experimentado una fuerte alza económica en el período precedente. El movimiento encontró poco o ningún eco en el campo, tanto entre el campesinado como entre la aristocracia rural, y no afectó seriamente a aquellas regiones cuyas ciudades eran pocas o débiles, Galicia, Andalucía, Extremadura o Guadalajara. El programa “federal” y “protonacional” de la junta revolucionaria que crearon las comunas castellanas durante su insurrección definía con toda claridad a ésta, básicamente como una sublevación del tercer Estado. Su derrota ante los ejércitos reales a los que se había unido el grueso de la aristocracia una vez que se hizo evidente el radicalismo potencial de la sublevación, representó, pues, un momento crítico en la consolidación del absolutismo español. El aplastamiento de la rebelión comunera eliminó realmente los últimos vestigios de una constitución contractual en Castilla, y en adelante, condenó a las Cortes -para las



que habían pedido los comuneros sesiones regulares trianuales- a la nulidad. Con todo, fue más significativo el hecho de que la victoria fundamental de la monarquía española sobre una resistencia corporativa contra el absolutismo real en Castilla -en realidad, su única confrontación armada con una oposición en el reino- fuese la derrota militar de las ciudades y no una derrota de los nobles. En ninguna otra parte de Europa occidental le ocurrió lo mismo al naciente absolutismo: el modelo principal fue la supresión de los rebeliones aristocráticas, no de las burguesas, incluso cuando ambas estaban mezcladas estrechamente. Su triunfo sobre las comunas castellanas, al comienzo de su existencia, habría de apartar en adelante el curso de la monarquía española del de sus equivalentes europeos<sup>7</sup>.

El latifundio señorial continuaría siendo el régimen imperante en la distribución del suelo. “Casi todo el sur de Cataluña (suponiendo que la jurisdicción coincide con la propiedad) pertenecía a tres señores, el arzobispo de Tarragona, la Orden

de San Juan de Jerusalén y la poderosa casa nobiliar de los Padres Cardona... Las inmensas planicies de la Mancha se repartían prácticamente entre las órdenes de Santiago de Calatrava y el arzobispo de Toledo... Los Enriquez (almirantes de Castilla) poseían buena parte de la actual provincia de Valladolid y Palencia, y los Pimentel (Condes de Benavente), de la de León, mientras que los Pacheco-Téllez Girón (Duques de Villena y Condes de Escalona) señoreaban inmensos dominios en el valle del Tajo y otras comarcas de Castilla”<sup>8</sup>.

Aproximadamente unos 115.000 individuos, el 1,64% de la población, que agrupaba a los grandes dignatarios eclesiásticos y los magnates de la aristocracia, los miembros de la nobleza militar y los de la aristocracia urbana, constituían el estamento superior, mientras sólo un 3,65% correspondía a las clases medias: unos 70.000 clérigos, unos 160.000 ciudadanos, de los cuales 40.000 provenían

del judaísmo y unos 25.000 campesinos ricos o acomodados (tan sólo el 0,35% de la población global), mientras casi el 95% se puede considerar pueblo llano: más de seis millones y medio de individuos, de los cuales unos 850.000 son menestrales, artesanos, jornaleros urbanos y 5`780.000 son campesinos o semi-campesinos, de los cuales 200.000 son mudéjares de Aragón y unos 400.000 son moriscos de Castilla, en el sur.

Pero para comprender efectivamente la magnitud del conflicto en que se encontraba la sociedad española a comienzos de la edad moderna y la intensidad con que la aristocracia y el alto clero defendieron sus privilegios debe considerarse que ella acababa de emerger de una lucha contra otra nación que desde hacía ocho siglos la subyugaba.

Con la expulsión de los judíos, en 1492, el “problema judío” se convertiría en el “problema converso”. Aunque muchos conversos habían abrazado sinceramente el catolicismo más ortodoxo y ocupaban posiciones importantes en la jerarquía eclesiástica, “los conversos eran, aunque sólo fuese por su origen, objeto de sospechas, y el hecho de que algunos de ellos se sintieran atraídos por el cristianismo de Erasmo, con su poca estima por las formas externas, no hizo más que aumentar las sospechas de los “cristianos viejos”.

