

Política, moral y esperanza

Esperanza es concebida en este ensayo como la nostalgia secular por un mundo mejor, especialmente en el ámbito sociopolítico. En eso se diferencia de la esperanza escatológica, la cual funda su ansia de mejoría en una dimensión que trasciende lo mundano y que, al mismo tiempo, está exenta de las inseguridades que son constitutivas de la dimensión terrenal. El enorme progreso de las ciencias naturales y de la tecnología han hecho nacer una gran corriente que estima posible una fundamentación de los más caros anhelos humanos sin confiar en una nueva aparición mesiánica. La condición posibilitante de tal tendencia consiste en la creencia de poder estructurar el saber social y político de tal manera que éste se halle en la situación de dar pautas y líneas de conducta válidas para la futura praxis humana, justamente porque se origina en una base científica no controvertida. La Esperanza como modo derivado del quehacer científico presupone, por lo tanto, una conexión semejante entre Ciencias y Praxis, entre el Conocimiento indubitable y el Comportamiento de los hombres en el campo de los hechos concretos. La Esperanza terrenal está así íntimamente ligada a la posibilidad de una ética racional. Las tres preguntas fundamentales que se propuso Immanuel Kant: “¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué me es dable esperar?” deben ser consideradas como un todo indisoluble, rechazándose el axioma positivista sobre la separación de la primera, por un lado, de las otras dos, por otro, según la estricta dicotomía positivista entre Hechos científicos y valores dejados al arbitrio subjetivista.

La Antigüedad clásica había conocido una tal unión entre Ciencia y Ética. El ideal clásico del Hombre consideraba a éste como un ser fundamentalmente racional, con innato sentido de justicia y tendiente a la sociabilidad, dispuesto a superar todos los anta-

gonismos por medio de la discusión racional. Aquella concepción esencialmente optimista sostenía que las desavenencias y contradicciones entre los hombres se debían a la ignorancia, a la falta de conocimiento tanto de los intereses contrarios como de las condiciones objetivas imperantes que determinaban ambos intereses. La antropología optimista continuó a través de la Edad Media, durante la cual la filosofía teológica oficial mantuvo como artículo de fe la creación del Hombre a semejanza de Dios: un mayor afianzamiento del optimismo antropológico es difícilmente concebible. Recién con el advenimiento del pensamiento crítico durante el Renacimiento se empezó a considerar que todos los males, escándalos y crímenes no se avenían claramente con la pretendida esencia racional y bondadosa del Hombre ni tampoco con la idea de que este mundo tan afín con lo luciferino estuviese regido por el Espíritu mismo del Bien. Por lo tanto, es comprensible que grandes pensadores de aquella época temprana de la burguesía se acercasen decididamente a una posición que dispensaba a Dios de la responsabilidad por el destino terrenal. Este tácito ateísmo inspiró a *Machiavelli*, *Hobbes* y *Mandeville*, quienes partiendo de una antropología estrictamente pesimista, cifraban sus modestas esperanzas en la doma del Hombre por un poder temporal fuerte y no limitado por convencionalismos humanistas. "El Hombre", escribía Machiavelli en *El Príncipe*, "es un ser del que solamente puede esperarse maldad, a menos de que se le obligue a lo bueno". Según Machiavelli, el Destino nada tiene que esperar de una pre-determinación teológica, pues es ciego y caprichoso. La fijación ontológica de la psique humana en sentido pesimista y naturalista (el Hombre concebido como mero ejemplar intercambiable de un género biológico) se complementa admirablemente con una concepción de la Historia que considera únicamente la eterna lucha de los hombres contra un destino cambiante como interminable y esencialmente igual en todos los períodos históricos y que desconoce la idea del progreso, es decir, de la sucesión de épocas cualitativamente diferentes. La Historia según Machiavelli es la epopeya de los geniales arquetipos políticos que saben luchar y dominear el Destino. El concepto de *virtud* refleja el notable cambio realizado en comparación con la Antigüedad clásica: ya no es virtuosa aquella personalidad de gobernante que se distinguía por su equilibrio de sabiduría, medida y decisión, sino aquella que, con un apasionado deseo de poder, sea capaz de dominar la cambiante

y pérfida Fortuna (el Destino). La virtud de Machiavelli, la capacidad de lucha, se da por ejemplo en el dominio del arte de la guerra, único pasatiempo al que debe dedicarse el arquetipo de esta teoría, pues, según Machiavelli, "se trata del único arte cuyo dominio se espera de aquel que desempeña el poder".

