

MAL Y MODERNIDAD: EL TRABAJO DE LA HISTORIA

TRADUCCIÓN DE JULIA ESCOBAR

1. HERMANN BROCH, YA EMPIEZA A SER SABIDO, ES UNO DE los escritores más grandes de este siglo. Los títulos de algunas de sus novelas: *Los sonámbulos*, *Los inocentes*, *La muerte de Virgilio*, están en la memoria de todos. Su criada Zerlina ha dado la vuelta al mundo.

Lo que es menos sabido es que Broch también es un pensador político, un filósofo de la historia, particularmente atento a los fenómenos de la masificación de las sociedades democráticas.

En 1940, Broch está exiliado en los Estados Unidos. Ha conseguido dos años antes abandonar, no sin grandes fatigas y peligros, una Austria nazificada por el *Anschluss*, y es en Estados Unidos donde Broch escribe algunos ensayos memorables, profundamente originales, sobre la teoría de la democracia y las condiciones de renovación de esta última.

1940... Época singular, fascinante —al menos a mí me fascina—, rica en enseñanzas para quien quiera detenerse en ella con ocasión del cincuentenario de aquellos hechos.

Francia acaba de ser aplastada. Una parte esencial de la Europa continental está ya sometida a los sistemas totalitarios. La alianza germano-soviética, de un lado, y la neutralidad todavía aislacionista de la democracia americana, de otro, parecen empujar a Inglaterra, última esperanza y último refugio de un mundo libre, a una derrota inevitable.

Parece, pues, que el veredicto de las armas ha sellado el destino, que algunos habían predicho, otros deseado y unos cuantos temido, del sistema político de la democracia parlamentaria.

Hasta el derrumbamiento de Francia en 1940, este sistema había sido el blanco privilegiado, a veces único, de las teorías y prácticas políticas más activas tanto de derechas como de izquierdas. Calificada de "formal", o de "burguesa", o de "capitalista", o de "ajudada", la democracia había sido durante la primera mitad del siglo —antes de derrumbarse como un castillo de naipes ante los *panzer* hitlerianos— el principal enemigo de los más importantes teóricos europeos de la política, con algunas excepciones.

A pesar de su extrema diversidad, estas críticas tienen un denominador común. El de considerar la democracia como un sistema inepto e inapto para afrontar los problemas específicos del siglo XX. La democracia no puede ser actual porque es incapaz de responder positivamente a la masificación de las sociedades industriales, al despliegue de la técnica planetaria, a las rápidas transformaciones de los procesos de producción y de intercambio de valores tanto espirituales como materiales. La crisis económica de 1929 y sus consecuencias han confirmado aparentemente este diagnóstico, reforzando las corrientes planificadoras y antiliberales de todo tipo.

Lúcida, incluso cínicamente, antes de caer en el aberrante proyecto de un nuevo orden europeo en torno a la Alemania nazi, víctima como tantos otros de la fascinación de la astucia de la razón, del mito del fin de la historia, de donde sólo saldrá para suicidarse, Pierre Drieu La Rochelle había localizado la fuente de este cuestionamiento radical de la democracia.

"La gran novedad de este siglo, surgida en 1904", escribe en *La Nouvelle Revue Française* de noviembre de 1939, "se ha producido lejos de nosotros, en Rusia. En ese momento ocurrió algo que ha renovado toda la moral política de Europa. En este hecho capital, los franceses no han visto más que fuego, empezando por aquellos que se han vuelto rusómanos, deslumbrados, aunque no iluminados, por ese fuego...".

Y Drieu prosigue: "¿Cuál era el fondo de esa novedad? Lo que ocurría era que la extrema izquierda estaba abandonando la concepción liberal y democrática... Un hombre de izquierdas, Lenin, había roto por completo con todo talante liberal. Al romper con el partido socialdemócrata ruso y al formar el partido bolchevique, Lenin creó el primer partido totalitario...".