La sociedad castellana, al emerger de la Edad media, estaba obsesionada por la cuestión de la honra, que se refería no sólo a la valía intrínseca de un hombre y de su familia, sino también a la apreciación de esta valía por los demás y por la sociedad en su conjunto. Los nobles



Juan Martínez Silíceo

siempre estuvieron preocupados por la cuestión de la honra, pero la mayoría de ellos tenía alguna grieta en la armadura susceptible de ser explotada por todos aquellos que estaban resentidos por no ser nobles. Era un hecho notorio que la mayoría de las grandes familias castellanas habían recibido aportaciones de sangre judía, por medio de matrimonios. Así, pues, si el noble se jactaba de su honra, el plebeyo envidioso podía alardear otra -y acaso superior- honra: la de proceder de una ascendencia sin mancha.

Desde mediados del siglo xv, ciertas corporaciones de Castilla comenzaron a insistir en la pureza de sangre -“limpieza

de sangre” (ser “cristiano viejo”, o sea no tener sangre judía)- como requisito indispensable para ser miembro. Pero parece ser que fue durante el reinado de Carlos V cuando el movimiento contra la ascendencia judía tomó verdadero ímpetu. En 1547, el Capítulo de la catedral de Toledo, bajo las presiones de un arzobispo de baja cuna, Juan Martínez Silíceo (1486-1557), estableció un estatuto de “limpieza”, que hacía de la pureza racial condición indispensable para la obtención de dignidades o prebendas. El estatuto de Toledo sirvió de modelo para una sede de entidades, tanto seculares como eclesiásticas, hasta el punto que aquellos de quienes se sospechaba que tenían antepasados judíos se encontraron con el acceso cerrado a multitud de cargos y con su honra -y por implicación su ortodoxia- indeleblemente manchada”<sup>9</sup>.

Quisiéramos detenernos en una apreciación del historiador inglés que acabamos de citar, la circunstancia de que de todos modos los conversos continuaron siendo “objeto de sospechas”, en particular por su inclinación al Erasmismo, a la religión interior, íntima, alejada de los cultos externos. Los cristianos viejos mantuvieron a toda costa el estatuto de raza vencedora -similar al que mantendría en su pretensión la nobleza francesa hasta el fin del *Ancien regime*, descendiente, según afirmaba, del pueblo franco invasor que subyugó a los aborígenes celtas de la Galia-, y acudió al procedimiento de la exclusión y la persecución. La precariedad de su “identidad nacional”, por decirlo así, la fragilidad de esta nación que hacía apenas unos lustros había expulsado al último califa y se veía ahora involucrada en un proceso de guerras mundiales -la lucha

universal que se inicia con las guerras de religión en Europa- hace comprensible que se echara mano de tal mecanismo de autodefensa: que se acentuaran esos rasgos, que se resaltarán las diferencias, comenzando por la racial.

Pero con los judíos no era tan fácil, por su presencia en el seno de las familias de la burguesía enriquecida y aun de la nobleza, hecho que ha llevado a estudiosos de la condición de un Américo Castro -él mismo de origen sefardita- y un José Antonio Maravall a afirmar el origen predominantemente judío del tercer estado español. En este caso, como es frecuente en las encrucijadas de la historia, se llegó a un compromiso, porque el dinero todo lo puede. Pero la persecución a los judíos sirvió también de pretexto para perseguir las ideas, y en particular las alemanas, las de aquel joven fraile agustino del cual se lamentaría Carlos en su vejez, ya retirado al monasterio de Yuste: el haberle cumplido con las garantías del salvoconducto en Worms y no haberlo entregado a la hoguera como hereje. Ya pasado el medio siglo, hacia 1557 y 1558, se percibieron manifestaciones de pánico cuando se descubrieron células protestantes en ciudades tan importantes como Sevilla y Valladolid. Téngase en cuenta que para entonces la primera se estaba convirtiendo en una gran metrópoli, sede de un importante emporio europeo gracias al comercio de Indias, impregnada por el espíritu empresarial característico de los nuevos tiempos.

La reacción condujo a prohibir la importación de libros extranjeros, estableciéndose la más rigurosa censura para los editados en España. “En 1559 hizo

su aparición un nuevo índice español, mucho más severo que los anteriores de 1545 y 1551, y en ese mismo año se prohibió a los estudiantes españoles ir a estudiar al extranjero, excepción hecha de algunos colegios específicos en Bolonia, Roma, Nápoles y Coimbra”<sup>10</sup>.

