

PARA UN ESQUEMA DE LAS CONTRADICCIONES POLITICAS

Jano, el dios bifronte, es uno de los más viejos personajes míticos de los latinos. Ovidio y Horacio dicen que el templo de Jano era el centro de la paz y permanecía abierto cuando el país no estaba en guerra. Cuentan veraces cronistas que aquel templo sólo permaneció abierto nueve veces en mil años. Mucho más éxito hubo de tener, sin duda alguna, el templo de Marte. Si nosotros fuésemos paganos, tampoco hubiésemos tenido muchas oportunidades de inmolar alguna víctima propiciatoria sobre los altares de la pacífica deidad. Es que pertenecemos a una generación que ha tenido el triste privilegio de ser espectadora de dos grandes guerras mundiales. Y como si esta circunstancia fuese de escasa monta, hemos presenciado, por añadidura, en poco más de medio siglo, un variado repertorio de cruentas revoluciones entre las cuales la de Rusia vale por todas en cuanto a su magnitud e importancia. Podemos decir que hemos nacido y vivido bajo el signo de la violencia.

Como es lógico, este torbellino trágico de sucesos hierde muy intensamente la imaginación y la conciencia de los hombres capaces de sentir y de pensar con cierta profundidad. Tal circunstancia ha creado una abundante literatura que abarca todas las formas y los matices de la meditación intelectual, desde la novela al ensayo. Esta afanosa inquietud del espíritu pareciera obedecer a la necesidad de interrogar a la Política, transfigurada en una diosa enigmática, a fin de poder arrancarle una respuesta capaz de aclararnos la índole de su dramá-

tico misterio. Pero, retórica a parte, más valiera que el hombre se interrogase a sí mismo, pues la Política es hechura de su naturaleza y de su albedrío.

Aristóteles descubrió que el hombre es un animal político. Pero desde aquellos lejanos tiempos a la fecha aún no tenemos una respuesta segura, universalmente satisfactoria, que nos diga a ciencia cierta qué es el Hombre, ni qué es la Política, actividad y pasión del hombre.

La respuesta a la primera cuestión sólo puede aparecer implicada ocasionalmente en el desarrollo de nuestro tema, no obstante reconocer que es, por su índole, más importante que ninguna otra. Ello se explica porque nosotros nos hemos impuesto una tarea de menor hondura, pero no menos ardua, al querer formular una respuesta —quizás una de las tantas posibles— con respecto a la segunda pregunta. Mas esta respuesta, a su vez, ha de estar ceñida, limitada, a cierto repertorio de ideas y de hechos, pues lo que nos interesa saber por ahora es en qué medida intervienen en esta urdimbre de la historia humana los hilos racionales y los irracionales con que venimos tejiendo el drama de nuestra existencia política. No nos mueve, para tal empeño, una vana curiosidad.

MAQUIAVELO: LA CONTRADICCION RENACENTISTA

La política es parte de la historia. Hemos creído conveniente tomar como punto de partida, para el desarrollo de este tema, cierto momento de la cultura humana que hemos convenido en llamar época del Renacimiento. No consideramos arbitrario este punto de arranque, pues antes de ese momento histórico la política es considerada y actuada como un hacer directamente vinculado y supeditado a designios religiosos, aun en las circunstancias en que estos designios aparecen como siendo muy personales. George Cattlin, en su "Historia de los filósofos políticos", llega a la afirmación de que, en sus remotos orígenes, el pensamiento político nace del pensamiento religioso. La polis griega, por ejemplo, célula madre en

torno de la cual se organiza y se desarrolla toda aquella civilización por tantos motivos creadora, es una sociedad religiosa y civil al mismo tiempo. Sus reyes, emperadores o tiranos, todas las expresiones personales del principio de autoridad o de gobierno, participan de la divinidad. La autoridad no simboliza una voluntad personal y mucho menos social, simboliza la voluntad de los dioses. Aunque lentamente, el pensamiento griego se desprende de esta herencia oriental dando nacimiento a una concepción racionalista de la vida, todavía no llega a concebir la política como una actividad independiente. No olvidemos que Sócrates bebe la cicuta porque los Nomos, dioses de la justicia, así lo han decretado, y él no puede cometer la indignidad de no obedecerles. Por su parte, el advenimiento del cristianismo, cuya época más significativa en este orden de ideas es la Edad Media, crea un nuevo tono vital, pero no alcanza éste a penetrar en el plano de las ideas políticas. “La Edad Media, nos dice Gettell, es esencialmente apolítica. Y cuando aparece la especulación política, se dedica sobre todo al examen de las relaciones entre la potestad eclesiástica y la autoridad secular”. Es innegable, no obstante, que el cristianismo impone una escisión en la clásica unidad religioso-política al crear dos mundos implícitos en la sentencia que manda dar a Dios lo que es de Dios y a César lo que es de César. Pues César ha dejado ya de ser Dios. Esta escisión, cuya trascendencia nos parece innecesario subrayar, está simbólicamente expresada en las dos ciudades gustinianas: la Civitas Dei y la Civitas Soli. No cabe duda que para el espíritu cristiano medieval la política en ningún momento es un fin en sí misma, sino un tránsito hacia un fin superior, extra terreno; uno de los tantos caminos que conducen a la ciudad de Dios. Este es el tema central de la cultura en la Edad Media, hasta que llegamos al Renacimiento. En este instante, la escisión entre los dos mundos asume en el plano de la actividad política concreta y luego conceptual, una fractura que parece ser definitiva. Este acontecimiento histórico tiene una expresión literaria considerada casi mítica; es

la de “El Príncipe” de Maquiavelo. Y tanto —o más— que “El Príncipe”, “Las Primeras décadas de Tito Livio”. Pero este Príncipe es algo más que un personaje, es ya una institución en potencia, es algo así como la raíz de donde ha de nacer la idea del Estado moderno. En adelante este nuevo sentido de la palabra Estado ha de adquirir una significación tan sustantiva que conquistará la jerarquía gráfica e ideal de la letra mayúscula. César perdió su alta dignidad celestial y va a perder también su insigne dignidad terrena.