En el leninismo, afirma Drieu, está enraizada la novedad del siglo XX, recogida y desarrollada posteriormente por Mussolini y Hitler. Ante la expansión de este nuevo hegemonismo revolucionario, Drieu sólo ve una solución para las democracias envejecidas y esclerotizadas; el establecimiento de un nuevo imperio europeo que sirviera de equilibrio entre la URSS y los Estados Unidos, imperio articulado sobre la "unificación económica de Europa, África y el Oriente próximo, según él.

En resumen, Drieu La Rochelle propone a las democracias que acepten los postulados de la estrategia de Hitler si quieren escapar al desastre. Ya sabemos lo que ocurrió.

2. Pero cuando el silencio totalitario se extendió por Europa, se elevaron algunas voces, aunque no fueran oídas. Aun cuando las circunstancias históricas las ahogaran, o al menos las hicieran inoperantes de manera inmediata.

Voces que, al tiempo que hacían un diagnóstico lúcido y sin concesiones de la crisis de los sistemas democráticos, no concebían que la solución residiera en ningún más allá totalitario, en ningún sobresalto del Ser, sino en la profundización y difusión de los propios principios de la democracia. Voces de inspiración y origen muy diverso, pero coincidentes en lo esencial.

La voz de Hermann Broch, exiliado en Nueva York. Ya la he citado, y volveré a hacerlo porque va a llevarme al meollo de la cuestión.

También la voz de George Orwell. La voz de Orwell, específicamente británica, es la de un intelectual de extrema

izquierda que, sin embargo, nunca ha sucumbido al vértigo tranquilizador de la astucia de la razón, en este caso stalinista.

Orwell luchó en España con las armas en la mano. En 1941 publica en Londres, todavía dentro de esa época apasionante que va de los días de la derrota de Francia a los de la invasión de la URSS por Hitler —época difícil, pero privilegiada, donde el sentido común era la cosa menos extendida del mundo, pero donde la frontera entre el totalitarismo y la democracia estaba netamente establecida—, Orwell publica, digo, un ensayo notable: *The Lion and the Unicorn* (*El león y el unicornio*), cuya riqueza no es mi intención agotar ni tan siquiera esbozar aquí. Sin embargo, se pueden subrayar dos temas esenciales que se refieren al redescubrimiento por este intelectual de extrema izquierda de los valores democráticos y nacionales.

La voz francesa de Jacques Maritain, por ejemplo.

También en Nueva York, donde se encontraba para pronunciar una serie de conferencias en el momento de la derrota de Francia, Maritain publica en noviembre de 1940 su ensayo *A través del desastre*.

"No es verdad", afirma Maritain, "que el aplastamiento de Francia sea, como pretenden las propagandas totalitarias, la señal de una impotencia esencial y de un mal esencial de la democracia como tal".

Maritain comparte esta convicción con el historiador Marc Bloch, cuyo ensayo póstumo, *La extraña derrota*, redactado entre julio y septiembre de 1940, es un análisis histórico despiadadamente lúcido de las causas del derrumbamiento de Francia. Pero también es, a un nivel más profundo, a pesar de su concisión conceptual, una reflexión teórica todavía actual sobre las posibilidades y exigencias de una modernidad democrática.

3. El 16 de junio de 1944 —era un viernes—, Marc Bloch fue fusilado por los nazis en Saint-Dizier —de Formans, en los alrededores de Lyon.

¿Fue al domingo siguiente cuando Maurice Halbwachs estuvo tanto tiempo hablándome de él? No es improbable. Aquella primavera, aquel verano, en 1944, yo veía a Maurice Halbwachs todos los domingos. Bajaba al Campo Pequeño de Buchenwald, al pie de la colina donde se pasearan antaño Goethe y Eckerman, me dirigía al bloque 56, a la barraca de los inválidos, de los deportados no aptos para el trabajo. Maurice Halbwachs yacía en un catre junto a Henri Maspéro.

El domingo, en Buchenwald, todos los domingos de Buchenwald, después de pasar lista a mediodía, teníamos unas cuantas horas para nosotros. Al menos ante nosotros. Unas cuantas horas de porvenir vulnerable que no estaban determinadas exclusivamente por la arbitrariedad del mando de las SS.