El feudalismo triunfante, la aristocracia, que habiendo renunciado a recuperar los privilegios particulares que les habían arrebatado los abuelos de Carlos se había convertido en el estamento cortesano que rodeaba al monarca, mantuvieron a la península en buena parte cerrada a los influjos innovadores de la moderna conciencia europea, que se estaba gestando.

Aunque ya no era posible aislar completamente al país. España continuó manteniendo fuertes lazos con otros países como Italia y Flandes, región ésta que se encontraba en plena efervescencia, pues los disturbios que en 1556 ahogara el sanguinario duque de Alba no detendrían la rebelión calvinista. Si bien todavía persistieron por algún tiempo esos grupos que mantenían vivos los gérmenes del nuevo espíritu de la moderna “esfera de lo público”, como aquellos a quienes se llamó “alumbrados”, “esas medidas draconianas... marcan el principio del intento de impermeabilizar la península ante las perniciosas influencias extrajeras, y son también responsables del progresivo aislamiento intelectual de la España de fines del siglo XVI. A medida que se iba haciendo más difícil seguir la corriente de los movimientos intelectuales europeos y conforme los focos de la disidencia en el interior iban quedando sofocados en pos de un conformismo que llegó a considerarse como una necesidad nacio-

nal, también disminuía la capacidad de respuesta ante las nuevas condiciones, con lo que la adaptabilidad de Castilla a las circunstancias cambiante se vio reducida en proporciones análogas”<sup>11</sup>.

Esta es la España que conquistó el nuevo mundo, para decirlo brevemente con las palabras del título del libro de Rodolfo Puigross.

Y sin embargo, con los galeotes y los desterrados, con los aventureros -plebeyos andaluces y extremeños, hidalgos empobrecidos de Vizcaya, antiguos comuneros castellanos-, las naves que transportaban las riquezas de América, cada vez más amplias y eficientes, traían también las ideas y los conflictos característicos del verdadero mundo nuevo moderno que se estaba gestando vertiginosamente.

También en el continente americano prende la semilla. Tardíamente, durante los casi treinta años del reinado de Carlos III -cuyo ministro el Conde de Aranda se cartea con Voltaire y que expulsa a los jesuitas en 1769- se inician reformas en el espíritu de la Ilustración. Como entre nosotros las emprendidas por su funcionario, el fiscal Moreno y Escandón, tan emparentadas con el magno acontecimiento de la Expedición botánica del canónigo gaditano José Celestino Mutis, el primero en haber explicado una lección sobre la obra de Isaac Newton en el Colegio de Nuestra Señora del Rosario de Santa Fé de Bogotá.

La generación que nace por esos años, durante la segunda mitad del siglo XVIII, despierta al influjo de las nuevas ideas y con la ocupación de España por las tropas



Llegada a América de Cristóbal Colón.

de Napoleón -que afecta la legitimidad de los lazos coloniales- los criollos ilustrados ven llegada su hora. En 1794 Antonio Nariño había llevado a la imprenta la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, que vincula universalmente a todas las revoluciones americanas de las primeras décadas del siglo XIX con su circunstancia contemporánea.

Una de las primeras tareas que se debieron plantear los patriotas americanos una vez que han logrado expulsar al español y sentar las bases de la nacionalidad entre los pueblos recién independizados de su yugo será la de “universalizar” por medio de la educación a esas gentes, multitudes ignorantes cuya única cultura, cuyo único vínculo con la historia universal ha sido durante siglos la religión y la moral cristianas en su versión hispánica, que resume a finales del primer siglo colonial y concretamente a partir del año 1599 el Catecismo de la Doctrina Cristiana del padre Gaspar Astete, del cual afirma Gutiérrez Girardot que gracias a su

influjo “los niños del siglo XVIII, de los siglos XIX y XX han sido acuñados en un momento decisivo de su socialización por una concepción del mundo y de la vida no solamente anacrónica sino determinada por los problemas de militancia que acosaron al catolicismo español del siglo XVI, por los problemas que le plantearon la Reforma de Lutero y el Erasmismo”.