“El Príncipe”, como los demás escritos del fiorentino, —prescindimos aquí de su producción puramente literaria— no es el producto singular de un fantasía novelesca; es, sí, una obra de arte; tiene todas las excelencias de un capolavoro digno de una época creadora de tantas magnificencias artísticas; pero Maquiavelo no es un retórico; tampoco es un poeta, aunque es capaz de serlo cuando quiere; no es, en fin, un filósofo en el sentido humanista de su tiempo, pero tiene su filosofía del hombre y de la historia. Maquiavelo se nos aparece como un frío, metódico, disector de la sociedad. Inaugura, merced a su enfoque de los problemas de la política, un género literario cuyo contenido entra en la órbita de lo que consideramos hoy un espíritu científico. La excelencia estética de esta producción es dada como por añadidura; está al margen de los propósitos fundamentales de su autor. Maquiavelo piensa como un técnico y en tal sentido crea un arte de la política. Al decir arte de la política, tomamos la palabra arte no en un sentido estético, sino como sinónimo de técnica, como en el lenguaje de la ingeniería. De aquí que si la política todavía no es ciencia, rigurosamente hablando, por ser técnica ya está en un plano científico, racional; pues la técnica es un producto de la ciencia, es la expresión práctica y utilitaria del espíritu científico. Hasta Maquiavelo hemos tenido un pensamiento político; desde Maquiavelo tenemos una teoría política.

Las páginas de la historia pretérita, la personal experiencia conquistada en los negocios públicos, los viajes que le

ilustran sobre las costumbres de los países observados, los acontecimientos de los cuales es actor y espectador al mismo tiempo, son los elementos realistas, concretos, en los cuales fundamenta, este sutil florentino, su filosofía del hombre y de la historia. El no opera con abstracciones. Puede llegar a conclusiones abstractas, pero su punto de partida es la realidad. Opera a la inversa de quienes parten de las abstracciones lógicas para terminar en presuntas realidades; que en esto consiste el difícil arte mágico de extraer algo de la nada. Anticipándose a Locke, entre otros, Maquiavelo observó y describió el espíritu humano del mismo modo como se observa y describe un objeto de la naturaleza, un mineral o una planta.

Maquiavelo, pues, plantea el problema de la política en términos tales que toda la filosofía social de la Edad Media y lo que ésta heredara de Aristóteles y de Platón, con sus implicaciones religiosas y éticas, quedan superadas. El porqué de esta posición espiritual, la razón de este nuevo modo de plantear la política como un arte independiente, en cierto sentido autónomo, hay que buscarlo en la razón misma de lo que consideramos la mentalidad renacentista. La del Renacimiento, en contraste con la medieval, es una civilización urbana. "Es una época sin ilusiones, dice von Martín en su "Sociología del Renacimiento", cultiva una ideología de poder, la debilidad es algo despreciable, pues sólo la fuerza es lo que impone respeto. Y como es una época de economía monetaria, la fuerza estaba integrada por el dinero y la economía ordenada. Estamos en los comienzos del capitalismo. Nace el hombre de empresa, el hombre dinámico, el sentido técnico de la organización. El burgués, que ha ganado un gran poder, aspira todavía a más y, de acuerdo con su psicología expansiva y su voluntad de poderío, surge como empresario capitalista, sobre la base de la libre concurrencia, no sólo en el comercio, sino también en la política y en la guerra... La política y la economía se complementan recíprocamente. La economía sirve a la política de poder y ésta a la economía. El vínculo social no está ya constituido por un sentimiento orgánico de co-

munidad —como en la Edad Media— sino por una organización artificial y mecánica desligada de las antiguas fuerzas de la moral y de la religión, y que con la razón de Estado, proclama el laicismo y la autonomía del Estado. Este arte del Estado tiene por base un mero cálculo de los factores de fuerza disponibles. Es una política metódica en absoluto, objetivada y carente de alma”.

De las entrañas de esta nueva realidad social, extrae Maquiavelo su filosofía política. Es verdad que en las Academias se cultiva la retórica y los poetas cantan las delicias de la vida nueva gozándose en este deleite abstracto; pero Leonardo ya afirmaba que las matemáticas constituían la línea divisoria entre la sofística y la ciencia. Esta capital afirmación de Leonardo se insinuaba también en el orden de las especulaciones filosóficas, a tal punto que cuando aun no es posible trazar una clara línea divisoria entre el espíritu medieval que declina y el renacentista que nace, ya un teólogo como Nicolás de Cusa “en lugar de apelar a la lógica formal de los silogismos, se vuelve hacia la lógica de las matemáticas, que representa el medio por el cual podemos elevarnos, por encima del puro sentimiento místico, a la esfera de la visión intelectual”, según la observación de Cassirer.