La concepción que Machiavelli tiene de la moral corresponde a la nueva imagen del Hombre en el Renacimiento. El advenimiento de fenómenos totalmente nuevos en las ciencias y artes, los descubrimientos geográficos, los cismas religiosos, el redescubrimiento del saber grecorromano y los avances del antropocentrismo minaron en forma decisiva la validez de normas absolutas en el campo de la ética. La ética normativa como validez de principios originados en la relación del Hombre con Dios y el Mundo fue rechazada, dando paso a la reducción de la moral a un sistema estrictamente instrumental, es decir, a un conjunto de reglas que ayuden a la dominación acertada de una situación concreta. Si bien esta concepción de moral implica una renuncia a todas las formas de transcendencia, ella contiene al mismo tiempo una notable negación del fatalismo y de la resignación estoica. La virtud moral del maquiavelismo es idéntica con la capacidad y la energía para actuar con éxito; es la primera afirmación del individualismo occidental contra el colectivismo de las sociedades antiguas. El lado eminentemente positivo de la ética maquiavelista está representado por la afirmación de la autonomía individual del Hombre y de su capacidad de hacer historia sin atenerse a los designios celestes ni a las interpretaciones eclesiásticas. Por otra parte, la reducción de la ética a una función puramente instrumental implica la famosa separación maquiavelista entre *Ética* y *Política*. El carácter generalmente neutral de los medios es elevado mediante esta teoría a un axioma de primer orden en el campo teórico, pues a Machiavelli le cupo el honor de terminar con la hipocresía eclesiástica que sostenía la adecuación de los medios a los altos fines político-terrenales del Estado Papal, pero que en la práctica cotidiana no se cumplía. El escritor florentino rebasó ampliamente la pura teoría y fundamentó con loable consistencia una costumbre milenaria en el orden político. Puesto que la política es una dimensión libre de moral, el gobernante puede hacer uso de cualquier medio que él crea adecuado a sus fines, sin que nadie tenga derecho a poner en cuestión la legitimidad ética de tal proceder. El carácter peyorativo de "maquiavelismo" se debe seguramente a las simplificaciones

de aquellos que, no conociendo su obra más que superficialmente, pretendieron ver en la separación entre Moral y Política una glorificación y justificación del tristemente célebre principio: "El fin justifica los medios". Algunos pasajes del capítulo XVIII de *El Príncipe* parecen, a primera vista, corroborar tal opinión; en ellos Machiavelli recomendó al gobernante no cumplir con las promesas dadas y, en caso necesario, atentar contra la fidelidad, la misericordia y la religión para mantener en alto la autoridad estatal. Pero Machiavelli, al igual que Hobbes (quien acuñó para definir la esencia de la sociedad la divisa *homo homini lupus*), no glorificaron los aspectos negativos que ellos estudiaron y, si bien recomendaron su uso en circunstancias de emergencia, lo hicieron con la conciencia de que a lo negativo no hay que cambiarle el nombre. Ambos filósofos descubrieron que la guerra de todos contra todos constituía el principio motor de la sociedad capitalista que empezaba entonces a perfilarse. La falta de armonía y de humanidad, que ellos descubrieron como elemento constituyente del nuevo orden, nunca dejó de ser en sus ojos un horror, inevitable tal vez, pero horror al fin y al cabo. Por lo tanto no pueden ser acusados de haber producido ideología en el sentido clásico, es decir, una conciencia necesariamente falsa sobre el carácter de la sociedad en cuestión: ellos no elevan la falta de armonía, la competencia y el egoísmo a la categoría de norma ejemplar para la configuración ideal de la sociedad, como lo harían después, en plena época de la Ilustración, los primeros apologetas de la sociedad burguesa.