Y agrega: “Tras su forma simple de preguntar y de responder, tras su apariencia “racional”, se oculta la intolerancia y su forma decisionista de pensamiento (¡Sí o no, como Cristo nos enseña!, que impone naturalmente el sí y crea la noción de amigo-enemigo, popularizada luego en la asignatura de “Historia Sagrada” con la frase de Cristo, ¡el que no está conmigo está contra mí!). Para el niño, el mundo histórico se reduce a los partidarios del “sí”, los buenos y los católicos, y los del “no”, necesariamente los malos por no católicos. Esta estructura antagonista se profundiza con el curso de los estudios cuando al adolescente se le enseña a odiar

literalmente... a todas las figuras históricas que dijeron no al Padre Astete y a lo que él representaba, a los otros que, para agravar la maldad, no eran españoles. El odio trajo como consecuencia la calumnia y la deformación, y al mismo tiempo la hipocresía...”<sup>12</sup>.

Consecuencias inevitables de ese mecanismo paranoide que parte del principio según el cual “los otros son los malos”, justamente el antagónico a ese otro de la convivencia civil entre los hombres por el cual se estaba librando las batallas decisivas por entonces en Europa, los sacrificios de calvinistas y hugonotes, y tal vez no sea inapropiado recordar que a Felipe II, que terminaría sus días cuidándose la gota en el frío claustro de El Escorial, no le fue dado impedir que al trono francés ascendiera el hereje de Navarra, coronado como Enrique IV al concluir la guerra civil en el vecino país ante las puertas de la capital que se le abrieron después de la comunión... De individuos pensantes y autónomos -como sus antecesores y precursores, un Erasmo, un Lutero- que creían indefectiblemente en la suprema dignidad y absoluta verdad del ser humano genérico. Ése habrá sido uno de los efectos de tal catequesis si bien sería torpe e injusto desconocer el efecto civilizador que de todos modos albergaba la prédica del Evangelio.

“Lloremos hermanos, nuestro país no existe”, clamará el romántico Esteban Echevarría en el exilio, al constatar que la revolución había conducido, por las disidencias de los caudillos de la pampa, al encumbramiento del tirano Rosas que ahogaba las libertades protectoras y patrocinadoras de su gestación y consolidación.

Y afirmaba: “No hay salud, ni futuro feliz, ni sólido progreso para estos países sin esta condición: la educación para el pueblo, el símbolo, la religión social del hombre inteligente de ambas márgenes del Río de la Plata”. En el *Dogma socialista de la Asociación de Mayo*, de 1837, insiste en la necesidad de afirmar los vínculos societarios y garantizar la convivencia civil que favorezca la prosperidad y el progreso: “Trabajad en confraternidad, no caigáis en el error de nuestros padres; nosotros nos perdimos porque gritamos libertad, libertad, y no éramos hermanos: la desunión hizo inútiles todos nuestros sacrificios... Asociación, progreso, libertad, igualdad, fraternidad. Estas palabras resumen la gran síntesis social y humanitaria; son los símbolos divinos del feliz futuro de las naciones y la humanidad”.

Era el espíritu de los tiempos, porque a pesar de la restauración de los Borbones en el trono de Francia, a pesar de la Santa Alianza y las “Leyes contra los Demagogos”, en Europa las ideas del 89 y del Siglo de las Luces ya se habían propagado por todos los confines del continente y habían llegado a los círculos educados de las antiguas colonias. Para Echevarría constituía una tarea primordial liberarse del pesado fardo que representaba el pasado de la dominación española. “El gran pensamiento de la revolución no se ha llevado a cabo, somos independientes pero no somos libres; las armas de España no nos oprimen, pero sus tradiciones aún nos agobian. De la anarquía ha salido la contrarrevolución”. Y con ella la restauración de la “idea estacionaria”: la de España.

Lo subrayaba también Domingo Faus-



tino Sarmiento, en un escrito intitulado *Educación popular*, publicado en 1857, cuando consideraba que la igualdad de derechos sería un hecho que en las repúblicas americanas servía de base a la organización social, que de ese “derecho imprescriptible” nacía “la obligación de todo gobierno a proveer de educación a las generaciones venideras”:

La condición social de los hombre depende muchas veces de circunstancias ajenas de la voluntad. Un padre pobre no puede ser responsable de la educación de sus hijos, pero la sociedad en masa tiene interés vital en asegurarse de que todos los individuos que han de venir con el tiempo a formar la nación, hayan por la educación recibida en su infancia preparándose suficientemente para desempeñar las funciones sociales a que serán llamados. El poder, la riqueza y la fuerza de una nación dependen de la capacidad industrial, moral, e intelectual

de los individuos que la componen; y, la educación pública no debe tener otro fin que el aumentar estas fuerzas de producción, de acción y de dirección, aumentando cada vez más el número de individuos que las posean. La dignidad del Estado, la gloria de una nación no pueden ya cifrarse, pues, sino en la dignidad de condición de sus súbditos, y esta dignidad no puede obtenerse sino elevando el carácter moral, desarrollando la inteligencia, y predisponiéndola a la acción ordenada y legítima de todas las facultades del hombre.