Maquiavelo, pues, refleja en su análisis de la historia y en su elaboración del Estado implicada en sus meditaciones, ese mismo espíritu científico leonardino al querer someter a leyes rigurosas el acontecer político. En este sentido se anticipó a Hegel quien afirmaba que “la tarea de la filosofía consiste en comprender lo que es; pues lo que es, es la razón”. Y como lo que es el espíritu humano nos lo muestra la historia, Maquiavelo penetra en la historia como en el santuario de esta nueva fe, la fe en la razón que Hegel ofrecía a los estudiantes de Berlín, el 22 de octubre de 1818.

Nunca se formuló, antes de Maquiavelo, una teoría más revolucionaria por su concepción y por sus consecuencias. “El planteo dado al problema de la política, considerándola una actividad autónoma, con sus principios y sus leyes distintos

de las leyes de la moral y de la religión, tiene un gran sentido filosófico, porque implícitamente renueva la concepción de la moral y de la religión, renueva la concepción del mundo'' (1). Pero para llegar a esta concepción del mundo hay que empezar por tener una idea de lo que es el hombre, este animal político de Aristóteles. Para Maquiavelo no tiene validez real el concepto abstracto del hombre motivo de las especulaciones de los filósofos, los retóricos y los moralistas. En cierto sentido, está de acuerdo en que es un pecador, pero no acepta la hipótesis de que pueda redimirse de esta condición natural, en este o en el otro mundo, por motivos extraños a su propia índole. Por otra parte, el otro mundo celestial no figura en el mapa de la geografía política del escéptico florentino. En este punto central de toda filosofía, Maquiavelo tampoco participa de la retórica humanista. Aparece divorciado tanto de la escolástica cristiana como de las especulaciones platónicas o aristotélicas en boga en los círculos intelectuales de Florencia. El tópico de la dignidad humana, para él, es retórica vacua. Para este frío disector de la naturaleza humana, al decir de José Luis Romero, "lo esencial del hombre es que, por debajo de cuanto ha hecho de él un ser civilizado, subyacen y perduran sus caracteres primigenios, los instintos egoístas de conservación y los impulsos volitivos de dominio... Es, ante todo, naturaleza, y todo lo demás en él es sobre agregado"... La historia le ha enseñado —y la realidad que está viviendo lo corrobora— que al hombre hay que dominarlo. Y de aquí que el Estado —en su mítica representación de "El Príncipe"— surge en la imaginación del florentino, como la expresión de esa fuerza de dominio a la cual han de someterse todas las voluntades. De este modo libera a la sociedad y a sus miembros de la tutela de la Iglesia, los libera de las normas morales que esta Iglesia impone; pero sin sospecharlo, somete a los hombres y a la sociedad a un nuevo imperio el cual con

(1) ANTONIO GRAMSCI, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Einaudi-Milano, 1949.

el correr del tiempo, ha de transfigurarse en ese monstruoso Leviathan que concibe Hobbes; mítico gigante devorador insaciable de vidas y energías, a quien pudo decirle Shakespeare: ¡“Oh, es admirable! Es admirable tener la fuerza de un gigante; pero es atroz usar de ella como un gigante”.

El realismo liberador de Maquiavelo culminó en un dramático contrasentido, que fue uno de los grandes contrasentidos del Renacimiento. Pues la libertad que éste postula es la del fuerte, la del príncipe dominador, símbolo personal del que será más tarde impersonal dominio del Estado. Al divorciar a la política de la ética, Maquiavelo inaugura una filosofía política racional; pero, esta política racional termina en otro contrasentido, pues ella habrá de estar más tarde al servicio de todas las expresiones irracionales del romanticismo hasta culminar en los actuales totalitarismos en auge. Y he aquí como —la historia tiene sus ironías— de un punto de arranque anti místico, venimos a parar a una mística del Estado, a lo que Ramiro de Maeztu denunciara como “la herejía alemana”, que es ya una herejía universal. Esa cosa técnica, formal; ese artificio administrativo, creado para dar a la sociedad ese sentido de unidad que las sociedades del medioevo lograban por otros medios, como ser la religión, la sangre, la raza, viene a transfigurarse en un mito, el mito del Estado. Y como en el Estado se centra todo el hacer político, ya tendremos preconizada, nada menos que por un materialista como Fehuerbah, una religión de la política; y naturalmente no podía dejar de aparecer una mística del Estado. Ya se ha dicho que el pensamiento político nació del pensamiento religioso; tras una larga parábola vuelve al punto de partida. La lógica de los hechos, que tanto amaba Maquiavelo, no avanzó de acuerdo con la lógica de sus ideas. La realidad desmintió al realista. La razón de Estado vino a parar, de hecho, en la menos razonable de las razones. Lo irracional ha penetrado profundamente en lo que debió ser arte racional de la política. Estamos tentados de afirmar que el irracionalismo ha dado un golpe de Estado y vuelve a gobernar

al mundo de acuerdo con su más remoto estilo. Vale la pena detenernos algunos instantes para considerar esta anomalía.