Por otra parte, Machiavelli había rechazado por su irracionalidad el régimen autoritario de la tiranía y en su obra *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, había alabado el gobierno republicano y moderado; su posterior loa al absolutismo príncipesco nació de las desilusiones sufridas durante su carrera política y de la necesidad de postular un gobierno realmente fuerte para combatir el particularismo de la alta nobleza y de la Iglesia y para promover las fuerzas capitalistas-burgueses, todavía muy débiles, pero en las cuales Machiavelli veía la encarnación del progreso político y social. El error que, desde un punto de vista crítico puede imputarse a Machiavelli, está en haber justificado igualmente para el futuro medios de gobierno que fueron una *conditio sine qua non* en un momento determinado de la Historia, precisamente en la época de la burguesía incipiente al finalizar la Edad Media. Empero tal principio: la perpetuación de lo temporal válido, re-

presenta un defecto que no es específico en Machiavelli, sino que corresponde a toda la filosofía de la Historia que no es inspirada por criterios crítico-históricos.

A pesar de su dicotomía entre Moral y Política, Machiavelli es un eslabón indispensable en la cadena del pensamiento histórico-político, pues es el primero en postular la factibilidad de la Historia como esfuerzo humano y en superar la designación teológica y estoica que durante tantos siglos dominaron el pensamiento de Occidente. La factibilidad histórica definida por Machiavelli no es hoy en día satisfactoria, pues se trata de un paralelismo con las ciencias empírico-analíticas de la Naturaleza y según el modelo del experimento físico. Esto implica la concepción del Hombre como mero material experimentado y de la Historia como un ciclo repetitivo, que no conoce una dimensión que trascienda dicha monotonía. Esta pretendida uniformidad de los acontecimientos históricos equivale a una igualización del futuro con el pasado, y siendo este último esencialmente negativo, queda poco espacio para la fundamentación de la Esperanza. La reducción de la Política al engrandecimiento del Estado soberano y del poder del príncipe es idéntica con su rebajamiento a la calidad de simple técnica de dominación, al manejo correcto de ciertas reglas, métodos e instituciones, poseyendo los hombres solamente una dimensión cuantitativa. Pero en comparación con los engorrosos tratados teológicos sobre la esencia humana y la organización de la sociedad, tratados cuyo grado de alejamiento de la praxis real era simplemente inmenso, corresponde a Machiavelli el mérito de haber reconocido la posibilidad de una ciencia política de aplicación inmediata y cuyos rasgos generales estaban de acuerdo con los principios que animaban aquel entonces la física y la psicología. El valor tanto teórico como práctico de la obra de Machiavelli puede ser deducido del hecho que notables estadistas, por un lado, y algunos de los más grandes pensadores de Occidente, por otro, hayan alabado sus enseñanzas. Como ejemplos más famosos citemos únicamente a Napoleón y a Hegel.

La separación entre Política y Moral tiene consecuencias más importantes en el campo de la filosofía jurídica. Machiavelli nos ofrece la primera versión de una concepción estrictamente positiva del Derecho al afirmar que la validez real del mismo corresponde solamente a aquel derecho establecido por el gobernante y que impera en un momento determinado. La obediencia a las leyes no

puede ser abolida en ningún momento mediante el recurso de remitirse a reglas generales de derecho natural o divino. Ya no es la justicia la fuente del derecho codificado, sino que ella debe deducirse de las leyes concretas que rigen la sociedad en un momento dado. Por lo tanto, estas últimas son siempre "buenas", no quedando ningún lugar para el tradicional *ius resistendi* de la teología tomística-aristotélica. De esta forma se llega a una inversión de la relación existente antes del advenimiento del Estado nacional autoritario: el Estado ya no es más aquel mal necesario para permitir la praxis terrenal de las verdades reveladas por Dios y administradas por su Iglesia, sino que la Iglesia y la religión pasan a ser instrumentos que el Estado utiliza para conseguir más efectivamente sus fines. Aquí queda fundamentada la doble moral propuesta por Machiavelli: para los gobernantes el criterio ético está representado por el éxito que alcanzan en mantener y ampliar el poder estatal; para los súbditos la moral se mide por el grado de integración social y de obediencia que ellos demuestran. (La concepción positivista del Derecho y la abolición del *ius resistendi* han tenido consecuencias fatales en Occidente. Ellas hicieron a las masas en tal grado indiferentes para con el contenido concreto de las leyes que se apresuraron a seguirlas ciegamente, con tal que no afectase a sus bolsillos. Una actitud crítica con respecto a las leyes y demás actos estatales no pudo prosperar; las puertas estaban abiertas para que las masas educadas en la obediencia jurídica aceptasen cualquier tiranía que tuviese la previsión de salvar las apariencias legales en el momento de tomar el poder y durante su ejercicio. Como se ha visto durante el período del nazismo en Alemania, no solamente las masas despreciaron el derecho de resistencia, sino también la burocracia formada en famosas facultades jurídicas durante épocas liberales).