La vida por delante, en suma, por muy irrisorio y amenazado que estuviera ese espacio mínimo de ocio aparente. La vida, hasta el lunes a las cuatro de la mañana, hasta el estrepitoso despertar del lunes.

Desde el final de la ceremonia de pasar lista anunciado por los altavoces, tras engullir la sopa de fideos de los domingos, el campo entero estaba poseído de una actividad febril. Un hormiguero sobre las pendientes del Ettersberg.

Sin duda, quienes habían llegado al límite de sus fuerzas —la mayoría—, quienes retenían su aliento, su paso, el menor de sus gestos, con la insensata esperanza de sobrevivir, éstos corrían hacia los jergones de los dormitorios para dormir con un sueño profundo, devastado por las pesadillas,

apenas reparador. Los otros se afanaban, iban y venían por el campo, revoloteaban de una barraca a otra. A la búsqueda de una brizna de conversación, de una pizca de calor fraterno, de un posible intercambio. En una palabra, de una razón de vivir.

Sin embargo, algunas reuniones del domingo por la tarde estaban mejor estructuradas. Tenían una función diferente. Era el caso de las reuniones políticas de las diferentes organizaciones de resistencia clandestina. De algunos grupos que se reunían por afinidades de todo tipo. He conocido a algunos que se reunían para evocar detalladamente, y no cabe duda que también dolorosamente, los encantos del cuerpo femenino o los placeres de la mesa.

En torno a Maurice Halbwachs y Henri Maspéro también nos reuníamos para mantener apasionadas discusiones dominicales. Recuerdo haberme encontrado allí a Julien Cain, director de la Biblioteca Nacional; a Maurice Hewitt, el músico; a Jean Baillou, secretario de la Escuela Normal Superior, y a muchos otros anónimos y fraternales.

Halbwachs había sido mi profesor de Sociología en la Sorbona. Me reunía con él, un domingo tras otro, en la pestilencia del bloque 56. Se iba debilitando a ojos vistas y sólo conseguía bajar del catre al precio de grandes fatigas.

¿Fue aquel domingo del 18 de junio de 1944 cuando me habló de Marc Bloch, dos días después de que lo ejecutaran? No podría afirmarlo, pero no es imposible. En cualquier caso, fue un hermoso domingo con el cielo azul sobre las verdes colinas de Turingia.

Por supuesto aquel domingo de junio no sabíamos que habían fusilado a Marc Bloch. Ni siquiera sabíamos que estaba en poder de la Gestapo. Su arresto se produjo durante el mes de marzo, cuando ya nos habían deportado a Buchenwald.

Pero no ignorábamos que Marc Bloch formaba parte de la cohorte de grandes universitarios que se habían unido a la resistencia para ocupar un lugar de honor, en primera fila.

A veces, durante aquellos años tuve la oportunidad de cruzarme con Marcel Prenant en un bar de la Rue Cujas. A veces, ante un inmueble de la Rue Schoelcher, pude percibir a Jean Cavaillès.

El caso es que Halbwachs me habló mucho de Marc Bloch aquel domingo, evocando recuerdos de la Universidad de Estrasburgo de los años veinte.

En su prólogo a una reedición de *Los reyes taumaturgos*, Jacques Le Goff ha recordado no hace mucho el foco de investigación y trabajo que fue aquella Universidad nuevamente francesa después de la extraña victoria de 1918. Rememoraba los nombres de los jóvenes maestros a ella asignados: entre otros, el historiador Lucien Febvre, con quien Bloch fundó en 1929 los *Anales de Historia Económica y Social*; el gran especialista de la Revolución Francesa, Georges Lefebvre; el psicólogo Charles Blondel y el sociólogo Maurice Halbwachs, precisamente.