NIETZSCHE: LA VIOLENCIA IRRACIONAL ROMANTICA

Maquiavelo ha dejado a la posteridad dos sugerencias que han ejercido una poderosa fascinación: su análisis de la naturaleza humana y su concepto de la fuerza como determinante de toda razón y justicia. Ambas imágenes están íntimamente trabadas, como en una directa relación de causa a efecto. Spengler afirma, en tal sentido, que el hombre es un animal de rapiña. Y por lo tanto, "la política es simplemente el efímero sucedaneo de la guerra". Pero Marx ya había llegado a la conclusión de que todo el desarrollo de la historia humana es la historia de la lucha de clases. La revolución, todas las revoluciones, no son entonces otra cosa que expresiones de esta guerra ineluctable. ¿Mas qué es la guerra? ¿Y qué la revolución, sino el ejercicio y el auge de la violencia desnuda? Pero ninguna guerra, ninguna revolución, se lleva a cabo si no es en nombre de un ideal. Estos ideales constituyen la máscara de los intereses o las pasiones en pugna. Mussolini dijo cierta vez: "Hemos creado un mito. Este mito es una fe, un noble entusiasmo. No necesita ser una realidad; es un impulso y una esperanza, una creencia y un valor. Nuestro mito es la Nación, la gran nación que queremos convertir en una realidad concreta". Los instrumentos de este ideal fueron la violencia política en el interior y la violencia guerrera en las relaciones exteriores. Siempre la violencia. Es que ya G. Sorel, maestro teórico del caudillo italiano, como de tantos otros, había demostrado, también a la luz de la historia, el sentido ético de la violencia en su famosa obra "Reflexiones sobre la Violencia". Este mito soreliano de la violencia se vinculaba, a su vez, quizás caprichosamente, al intuicionismo de Bergson y a la filosofía de la acción de Maurice Blondel. Se vinculaba a un repertorio de ideas que podríamos calificar, a la manera de Vico, como "barbarie de la reflexión". Ideas que Guido de

Ruggiero definió como una “enfermedad mental romántica”. A esta enfermedad también la reconoció Adriano Tilgher al decir que “el romanticismo convirtió el concepto científico de la vida en una divinidad metafísica”.

Mientras los investigadores consagrados a la ciencia discurrían en torno al tópico de la ley evolutiva, los filósofos de la política rechazaban desdeñosamente la derivación social de estas ideas naturalistas, considerándolas demasiado mecánicas; preferían el tema de la revolución, de la violencia revolucionaria, de las rápidas mutaciones, sometiendo así a la historia al libre arbitrio de la voluntad humana, que en este caso no podía ser otra cosa que la voluntad de potencia. Estamos en pleno romanticismo, inmersos en una atmósfera emotiva. Atmósfera tan rica en sugerencias heroicas, tan fascinante que no pudieron sustraerse a sus hechizos tampoco algunos hombres de ciencia. Y la ciencia misma, muy a pesar suyo, se vio implicada en esta actitud mental. Este es el caso de Darwin, pues sus teorías fueron interpretadas de tal modo que vinieron a desembocar en la grande y tumultosa corriente romántica. Lo mismo ocurrió con Hugo de Vries, en este caso con aparente mayor motivo, desde el momento que sus teorías implicaban, para ciertos intérpretes, una rectificación de la hipótesis evolutiva gradual. La confusión producida por estas falsas interpretaciones vamos a considerarla más adelante.

Ahora queremos subrayar, tan sólo, la fuerte acometida romántica llevada contra todo lo que significase un sentido de racionalidad en el acontecer político. En esta dirección, el romanticismo ha tenido una asombrosa y brillante fecundidad. Asombrosa por sus consecuencias y brillante por la presencia de tantas figuras excepcionales en las más variadas expresiones de la creación espiritual, en los dominios de la estética y la filosofía. El romanticismo nace, como una violenta reacción anti clásica, en pie de guerra. Y en ninguna parte, quizás, asume un carácter y un tono más peculiar que en Alemania. Alexander Gode von Aesch, en su obra “El Romanticismo alemán y las ciencias naturales”, nos dice que

“desde este punto de vista, las décadas allá por el 1800 aparecen en la vida cultural de Europa, y más aun en Alemania, como una guerra total en que todas las armas y todas las unidades toman, al mismo tiempo, parte activa. El romanticismo produjo efectos —lo que no quiere decir necesariamente, éxitos— en todos los reinos del esfuerzo humano. Si el estudioso del romanticismo o, para seguir con el simil anterior, el reportero de la guerra romántica, visita los distintos campos de batalla, encuentra que las causas y los gritos de guerra son casi idénticos en todas partes”.

Si tuviésemos que personificar, por razones de brevedad, en un heraldo, la más alta, enfática y agresiva expresión de esta guerra intelectual, tendríamos que nombrar a Federico Nietzsche. Así como Goethe, el Goethe de la madurez, se nos aparece como el genio de la armonía, en el vasto y complejo movimiento romántico, Nietzsche es el genio inquietante de la discordia. Si consideramos al romanticismo como una suerte de filosofía emotiva, pasional, mágica y poética de la vida, Nietzsche llevó todos estos elementos a un grado de extrema tensión. Vamos a ver, entonces, en qué medida todo lo que él significó en la historia del romanticismo ha tenido consecuencias directas sobre las ideologías políticas contemporáneas. Hablar de Nietzsche, en este terreno, equivale a mencionar su voluntad de potencia o de poderío. “La historia al servicio de la vida, es decir, de una fuerza no histórica; he ahí el ideal de Nietzsche”, afirma De Ruggiero. Este ideal consiste en “abrir de par en par las puertas a la actividad; pero siente la necesidad de descender por debajo del plano de la historia, a la zona de la vida brutal e irreflexiva”. Este ideal exige la búsqueda de una moral “más allá del bien y del mal”, que consagra el derecho del fuerte a aplastar al débil y que culmina en una especie de orgía dionisiaca de quien cree haber descubierto que “la vida es esencialmente violación, apropiación, sometimiento de todo lo extraño y débil, imposición de la propia forma”, son palabras textuales del profeta germano. Gran parte de esta retórica nietzscheana rea-