Pero él, como Echevarría, insistía en que el esfuerzo de la educación debería orientarse a superar el estado de postración y el anacronismo heredado de la madre patria:

La España y sus descendientes se presentan hoy en el teatro del mundo moderno destituidos de todas las dotes que la vida de nuestra época requiere. Carecen de medios de acción, por su falta radical de aquellos conocimientos en las ciencias naturales o físicas, que en los demás países de Europa han creado una poderosa industria que da ocupación a todos los individuos de la sociedad; la producción hija del trabajo no puede hacerse hoy en una escala provechosa sino por la introducción de los medios mecánicos que ha conquistado la industria de los otros países; y si la educación no prepara a las venideras generaciones para esta necesaria adaptación de los medios de trabajo, el resultado será la pobreza y oscuridad nacional, en medio del desenvolvimiento de las otras naciones que marchan con el auxilio combinado de tradiciones de ciencia e industria de largo tiempo echadas, y el desenvolvimiento actual obrado por la instrucción pública que les promete progresos y desarrollo de fuerzas productivas mayores... Nuestros esfuerzos deben ser mayores para educar completamente las generaciones próximas,

si se atiende a otras condiciones desfavorables que ha producido la colonización española. No bastaría el legado de atraso intelectual e industrial que nos ha dejado y que a ella en Europa misma la ha hecho descender a la insignificancia y nulidad en que hoy yace sumida, siendo nada más que una colonia en el seno de la Europa misma, a donde todas las demás naciones exportan sus artefactos para el consumo del pueblo que por incapacidad nacional no puede producirlos; no bastaba tampoco que nos legase la ineptitud civil que ella misma tiene envuelta bajo el peso de deudas insolventes en el exterior, y del más espantoso desorden administrativo que se conoce en Europa en su interior; era preciso además que de la colonización misma resultare para nosotros un inconveniente con que habremos de luchar durante siglos.

Otro intelectual rioplatense de la misma generación, Juan Bautista Alberdi, cuyas *Bases y puntos de partida para la organización de la República Argentina*, publicadas en Valparaíso, Chile, con un prólogo fechado el 1º de mayo de 1852, fueron llamadas por el mismo Sarmiento un “Decálogo Argentino”, ve en la raíz de las dificultades por las que atraviesa la incipiente nación, tan similares en todas las del subcontinente americano, “la pobreza, la negligencia, la población y la miseria”, por lo cual formula su célebre aforismo -“gobernar es poblar”- que no ha de entenderse de una manera simplista sino en el espíritu y la seriedad con que él lo formulara: “Gobernar es poblar en el sentido de que poblar es educar, mejorar, civilizar, enriquecerse y hacerse grandes espontánea y rápidamente...”.

En un escrito intitulado *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*, que había

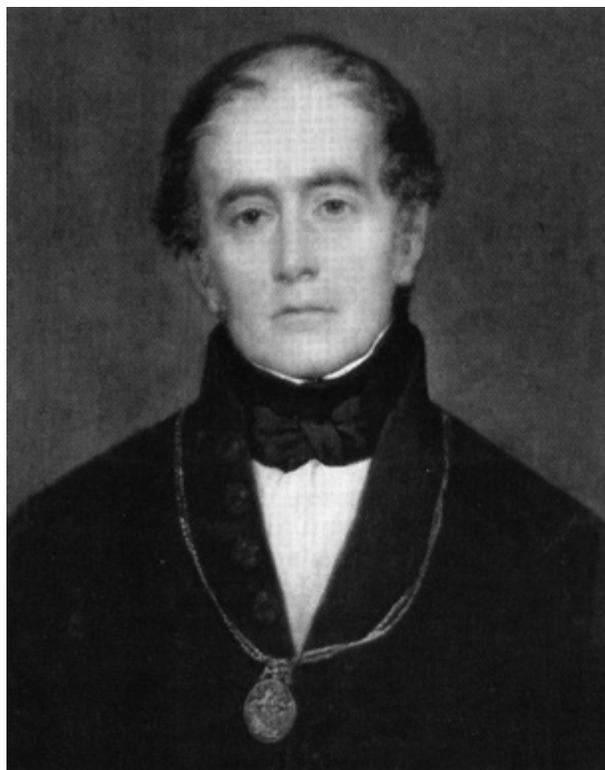
publicado en 1837 con un extenso subtítulo a la usanza de la época en el que se dice que él va “acompañado por una numerosa serie de consideraciones que forman, por decirlo así, un programa de las tareas futuras de las clases cultas argentinas”, se subraya la dificultad específica del proceso de la emancipación:

Es un complejo de todas las libertades, que son infinitas, y como las virtudes, solitarias y correlativas; por mejor decir, no hay más que una libertad -la de la razón- con tantas fases como elementos tiene el espíritu humano. De modo que cuando todas estas libertades o fases de la libertad racional, no existen a la vez, puede decirse que ninguna libertad existe propiamente... Nuestros padres nos dieron una independencia material; a nosotros nos toca la conquista de una forma de civilización propia, la conquista del genio americano. Dos cadenas nos ataban a Europa: una material que tronó; una inteligente que vive aún... El pensamiento es llamado a obrar hoy por el orden necesario



de todas las cosas... Pasó el reinado de la acción, entramos en el del pensamiento. Tendremos héroes, pero saldrán del seno de la filosofía... Réstanos pues una grande mitad de nuestra emancipación, pero la mitad lenta, inmensa, costosa, la emancipación íntima, que viene del desarrollo inteligente. No nos alucinemos, no la consumaremos nosotros. Debemos sembrar para nuestros nietos. La edad de oro de la República de Argentina no ha pasado, está adelante, está en la perfección del orden social. Nuestros padres no la han visto, nuestros hijos la alcanzarán un día, a nosotros nos toca abrir la ruta<sup>13</sup>.

Los esfuerzos civilizatorios de los criollos emancipados se encontraban fuertemente arraigados en la tradición liberal de la ilustración europea. Cinco años antes de la toma de la Bastilla y a casi treinta apenas de los acontecimientos de mayo en el virreinato de la Plata Inmanuel Kant anunciaba en un artículo para una revista berlinesa un futuro luminoso para el género humano, considerando que toda la historia de la humanidad conducía, a través de un hilo o “plan secreto” de la naturaleza, a una plenitud de la especie, a una suma perfección que el hombre conquistaría por la ilustración que unas generaciones se transmitirían unas a otras en el proceso finito-infinito del conocimiento y el intercambio libres. “Podemos considerar los lineamientos generales de la historia de la especie humana como la realización de un plan oculto de la naturaleza, destinado a producir una constitución política interiormente perfecta y, con este fin, también perfecta desde el punto de vista exterior, pues tal es la única condición por la cual la naturaleza puede desarrollar todas las disposiciones de la humanidad de modo acabado”, y los



Andrés Bello.

signos de los tiempos permiten predecir que “después de muchas revoluciones y transformaciones se llegue a producir alguna vez la suprema intención de la naturaleza; una condición cosmopolita universal entendida como el seno en que se desarrollarán todas las disposiciones originarias de la especie humana”<sup>14</sup>.

En otro artículo para la misma revista y del mismo año se pregunta Kant si “vivimos en una época ilustrada”, y responde que no, “pero si en una época de ilustración”, pues si bien aún falta mucho para que todos los hombres sean capaces -“o pudieran llegar a serlo”- de servirse correctamente del entendimiento propio sin la condición de otro en asuntos de religión, es decir, de acceder a su condición de mayores de edad, agrega que sólo ahora “se les abre el campo para trabajar libremente hacia ese fin, y los obstáculos para una ilustración general o para la sa-



lida de su culpable minoría de edad son cada vez menores”, cosa de la cual según dice, “tenemos claros indicios”<sup>15</sup>.