Aunque suene paradójico, *Hobbes* representa otro eslabón en la cadena del pensamiento filosófico que fundamenta paulatinamente la base racional para la posibilidad de Esperanza secular. La época en que vivió *Hobbes* —guerras civiles en Inglaterra y comienzo del despertar político de los estamentos medios que ya habían alcanzado un notable grado de desarrollo económico— lo llevó a postular un gobierno y un Estado extremadamente poderosos para que, sin las trabas exigidas por los particularismos feudales y eclesiásticos, sean capaces de asegurar a la burguesía todavía débil un máximo espacio de desenvolvimiento. Su teoría sobre

la soberanía ilimitada del *Estado* se diferencia esencialmente de teorías homólogas basadas en el derecho divino de las monarquías, pues supone la existencia de una primitiva soberanía del pueblo, que mediante un contrato delega su poder soberano en un príncipe o en un cuerpo colegiado de gobierno. Hobbes es uno de los primeros pensadores en introducir la teoría sobre el *contrato de Estado*; por medio de ella se establecía la posibilidad de soluciones racionales creadas para un determinado fin y la de terminar con el respeto mítico que se tenía por un orden social desarrollado orgánicamente y por tradiciones milenarias en el orden político. La función primordial del Estado contractual es, según Hobbes, crear un orden legal que garantice el cumplimiento de los tratados y la libre disponibilidad de la propiedad privada. El capitalismo incipiente se ve así reflejado en una concepción del Estado que, como punto central, considera el respeto a los derechos derivados de la libertad de comercio y manufactura. El mantenimiento de la paz y el orden internos se convierte en el fin del gobierno, para que los ciudadanos puedan gozar de la propiedad y de los frutos de ésta. La otra labor fundamental del Estado sería una legislación que estaría en la posibilidad de asegurar un máximo de felicidad de los ciudadanos con un mínimo de leyes. Estas últimas tendrían carácter general, con lo cual se introduciría la igualdad formal de derechos y obligaciones y, por otra parte, permitirían prever las acciones de los demás, con lo cual se posibilitaría en la vida comunitaria un importante elemento de racionalidad dentro de las relaciones sociales. No sin razón se ha llamado a Hobbes el verdadero fundador del Liberalismo. El contenido libertal de su teoría se confronta, sin embargo, con la forma absolutista de su sanción: una antinomia que domina desde entonces el mundo organizado según los preceptos del pensamiento burgués. Al garantizar a los ciudadanos una serie de leyes y acuerdos de corte liberal, el Estado de Hobbes exige en cambio la obediencia incondicional a sus medidas. Esto incluye naturalmente el carácter no controvertido de la legislación, la imposibilidad del derecho de resistencia y la derivación de la justicia desde leyes y reglamentos que en un momento concreto están en vigor. El concepto positivista de Machiavelli sobre la justicia es transformado por Hobbes en todo un sistema jurídico estrictamente formalista. El Estado de Hobbes determina por acto de su propia voluntad el contenido de justicia que detentan las reglamentaciones sociales. Al igual que

Machiavelli, se abandonan así los elementos progresistas del Derecho natural y se establece el autoritarismo del sistema momentáneo; el funcionamiento impecable de la maquinaria gubernamental desaloja la preocupación por un derecho basado en principios humanistas y por la consecución de la felicidad por parte de los ciudadanos como fin último del Estado. La historia de los últimos siglos ha demostrado hasta la saciedad el peligro que entrañan esas concepciones "neutrales" y apolíticas del Estado como puro mecanismo que debe funcionar con perfección técnica; todas las dictaduras se aprovecharon del respeto milenario de los pueblos por las normas legales vigentes y del funcionamiento perfecto de las burocracias civil y militar, las cuales no están en condiciones de cuestionar el carácter del régimen imperante en el momento dado.