parecerá más tarde en la prosa de Spengler. En oposición al sentido apolíneo y olímpico de la vida que se expresa en Goethe, Nietzsche descubrió, en sus meditaciones helénicas, lo dionisiaco, el fondo orgiástico del alma primitiva, la vitalidad salvaje y pasional que está en la raíz de la humanidad. Y Cassirer nos dice, entonces, que Nietzsche “conocía la vida como la manifestación de una voluntad ciega. La ceguera era, para Nietzsche, la verdadera condición de una vida realmente activa, mientras que el pensamiento y la conciencia se oponían a la vitalidad”.

No pretendemos, ahora, llevar adelante la difícil empresa de presentar ni siquiera un esquema de la filosofía nietzscheana. Lo que queremos apuntar es un problema de otra índole: el de la influencia de Nietzsche —bien o mal interpretado— en los dominios del pensamiento y del actuar políticos. Hans Barth observa, en este sentido, que “Nietzsche y la filosofía política del sig.º XX no constituyen un tema de amplia reflexión porque Nietzsche fuese un pensador político constructivo de primera categoría, sino porque su obra ha proporcionado efectivas consignas políticas a una época”. De muchas de estas consignas, la paternidad directa de Nietzsche es relativa, pues sus discípulos también se encargaron de crearlas por cuenta de su maestro. Es que en la obra de Nietzsche se mezclan tantos elementos diversos, en un estilo entre misterioso y cautivante, que sus intérpretes y discípulos crearon lo que Gisela Deesz calificó como una “comedia de equívocas”. Pero es indudable que la voluntad de poderío, la repulsa de la llamada “moralina” o moral de filisteos, y toda su formidable crítica desenmascaradora, convirtieron a Nietzsche en el más elocuente y cautivador profeta de las fuerzas irracionales que nos condujeron a las dos últimas guerras y a las revoluciones sociales dictatoriales que todavía sacuden al mundo. Pero este creador de mitos, este profeta de la agresión, se opuso al mito del Estado moderno porque comprendió que sería éste un instrumento de las masas. Y en su visión del porvenir, comprendió que en el antagonismo entre

las “élites” aristocráticas y las masas, éstas tomarían posesión del Estado, lo cual significaba el derrumbe de la finalidad de su filosofía. Los discípulos del maestro renegaron de esta su especial posición política. Ellos también fueron hacia el Estado. Los discípulos comprendieron que la violencia sin el Estado es a.g.o así como un arma sin quien la maneje, instrumento inofensivo. Nietzsche resultaba, a la postre, un profeta inerme. Como un Savonarola del Romanticismo. Maquiavelo vio siendo joven muy claramente la situación el día cuando oyó a Savonarola predicar en San Marcos de Florencia. Savonarola logró el milagro de convertir su pasión religiosa y su elocuencia encendida en una fuerza política avasalladora, en un torrente de fuego que todo lo arrasaba a su paso. Pero carecía de los instrumentos que encauzan, dan consistencia y cristalizan las fuerzas irracionales que la pasión política desata. Savonarola, no obstante vivir en el Renacimiento, no quiso dar el paso que separa al púlpito del Estado. Fue un moralista, pero no un político. Sospechamos que en el fraile inmolado sobre su propia hoguera pasional hubo de pensar el sagaz florentino cuando en el Cap. XI de sus “Discursos sobre la primera década de Tito Livio”, estampó esta reflexión: “No es actitud prudente tener amistad con un príncipe que tenga más opiniones que fuerzas...”

Nietzsche tampoco fue un político; fue un moralista, aunque a su manera; pero un moralista al fin. Porque quien afirmaba que la esencia íntima del ser es la voluntad de Poder, que el deseo más tremendo y fundamental del hombre es su instinto de poder, y que no son la necesidad, ni la concupiscencia el “demonio” del hombre, sino el amor de poder... debió comprender que el mito racionalizado de esta fuerza irracional está en la paradoja hipertrofiada del Estado moderno que no es, en verdad, un Estado de las masas, sino para las masas. Y que esa “élite” aristocrática que él propugnaba para el ejercicio del mando es esta “élite” democrática en auge que lleva el hombre de burocracia, en cuyas manos vulgares está el dominio político del mundo. Es esta clase gobernante

que ha creado el milagro técnico de inventar la actual organización universal del desorden, sobre todo en el complejo mundo de la economía. Este contrasentido obedece a que todos los instrumentos creados por la ciencia, que son racionales, están puestos al servicio de las fuerzas irracionales dominantes. Se ha producido, evidentemente, una subversión o inversión de las jerarquías espirituales. Por eso se vive en pleno estado de violencia, desde las físicas a las morales. La voluntad de poderío, que para Nietzsche era una dionisiaca expresión de vida, es, en cambio, una expresión negadora de la vida misma. Esta derivación de la filosofía de Nietzsche parece una respuesta anticipada a la pregunta de Spranger sobre si existe una patología de la cultura. La incitación ideal de Nietzsche hacia la vida plena, se convirtió en una incitación real hacia la muerte total. Recuerda aquella "enfermedad para la muerte" de Kierkegaard. Nietzsche se propuso desplazar lo que él llamó desdeñosamente "el reinado de la razón". No sospechó el trágico éxito de su empresa; aunque, en verdad, tal desplazamiento no fue mérito exclusivo del filósofo germano.