Este último iba a publicar, un año después de *Los reyes taumaturgos*, de Bloch, un libro que Jacques Le Goff calificó de "capital para todo el ámbito de lo que hoy en día llamamos las ciencias humanas y sociales": *Los marcos sociales de la memoria*. Marc Bloch, el mismo año de su aparición, le dedicó un largo artículo en la *Revue de Synthèse historique*...

Muchos años después, en Buchenwald, aquel domingo, le tocó a Maurice Halbwachs hablarme largo y tendido de Marc Bloch, de sus *Reyes taumaturgos*.

4. A veces, en una especie de vértigo de la memoria, de re-

construcción alucinada del pasado, de colisión cronológica, me da por imaginar que Hermann Broch estaba en el grupo que rodeaba el catre donde yacían Halbwachs y Maspero. Me parece oírle discurrir en nuestra compañía.

Conozco las razones de este vértigo irrazonable.

Para empezar, el hecho de que uno de los asistentes más asiduos a las discusiones dominicales del bloque 56 era un judío vienés a quien debo informaciones prodigiosamente detalladas y precisas sobre el medio intelectual de Viena durante la década que precedió a *Anschluss*, en particular sobre Musil y Broch.

Però sobre todo porque el propio Hermann Broch se insinúa y se instala en esa memoria por una frase del ensayo sobre la democracia que escribió en los Estados Unidos y que ya he mencionado.

Analizando las perspectivas de la situación europea, en ese texto inacabado cuyo título, aparentemente paradójico, es el siguiente: *A propósito de la dictadura del humanismo en una democracia total*, Hermann Broch escribía: "las dictaduras, bajo su forma actual, están encaminadas al mal radical...".

El mal radical, ¡das radikal Böse!

En 1793, en su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Emmanuel Kant elaboró la teoría del mal radical. Conocemos la sorpresa, indignación casi que produjo entre sus contemporáneos la aparición de la idea del "mal radical" en la filosofía kantiana.

El 7 de junio de 1793, en una carta a Herder, Goethe se expresaba de esta manera: "Kant, después de haber pasado una larga vida de hombre limpiando su manto filosófico de todo tipo de prejuicios que lo mancillaban lo ha ensuciado ignominiosamente con la mancha vergonzosa del mal radical, para que los cristianos también se sientan empujados a besar sus ribetes".

Herder, corresponsal de Goethe en tal ocasión, también abrumó a Kant con sus sarcasmos críticos, "destacando que esa nueva filosofía de la religión había ido mucho más lejos que la propia Escritura en la afirmación de una naturaleza pecaminosa del hombre", según lo expresado por Jean-Louis Bruch en su libro sobre *La filosofía religiosa de Kant*.

Però parece que Goethe, Herder y Schiller, quien nada más aparece la obra de Emmanuel Kant escribió frases duramente críticas: "Dudo mucho que Kant haya acertado al apoyar la religión cristiana mediante fundamentos filosóficos. Todo lo que se puede esperar del carácter sobradamente conocido de los defensores de la religión es que acepten tal apoyo pero rechacen sus fundamentos filosóficos, de manera que Kant no ha hecho sino recordar el edificio podrido de la estupidez"; parece, pues, que los tres —obnubilados sin duda por la polémica especialmente alemana sobre *Aufklärung* y Revolución Francesa, en el momento en que se desplegaba el Terror— no han captado realmente el sentido profundo de las tesis kantianas.

En cambio, Paul Ricoeur no se equivocó.

En una conferencia de 1985, cuyo texto fue publicado bajo el título *El mal, un desafío a la filosofía y a la teología*, Paul Ricoeur escribía: "...La problemática del mal radical con la que se abre *La religión dentro de los límites de la mera razón* rompe abiertamente con la del pecado original, a pesar de algunas similitudes. Además de que ningún recurso a esquemas jurídicos y biológicos confiera al mal radical cierta inteligibilidad falaz (en este sentido Kant sería más pelagiano que agustiniano), el principio del mal no es en absoluto un origen, en el sentido temporal del término: no es más que