Si bien la justificación de la perfección técnica del *Leviatán* (el Estado) por Hobbes puede ofrecer insuperables obstáculos para la realización de la Esperanza secular, la misma teoría aportó importantes elementos para cimentar la posibilidad de aquella nostalgia terrenal. Entre ellos se encuentran primeramente la introducción de una tendencia liberal sobre el papel del Estado (el *Leviatán* como guardián de los derechos de los ciudadanos) y luego el postulado sobre el carácter esencialmente igualitario y racional de las leyes, el cual contribuye a aumentar la previsibilidad de los actos humanos. La teoría contractual del Estado fue democratizada radicalmente por *Jean-Jacques Rousseau*, quien postuló la sanción democrática de las leyes por decisión mayoritaria y el control democrático y constante de la maquinaria gubernamental. Tales conceptos, unidos a una firme creencia en la soberanía popular, en la igualdad innata de todos los hombres y en la necesidad de la fraternidad como espíritu rector del proceso social, ejercieron una poderosa influencia sobre el pensamiento político en el siglo de la Ilustración y están reflejados en todas las peticiones de los revolucionarios franceses de 1789.

El Siglo de las Luces se vio enriquecido por dos grandes corrientes, que desde entonces han pasado a formar parte integrante del patrimonio cultural de Occidente: el Liberalismo de *Locke* y *Montesquieu* y el Racionalismo de *Descartes* y *Leibniz*. Por otra parte, el notable avance de las ciencias naturales y experimentales se reflejó en el pensamiento político: la factibilidad de la Historia de acuerdo a los dictados de la Razón ha constituido desde en-

tonces el principal aliento e impulso de la Esperanza terrenal. Un nuevo optimismo invadió el campo del pensamiento y alentó las más atrevidas fantasías sociales, superando las utopías igualitarias de tinte teológico ideadas por monjes de espíritu rebelde que tomaron en serio los aspectos socializantes del Evangelio como *Gioacchino de Fiore*, *Thomas Campanella*, *Thomas Morus*, etc. Pareció que recién entonces, con los instrumentos del Racionalismo de los que carecían sus predecesores, los Ilustrados serían capaces de llevar a cabo la obra propuesta: la organización del mundo según los principios de la Razón y la abolición de todas las legislaciones, la superación de todos los atavismos y costumbres que contradijesen los principios científicos. Nunca, tal vez con la excepción de la Revolución de Octubre en 1917, se fue con tanto entusiasmo a la obra de crear un nuevo y mejor mundo. Todos los espíritus ilustrados de Europa saludaron el proceso iniciado mediante la Toma de la Bastilla como el alba de una era libre de arbitrariedad monárquica, de opresión estatal y de irracionalismos sociales de toda índole. La larga noche del pesimismo antropológico, de la superstición religiosa, de la ignorancia popular y de la moral estrecha pareció llegar a su fin; la revolución fue concebida como realización del sueño de aquellos librepensadores como *Voltaire*, *Diderot*, *d'Alembert* y otros, que habían preparado las conciencias durante decenios y que habían muerto antes de ver los frutos de su obra.

La instauración de la Esperanza secular, que parecía al alcance de la mano en aquellos memorables días de 1789, fue decepcionada ásperamente por el curso de los acontecimientos, que parecían regirse más por leyes ciegas e irracionales que por los principios sustentados por los revolucionarios mismos, todos ellos formados por la Ilustración y la Enciclopedia. El destino de uno de ellos, una de las víctimas de la represión de esa república que él había ayudado como pocos a establecer, tiene carácter paradigmático para el desarrollo del proceso histórico que amenazaba frustrar una vez más la esperanza en un mundo mejor: irónicamente el Marqués de *Condorcet* había sido uno de los principales sustentadores del Racionalismo histórico optimista, el cual tenía como programa la configuración de la vida socio-política según principios racionales y que consideraba los antagonismos sociales y el inhumanismo político como resultados —corregibles— de la ignorancia y del ofuscamiento causados por el absolutismo imperante.