MARX: EL ESPIRITU CIENTIFICO Y LA PASION POLITICA

Pero mientras el irracionalismo cumplía su tarea, el racionalismo operaba por su parte. La historia contemporánea de este esfuerzo por dar a la política un contenido científico, racional, podemos iniciarla con el nombre de Darwin, que no fue precisamente un político. Su nombre se vincula a la política debido a un equívoco. El llamado darwinismo social no es obra de Darwin. Es una creación de sus intérpretes. Una infeliz creación que dio motivo a lamentables confusiones hoy claramente rectificadas. De su teoría evolucionista algunos intérpretes extrajeron el lema vulgar de la lucha por la vida. Este lema compaginaba con el de la voluntad de dominio, como justificación empírica y racional de la irracional signa romántica. Darwin empleó el término lucha, pero no en

el sentido que se le diera. El real sentido de la palabra surge del hecho que ella designa y no de lo que sus intérpretes han dado en imaginar. El mismo Darwin se vio en la necesidad de aclarar esta circunstancia, pero ya era tarde. Lo que ocurrió fue un caso más de torsión del lenguaje. Jorge Nicolai, al tratar este punto en su obra "Miseria de la dialéctica", advierte que la palabra "struggle" en inglés carece del sentido combativo que suele tener la palabra lucha en español. En efecto, el "Diccionario etimológico" inglés de Chambers habla de "esfuerzo violento, gran labor y agonía"; así la lucha por la vida significa el esfuerzo por vivir. Kropotkin y Novicov se encargaron de aclarar y precisar el concepto darwiniano. Y en la actualidad no hay persona medianamente versada en la literatura científica que no reconozca la confusión en que cayeron los mal llamados darwinistas sociales, pregoneros belicosos de la "struggle for life". No se salvó de esta confusión, Pio Baroja quien en su "Tablado de Arlequín" dice: "No creo que haya nada tan hermosamente expresado como esta teoría de Darwin a la que denominó él, con una brutalidad shakspiriana, struggle for life; lucha por la vida". Según Baroja, en esta lucha cada uno de sus participantes "tiene que defenderse o morir. Se defiende y mata; está en su derecho". Baroja, como tantos otros, no concibe que en esta lucha defensiva de las especies tenga mucho que ver la ayuda mutua y el instinto de cooperación (2).

Si destacamos el nombre de Darwin en este esquemático panorama de la cultura política es también a título simbólico. Porque a pesar de la orgía romántica dominante, la ciencia y la política firman una especie de armisticio aunque vergonzante; y Darwin asume, sin sospecharlo, el papel de gran embajador parlamentario. Digamos, de paso, que los primeros contactos no fueron muy felices en cuanto a su inmediata eficacia. Nació una especie de retórica sociológica sobre la base

(2) HERBERT READ, en su obra, *Anarquía y orden* (pág. 220, Edición de Americalee, Buenos Aires, 1959), plantea el mismo problema y lo resuelve en el mismo sentido que indicamos.

de hormigueros y panales, como si fuese posible reducir la naturaleza humana a una escueta existencia biológica inferior. Pero el gran mérito de esta actitud mental fue el volver a traer la filosofía política de las nubes a la tierra; e, de ponerla en contacto con el pensamiento científico.

El más significativo exponente de esta toma de posición fue Carlos Marx, coetáneo de Darwin. Marx realizó la gran empresa intelectual de fundamentar en razones científicas su filosofía política. El pretendió echar los cimientos de lo que Engé.s llamara su socialismo científico. Pero Marx no pudo sustraerse del todo a su herencia romántica hegeliana. Y mientras por una parte sometió a un riguroso método racional su teoría política, por otra parte la practicó en discordancia con su posición crítica. Fue un científico como pensador, como teórico, como filósofo y sociólogo; pero fue un romántico como hombre de acción; fue pasional, él también, como político revolucionario. Mannheim ha dicho con gran sagacidad que “el propósito revolucionario impide que la racionalidad se vuelva absoluta”. En este sentido, el concepto de la lucha de clases fue el talón de Aquiles del racionalismo científico marxista. El espejismo de la revolución, el ejercicio de la violencia, el sentido pasional de la guerra civil, todo eso fue una especie de claudicación ante el demonio de lo irracional que el espíritu belicoso involucra. Marx, como se sabe, fue discípulo de Feuerbach. Y éste, tras grandes esfuerzos por destronar a Dios de la conciencia humana, acuñó la frase contradictoria: “La Política debe ser la religión del porvenir”. Esta consigna resultó fatal para Marx pues implicó una fisura en su mentalidad científica; por esa fisura penetró el temido veneno irracional que tanto combatieran Feuerbach y Marx. Esta es otra de las grandes contradicciones que podemos registrar en la historia de la política. El socialismo naciente, de científica concepción teórica, se convirtió en partido político. Y el espíritu de partido, que es de militancia, se empequeñeció en espíritu de secta, con todas las características psicológicas, a menudo morbosas, del sectarismo más intolerante y

agresivo. De la verdad científica se llegó a la verdad dogmática. Cuando Marx concibió la posibilidad de la conquista del Poder, en aquella época de gran actividad subversiva, vendió su alma científica al demonio romántico. El poder es el gran tentador. Ya Helvetius había demostrado que el hombre es por naturaleza intolerante, ya que el amor al poder es una potencia fundamental del alma, y que la intolerancia política es una consecuencia del amor al poder. Todo esto lo resumió, con mucha elegancia retórica, Fernando de los Ríos, cuando dijera que “el Poder tiene dimensiones tan absorbentes que a quien seduce con sus atractivos le estimula, no por el aguijón del espíritu templado en la crítica, que es el que hablaba a Sócrates desde dentro, sino por las pasionales y embriagadoras voces maléficas de las brujas que arrastran a Macbeth hacia el crimen”.