Lo expresaba el venezolano Andrés Bello -uno de los maestros gestores de nuestra América- cuando al agradecer al supremo gobierno de Chile el 17 de septiembre de 1843 y en nombre del Consejo de la Universidad en el discurso de su inauguración, por las distinciones y la confianza con que éste se dignaba honrarle, afirmaba que ella le debía menos a sus aptitudes y fuerzas que a su antiguo celo -la “sola virtud” que podía atribuirse sin pretensión- “por la difusión de las luces y de los sanos principios”, y a la “dedicación laboriosa con que he seguido algunos ramos de estudio no interrumpidos en ninguna época de mi vida, no dejados de la mano en medio de graves tareas”. La fe, la confianza en el progreso de los americanos lo llevan a refutar a quienes, beneficiarios de la ignorancia de las masas populares, procuran por evitar la difusión

del saber arguyendo que el cultivo de las ciencias y las letras “pudiese mirarse como peligroso bajo un punto de vista moral o bajo un punto de vista político”.

“La moral (que yo no separo de la religión) es la vida misma de la sociedad; la libertad es el estímulo que da un vigor sano y una actividad fecunda a las instituciones sociales. Lo que enturbie la pureza de la moral, lo que trabe el arreglado, pero libre desarrollo de las facultades individuales y colectivas de la humanidad -y digo más- lo que las ejercite infructuosamente, no debe un gobierno sabio incorporarlo en la organización del Estado. Pero en este siglo en Chile, en esta reunión, que yo miro como un homenaje solemne a la importancia de la cultura intelectual; en esta reunión, que, por una coincidencia significativa, es la primera de las pompas que saludan al día glorioso de la patria, al aniversario de la libertad chilena, yo no me creo llamado a defender las ciencias y las letras contra los paralelogismos del

elocuyente filósofo de Ginebra ni contra los recelos de espíritus asustadizos, que con los ojos fijos en los escollos que han hecho zozobrar al navegante presuntuoso, no querían que la razón desplegara jamás las velas, y de buena gana la condenarían a una inercia eterna, más perniciosa que el abuso de las luces a las causas mismas porque abogan”<sup>16</sup>.

Pero es que -como lo expresara José Luis Romero en discurso pronunciado en el mes de junio de 1956, conmemorativo, tras la caída de Perón, del 38 aniversario de la Reforma de Córdoba-, la fe no abandona a quienes se sienten movidos “por el impulso hacia la libertad, propia del hombre y particularmente del que se siente consustanciado con los altos valores de la cultura, cuya atmósfera propia e irrenunciable es el reinado de la libertad”<sup>17</sup>.

## Notas

1. Rafael Gutiérrez Girardot, “Universidad y Sociedad”, en *Argumentos*, núms., 14-17, Bogotá, 1985, pág. 66.
2. Artículo “Gesellschaft” (sociedad) de Bluntschi en el *Deutsches Staats Wörterbuch* (1859), citado por Adorno-Horkheimer en *La Sociedad-Lecciones de Sociología* (original alemán:-Soziologische Exkurse), Buenos Aires, Ed. Proteo, 1969, pág. 24.
3. Rodolfo Puigross, *La España que conquistó el Nuevo Mundo*, Buenos Aires, Ed. Siglo xx, 1970, pág. 150.
4. Op. Cit., pág. 156.
5. *Historia de España y América* dirigida por J. Vives, tomo III, Buenos Aires, Ed. Vicens Vives, 1957, pág. 62.
6. Puigross. Op. cit., pág. 170.
7. Perry Anderson, *El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1979, pág. 63.
8. *Historia de España y América, op. cit.*, tomo II, pág. 420.
9. J. H. Elliot, “Monarquía e Imperio (1474-1700)”, en *Introducción a la cultura hispánica* (P. E. Rusell, editor), tomo I, Barcelona, Editorial Crítica - Grupo Editorial Grijalbo, 1982, pág. 161.
10. *Op. cit.*, pág. 162.
11. Loc. cit.
12. Gutiérrez Girardot, *op. cit.*, pág. 69.
13. Citado por William Rex Crawford: *El pensamiento Latinoamericano de un siglo*, México, Editorial Limusa-Wiley, 1966.
14. Kant, *Idea de una Historia Universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784) en *Kant, Filosofía de la Historia*, traducción de E. Estiú, Buenos Aires, Editorial Nova, 1964, págs. 52 y 24.
15. Kant, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?”, traducción de Rubén Jaramillo en *Argumentos*, núms. 14-17, págs. 39 y 41.
16. *Argumentos*, 14-17, pág. 274.
17. *Ibidem*, pág. 81.









BOBBI  
ZELAH