El programa de la Revolución Francesa: Libertad, Igualdad y Fraternidad, entró inmediatamente después de los días míticos de 1789 en conflicto con la concurrencia sin freno de las fuerzas económicas desiguales, desatadas por el mismo Liberalismo. Las medidas del gobierno de *Robespierre* al principio del régimen burgués anticiparon la experiencia mil veces repetida de que no se podía limitarlas a la abolición de las barreras en el tráfico económico y de que se necesita, para defender a la Libertad, de la antinomia de ésta, la intervención. Los hombres del Terror fueron destruidos y condenados por la Historia pero la teoría que ellos ayudaron a fundar siguió siendo el criterio teórico de la burguesía. Paralelamente a la necesidad de usar los instrumentos del Estado para dilatar la producción industrial, la sociedad capitalista tomó el Racionalismo a su servicio, el cual se transformó así en mero instrumento de administración, de orden y de progreso tecnológico. La reducción de la Razón a la calidad de instrumento "neutro", limpiado de toda veleidad política, ha servido desde entonces para la adecuación de medios a fines ya preestablecidos y que han estado a su vez libres de la crítica racional. La Razón como elemento de rentabilidad y efectividad tiende potencialmente a ser mal usada por cualquier dictadura. Esta fue la base para una regresividad constitutiva del pensamiento burgués después de las derrotas napoleónicas y para la formación de aquella tendencia que elevaría la instrumentalidad de la Razón a la categoría de dogma principal del quehacer científico; de ahí resultó la separación entre hechos y valores como punto de partida de la investigación social contemporánea. Esta separación implica una indiferencia liminar de parte de la investigación científica hacia fenómenos como la felicidad social, la Esperanza terrenal, la posibilidad de libertad, etc.

La Esperanza secular fue recogida teóricamente por tendencias revolucionarias y social-reformistas, que unieron este postulado al de un cambio más o menos radical de las estructuras socioeconómicas imperantes: la crítica marxista del idealismo liberal mostró que no era suficiente una teoría progresista sino que esta debe ser la línea directriz de una praxis racional y que la reducción de lo racional y humano al campo del pensamiento, de la cultura, del arte y de la religión significa en realidad la capitulación de la Razón en el mundo empírico. Marx, basándose en las obras de los economistas clásicos de la época burguesa, demostró además que

la condición posibilitante de progreso social está ligada a los antagonismos de clase y a la lucha entre opresores y oprimidos y que un futuro humano para las masas explotadas depende de la supresión de la sociedad clasista. Esta supresión no solamente terminaría con las formas más crudas de opresión, sino también con los conocidos fenómenos de alienación causados por una sociedad donde las relaciones humanas han adoptado la forma de relaciones entre mercancías sujetas al principio de la equivalencia.

La historia de la época capitalista, con su larga crónica de insurrecciones políticas suprimidas del modo más brutal y de explotación colonial, es un auténtico comentario del "humanismo burgués": la sociedad burguesa utilizó su propia ideología política, el liberalismo, para tratar de ocultar su realidad tan poco promisoría, pero se desligó de él apenas sus elementos progresistas tendían a trascender la triste realidad. En aquel momento, la burguesía no vaciló en denunciar al liberalismo como una doctrina peligrosa y anárquica, que ponía en peligro el "buen orden" capitalista y que contaminaba el espíritu de los "honrados ciudadanos" con una peligrosa dosis de criticismo y duda. No solamente el fascismo alemán e italiano llegaron a tal paranoia, cuando sus burguesías inseguras se aferraron a la reacción más negra y retrógada, dejando de lado los principios socio-políticos que hicieron grandes a sus antecesores en la lucha contra el feudalismo y cuando se aliaron con las fuerzas que antaño combatieron en nombre de esa misma pisoteada Razón; también los descendientes de *Washington* y *Jefferson*, las nuevas generaciones que viven en la abundancia, se distanciaron horrorizados de las teorías que sustentaron los padres de la patria, a quienes ellos rinden todavía homenaje vacío y puramente formal. La *Declaración de la Independencia*, redactada hace casi dos siglos, resulta ahora subversiva en alto grado. En una encuesta realizada el 4 de julio de 1970 en una de las mayores ciudades norteamericanas, los investigadores distribuyeron copias de la *Declaración de la Independencia* en aquellos lugares públicos donde justamente se festejaba tan insigne aniversario. Lo único que le faltaba al documento era el título. La mayoría de los interrogados se negaron terminantemente a solidarizarse con la Declaración afirmando que ella era un fragmento de Lenin o propaganda comunista o la obra de un fanático revolucionario. Todo esto no sería de la más mínima importancia si se tratase de casos aislados o de una broma sociológica. Pero se trata de una manifestación

terriblemente clara sobre la pérdida de substancia racional, democrática y liberal en un país que rige los destinos de buena parte del mundo y que ni siquiera ha conocido el terrorismo institucionalizado de un Hitler o un Mussolini. La posibilidad de Esperanza en los regímenes del capitalismo tardío es demasiado exigua para ser tomada en cuenta, por lo menos en el momento actual, pues la obra de la mistificación de las conciencias ha alcanzado dimensiones verdaderamente industriales, las que imposibilitan la necesaria reeducación democrática y crítica de las grandes masas en las próximas generaciones.