Es claro que si fuésemos a juzgar la excelencia de una posición de lucha desde el exclusivo punto de vista del éxito, no cabe duda que estuvo más en lo cierto el Marx político que el Marx científico. Pero no debemos olvidar la circunstancia de que Marx aspiró a lo que él llamó un “humanismo científico” y que postuló una teoría liberadora del hombre. Todo este repertorio de ideas humanistas, de un nuevo humanismo, se asfixia fatalmente en la atmósfera caliginosa de las luchas pasionales, porque allí donde la pasión actúa salen a flote, triunfalmente, todas esas fuerzas irracionales incompatibles con una realización científica de la historia.

Este hombre de ciencia, este creador de un socialismo científico, este agudo analista, fue víctima de su demonio pasional. El inauguró, en el naciente movimiento internacional proletario, el capítulo de las excomuniones. Cumpió la profecía de su maestro: la política será la religión del porvenir. Una de las primeras víctimas del nuevo Calvino materialista fue Pedro José Proudhon. No vamos a detenernos sobre la extraordinaria personalidad de este francés. Pero no podemos susstraernos a la necesidad de recordar un episodio muy significativo. Marx entabló contacto epistolar con Proudhon para

atraerle a su círculo de amigos. Pero Proudhon respondía con mucha cautela a los requerimientos del nuevo profeta. Hasta que, el 17 de mayo de 1846, Proudhon escribe a Marx una carta en la cual le expresa: “Busquemos juntos, si Ud. quiere, las leyes de la sociedad, el modo como esas leyes se realizan, el progreso según el cual llegamos a descubrirlas, pero —¡por Dios!— después de haber demolido todos los dogmatismos a priori, no soñemos, a nuestra vez, con adoctrinar al pueblo; no caigamos en la contradicción de su compatriota Lutero, quien, después, de haber derribado la teología católica, se puso en seguida, con el refuerzo de anatemas y excomuniones, a fundar una teología protestante. Desde hace siglos, Alemania sólo se ocupa en destruir el revoco hecho por Lutero; no demos al género humano un nuevo trabajo con nuevos amasijos. Aplaudo, con todo mi corazón, su pensamiento de someter un día a examen todas las opiniones; sostengamos una buena y leal polémica; demos al mundo el ejemplo de una tolerancia sabia y previsora; pero, porque estamos a la cabeza del movimiento, no nos convirtamos en los jefes de una intolerancia, no nos situemos en apóstoles de una nueva religión, aunque esta fuese la religión de la lógica, la religión de la razón. Acojamos, animemos, todas las protestas; pronunciémonos contra todas las exclusiones, contra todos los misticismos; no consideremos jamás agotada una cuestión, y cuando hayamos llegado al último argumento, recomencemos, si es preciso, con la elocuencia y la ironía. Con esa condición entraré en vuestra Asociación; sino, ¡no!”. En la misma carta, Proudhon le discute a Marx ciertas ideas de éste relativas a la acción revolucionaria: “Tal vez conserva Ud. aun la opinión de que no es posible reforma alguna sin un golpe de mano, sin eso que antes se llamaba una revolución, y que no es más que un estremecimiento... Creo que no tenemos necesidad de eso para triunfar, y que, en consecuencia, no debemos considerar la acción revolucionaria como medio de la reforma social, porque ese pretendido medio sería simplemente un llamamiento a la fuerza, a lo arbitrario; en una

palabra, una contradicción ...” (3). Y la contradicción era evidente. Pues el científico Marx creía en la virtud mágico-política de la violencia, con lo cual asumía una actitud más propia de un desdeñado utopista que de una mentalidad científica. En cambio, Proudhon —luego, desdeñosamente calificado por Marx como utopista— estaba más en el plano científico del sociólogo que en el utópico del político. Proudhon ya estaba de vuelta de la fe romántica en las revoluciones y de las milagrosas consecuencias inmediatas de la conquista del Poder como medio de transformación social. Proudhon tenía ante sus ojos el ejemplo de la Revolución Francesa como lo tenía también Marx. Pero a uno y a otro, aquella aventura política sugería ideas muy distintas. Muchos años después, en 1907, Landauer escribió su obra “La Revolución”. También tuvo presente el ejemplo francés; y estampó estas reflexiones tan actuales cincuenta años después: “No nos engañemos más, actualmente los países han llegado a tal punto que las agitaciones revolucionarias, a juzgar por sus resultados, no sirven más que para ensanchar la esfera de poder nacional capitalista que llamamos imperialismo: las conmociones revolucionarias, aun cuando originariamente estuvieran teñidas de socialismo, han sido encauzadas con facilidad hacia la corriente de la política por cualquier Napoleón, Cavour o Bismark, porque todas esas insurrecciones fueron de hecho simples medios de la revolución política o de la guerra nacional, pero no medios de la transformación socialista, porque los socialistas son, en realidad, románticos, que se sirven de los medios de sus enemigos y que no emplean ni conocen los medios para la realización del nuevo pueblo y de la nueva humanidad”.