En los países socialistas la situación no es mejor. La necesidad de llevar a cabo en regiones subdesarrolladas la inmensa obra de acumulación de capital, realizada en Occidente por el capitalismo burgués, obligó a posponer aquel "Reino de la Libertad" predicho por *Engels* como culminación de la revolución socialista y a intensificar el desenvolvimiento del "Reino de la Necesidad", con toda su secuela de represión y sacrificio. Si bien parecería que tal situación era inevitable en el terreno de la economía, su extensión a todos los sectores de la vida social ensombrecieron para siempre aquel esfuerzo que fue saludado tan clamorosamente en 1917 por todos aquellos que deseaban un mundo mejor. El deterioro del marxismo y su transformación en un sistema dogmático de alcances ilimitados, verdad absoluta y rígida jerarquía marca la punta del deterioro sufrido por los principios humanistas y críticos en la praxis diaria de la patria de la Revolución de Octubre. La posibilidad de Esperanza queda aquí relegada para la época en que el desarrollo de las fuerzas productivas permita pasar de la etapa primera en la construcción del socialismo a aquel período en que termina la vigencia del principio de rendimiento, sea posible una democratización efectiva y las relaciones con los países más pequeños se regulen verdaderamente según los postulados de la no-intervención y de la igualdad de las naciones. Sin embargo, aquí también algunos factores reducen anticipadamente todo optimismo histórico: generaciones están siendo educadas dentro del dogmatismo teorético, del espíritu anticrítico de una ética estrecha o convencional y, sobretudo, dentro de la pretendida validez universal del principio de rendimiento.

Los factores sobre los cuales podemos basar nuestra Esperanza secular son hoy en día tan escasos como en tiempo de Machiavelli. El no supuso que la técnica de gobernar súbditos recibiría tan po-

derosa ayuda de parte de las ciencias y la tecnología, habiendo convertido la política en un *arcanum dominationis* perfecto, y todo esto, irónicamente, en la era de la democracia. La astucia de la Historia, concebida por *Hegel* durante la primera época del Liberalismo, se complace aparentemente en servirse de la miseria y el fracaso de los individuos reales para conseguir su fin, es decir, el progreso de la verdad y la libertad. Un progreso tal, que tiene lugar a despecho del Hombre y a costa de su felicidad, es comprensible si, según la filosofía hegeliana de la Historia, esta última no es el lugar específico de la felicidad, sino el de las necesidades históricas: los períodos de felicidad serían hojas vacías en el gran libro de la Historia. El espíritu del mundo en la concepción hegeliana resulta ser un sustituto metafísico de un dios inescrutable, terrible y oculto, que de antemano ha repartido, bajo criterios incognoscibles de los mortales, los momentos históricos de felicidad en forma harto parsimoniosa. El tono pesimista y resignativo de *Hegel* no es tan absurdo como aparece a primera vista. Además hay que considerar que fue él justamente uno de los primeros pensadores en propugnar el carácter estrictamente histórico del desarrollo humano y valorar altamente los méritos de la Revolución Francesa. El estudio de este fenómeno histórico, que tuvo lugar en vida de *Hegel*, lo llevó a la conclusión de que el problema principal de la misma: la realización de la Libertad política mediante estructuras sólidas y constituciones firmes pero simultáneamente no represivas, no había sido resuelto aún. La resignación hegeliana fue fruto de aquel proceso repetido innumerables veces desde entonces: el sojuzgamiento de la libertad en nombre de la libertad.

Desapasionada y fríamente es como debe encararse el problema de la Esperanza secular. *Robespierre* y *Stalin*, que no fueron productos contingentes de las dos mayores revoluciones de nuestro mundo, nos han hecho perder definitivamente todo optimismo ilimitado en la facultad de los mortales para construir el reino de la felicidad. El doble filo de la ciencia, de la investigación y la tecnología, el carácter ambiguo de la Razón misma nos obligan a rechazar inclusive la más mínima ingenuidad frente a las prácticas y las metas del espíritu de nuestro siglo. Aun concibiendo como posible el reino de la Libertad a plazo muy largo, no hay que abandonar cierto espíritu escéptico y una distancia crítica frente a todo movimiento social y político que se haya propuesto la mejoración de nuestro mundo; el escepticismo tendría entonces el incalcula-

ble valor y la indispensable función de correctivo frente a las mejores intenciones teoréticas y prácticas, las cuales en la realidad social, sin embargo, se olvidan de que fines y medios forman una unidad dialéctica y que es imposible construir un futuro mejor con los métodos de un pasado deplorable. La convicción demasiado profunda de una idea, por más noble que ella sea, hace ciegos a los mortales con respecto a posibles implicaciones negativas de la misma, las que sólo pueden ser percibidas guardando distancia frente a las propias y más íntimas opiniones. El mundo no puede permitirse ya un nuevo *Saint-Just*, el tristemente célebre colaborador de Robespierre, quien, en el fondo bien intencionado, quería *obligar* a los hombres a ser felices. Como, según su lógica terrible, ningún hombre verdaderamente desea la desgracia, hay que llevarlo, por la fuerza si es necesario, a la dimensión de felicidad que él tal vez no conoce o no sabe apreciar, siendo para tan noble fin todos los medios permitidos. Famoso es también el método preferido por *Saint-Just*, que no fue valorizado tan positivamente por los que él quiso "ayudar": la guillotina.

No ha sido mera casualidad el hecho que dos de los más grandes representantes del escepticismo en la época moderna, *Montaigne* y *La Rochefoucauld*, hayan tomado parte muy activa en las luchas políticas de su tiempo; a ambos no se les puede justamente acusar de haberse abstenido de la praxis. Pero precisamente la complejidad de la praxis, las aporías producidas por las múltiples dificultades impuestas por el propio fanatismo y la inmensa distancia que separa las intenciones de la facticidad, llevaron a estos dos pensadores a ejercer la actividad política sin celo y sin ilusiones. Y no es tampoco casual el hecho que uno de los representantes más grandes del pensamiento crítico-dialéctico contemporáneo, *Max Horkheimer*, haya sostenido que el pesimismo es un elemento implícito de todo materialismo genuino.

El fracaso del intento de cambiar el mundo se ha visto reflejado igualmente, y en forma muy sutil, en las obras literarias más importantes. Cuando dominaba todavía el optimismo racionalista de la Ilustración, el aspecto primordial de muchos personajes literarios residía en su libre albedrío, en la concepción de que la decisión por tal o cual acto representaba un momento fundamentalmente libre y determinado únicamente por la Razón subjetiva. Así es, por ejemplo, que una condena a muerte puede ser reinterpretada por este idealismo racionalista como la libre aceptación de la muerte merecida por pecados anteriores: tal es el trasfondo de

la obra *María Estuardo*, de Schiller, célebre por su simetría perfecta y por representar en forma paradigmática la tendencia dominante en el clasicismo alemán. Una generación más tarde, justamente después de experimentar los avatares de la Revolución Francesa, la igualmente célebre obra *La Muerte de Danton*, de Georg Büchner, no es más una apología del libre albedrío, sino que sugiere la idea de que todos los actos humanos están sujetos a un determinismo fatalista, del cual el Hombre es un mero juguete. *Büchner* crea en esta obra el tipo del revolucionario desilusionado, convencido de ser solamente una marioneta del destino inescrutable, llevado por él a mancharse en sangre de inocentes, a pesar de que se creía a sí mismo estrictamente racional y moderado, capaz de disponer de sus actos de acuerdo al libre albedrío. Desilusión, pesimismo fatalista y abandono de la idea del libre albedrío caracterizarán durante mucho tiempo a la literatura posterior a la Revolución Francesa; un fenómeno análogo ocurrirá después de la Revolución de Octubre.

En vista de que el progreso científico-técnico ha desarrollado ya todos los recursos necesarios para posibilitar el establecimiento de una sociedad libre de explotación y en la que el Hombre sea el sujeto configurante de su propia historia, sería igualmente absurdo caer en un pesimismo radical y absoluto, que niegue toda posibilidad de alterar la Historia. Pero la concepción de una sociedad no represiva y allende el principio de rendimiento se halla aún prisionera en aquel núcleo subversivo y liberante, en aquella conciliación del placer y la libertad, en aquella "promesa de bienestar", que forman la esencia de todo arte y literatura realmente grandes. Allí todavía no molesta la prosaica rutina de la vida cotidiana.

H. C. F. MANSILLA