Marx no le perdonó jamás a Proudhon tal espíritu de independencia; y cuando el francés publicó su “Filosofía de la miseria”, Marx lo refutó en un volumen, de agresivo estilo panfletario, titulado “Miseria de la filosofía”. Claro es que

(3) Tomamos la cita de Landauer, de *Caminos de utopía*, de MARTÍN BUBER, Breviarios del F. de C. México, 1955 pág. 74.

el antagonismo Marx-Proudhon no radica tan sólo en una especie de conflicto entre temperamentos y humores discrepantes. Proudhon, en el movimiento socialista, es el campeón del federalismo y la descentralización. Marx no tenía al respecto ideas muy definidas, pero terminó por auspiciar un Estado centralizador y una dictadura de la clase obrera. Mas como en la concepción primigenia de su nuevo humanismo hablara de la liberación del hombre y de la extinción del Estado, resolvió esta radical contradicción lógica advirtiendo que tanto la dictadura como el Estado que había de imponerla existirían a título transitorio. Pero se cuidó mucho de señalar si la medida del tiempo la concebía con criterio biológico o geológico. La historia se encargaría de resolver este problema. Mas lo evidente es que hablar de transitoriedad con respecto a las instituciones políticas supone un juego de palabras, pues siendo el de la historia un proceso dinámico, nada hay, ni puede haber, de eterno, permanente y estático en las creaciones sociales.

Los discípulos de Marx recogieron del maestro la herencia política del Estado dictatorial y de la centralización unificadora. Pero lo sorprendente del caso no es esto, sino que recogieron también el espíritu agresivo de intolerancia del maestro como un legado psicológico, creando así un curioso fenómeno de mimetismo mental. De este modo, poco a poco, el presunto socialismo científico viene a parar a un credo dogmático. Y aunque parezca absurdo, en esta contradicción cada vez más flagrante reside la eficacia catequista del dogma revolucionario. El éxito político del marxismo está en relación directa con este aspecto irracional de su fuerza expansiva. En pos de este impulso de poder, hasta el tópico de la libertad desaparece del repertorio retórico de la propaganda, a tal punto que Lenin arroja la máscara con enérgico desenfado cuando afirma que "la libertad es un prejuicio de pequeños burgeses". Este prejuicio no desaparece, en verdad, del todo, quizás en virtud de su permanente prestigio y de su obstinada vitalidad, pues aun lo cultivan, en sus metáforas

líricas, algunos poetas comunistas como Neruda y Aragón. El buen marxista pensará, sin duda, que se trata de oropelos retóricos tan pasatistas y de mal gusto como las flores de papel pintado que adornan los altares de los templos.

Vio claramente la situación, entre otros, Ortega y Gasset cuando en una resonante campaña política de la cual participó en España, en el año 1914, afirmara que en aquellos momentos, el movimiento socialista y el sindical eran “las únicas potencias de modernidad que existen hoy en la vida pública española, y con las cuales nosotros nos confundiríamos si no se limitaran, sobre todo el socialismo, a credos dogmáticos con todos los inconvenientes para la libertad que tiene una religión doctrinal”. Esto lo decía Ortega antes de la Revolución Rusa, mucho antes que el partido marxista instalado en el Poder llevase a términos superlativos esta tímida religión doctrinal de que hacían gala los socialistas españoles.

La gran incongruencia del marxismo consiste en que dio proyección social y universal a la que fuera íntima contradicción personal de su máximo profeta. Como el mito de la Hermes griega que jalonaba los caminos del Lacio, donde fuera adoptado, Marx se nos aparece como un genio bifronte: tenía un cerebro científico, pero un alma faustica; una razón analítica y un espíritu teologal; pero en este conflicto dialéctico, el hombre de ciencia obedeció al impulso ciego de su voluntad de dominio; y una vez más, cuanto hay de irracional en el hombre tuvo a su servicio cuanto éste tiene de racional.

No debe sorprendernos, entonces, que la violencia siga siendo la grande y trágica hacedora de la historia. La filosofía renacentista de Maquiavelo, la romántica de Nietzsche y la muy moderna de Marx, están fuertemente unidas a la apología de la violencia tan grata a Jorge Sorel quien hace apenas medio siglo afirmaba que “La idea de la huelga general, engendrada por la práctica de las huelgas violentas, implica la concepción de un cataclismo irremediable. Hay en ello algo espantoso, que aun lo parecerá más cuando la Violencia se adueñe en más amplias proporciones del espíritu de los pro-

letarios. Pero, al acometer una obra grande, temerosa y sublime, los socialistas se realzan sobre nuestra sociedad ligera y se hacen dignos de enseñarle al mundo los caminos nuevos". Pero estos caminos nuevos de la lírica prosa de Sorel son tan viejos como la historia del hombre, cuyo primer capítulo heroico lo escribi6, garrote en mano, nuestro hermano Caín, allá en el nebuloso amanecer de la convivencia humana.

Ha de haber sido esta visión pavorosa de nuestra existencia la que le hizo decir al trágico alemán Hebbel que "la historia de la humanidad me hace, a veces, la impresión de que es el sueño de un tigre".

LUIS DI FILIPPO
Obispo Gelabert 2374, Santa Fe