la máxima suprema que sirve de fundamento subjetivo último a todas las máximas malvadas de nuestro libre albedrío; esta máxima suprema funda la propensión (HANG) al mal en el conjunto del género humano (en este sentido Kant se inclina hacia Agustín) en contra de la predisposición (ANLAGE) al bien, constitutiva de la voluntad buena. Pero la razón de ser de dicho mal radical es 'inescrutable' (UNERFORSCHBAR): 'Para nosotros no hay razón comprensible que nos haga saber de dónde nos ha podido venir originariamente el mal moral'. Como Jaspers, admiro esta última observación: como Agustín, y posiblemente como el pensamiento mítico, Jaspers percibe el fondo demoníaco de la libertad humana, pero con la sobriedad de un pensamiento atento siempre a no transgredir los límites del conocimiento y a preservar la distancia entre pensar y conocer por objeto".

En esta página de Paul Ricoeur, de una densidad luminosa, y que había que citar por entero porque cualquier resumen o comentario podía oscurecer o diluir su sentido, Karl Jaspers hace su aparición entre nosotros. Volvemos a encontrarle.

Però aquí no se trata de examinar la evolución y los matices del pensamiento religioso y moral de Emmanuel Kant. Se necesitarían semestres de seminario. En este sentido, me permito remitir al trabajo ya citado de Jean-Louis Bruch, a la obra considerable de Alexis Philonenko, que ha renovado sin duda la lectura filosófica de Kant, y a los ensayos de Luc Ferry y de Alain Renaut, que aportan al debate contemporáneo sobre las filosofías de la historia una perspectiva que me parece fértil, insoslayable por añadidura.

En realidad, no se trata en absoluto, en el contexto de esta exposición, de señalar las insuficiencias, las contradicciones, la paradoja central incluso, de la empresa kantiana, tal como lo subraya Herder en un texto de 1798, paradoja que se podría formular así: al elaborar una religión dentro de los límites de la mera razón, Kant descubre y postula en el hombre un mal irreductible al error, un mal radical como un demonio que residiera en nosotros, condenando al imperativo moral a no ser más que una ley puramente formal.

Se trata más bien de insistir en el alcance moral de la teoría del "mal radical". Es precisamente este punto que Goethe, por ejemplo, flotando en la nube patricia de un humanismo abstracto, no ha sido capaz de desvelar: si el mal es radical porque, por un lado, manifiesta la impotencia humana para erigir en leyes universales sus máximas y porque, por otro, está enraizado en el ser mismo del hombre, en el ser hombre, independientemente de cualquier determinación histórica o social; si es, por tanto, indeseable, consustancial al ser humano del hombre, no como pecado original, sino como fuente y consecuencia de la libertad constitutiva del ser-hombre, entonces, sin duda, hay que tener en cuenta su radicalismo, riguroso y radicalmente. Y plantear estrategias morales y políticas que lo tengan en cuenta.

5. En 1943 apareció la traducción francesa de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Fue el último texto filosófico que leí antes de que me arrestaran. Arrastré este volumen en mi mochila por los maquis de Semur y del Châtillonais. Llevaba también *El mito de Sísifo*, de Camus; un ejemplar de *Los nogales de Altenburg*, de Malraux, procedente de Suiza, y una edición del *Quijote* en alemán, en la colección de bolsillo de Tauschnitz.

Las circunstancias de la vida y del exilio me han llevado a leer la novela de Cervantes primero en alemán. En cierto

modo, me han puesto en una situación comparable a la del Pierre Méraud de Jorge Luis Borges; si bien no he reescrito el *Quijote* palabra por palabra, como él, al menos he retraducido el principio a su lengua original...

Pero ésta es otra historia. Perdónenme la digresión.

Un domingo en Buchenwald, cualquier domingo por la tarde en Buchenwald, en torno al catre de Maurice Halbwachs y de Henri Maspero apareció en nuestra conversación el "mal radical" según Emmanuel Kant.

O más exactamente: Dios apareció en nuestra conversación. Dios y el problema de la permisividad del mal; era inevitable.

"¿Cómo puede afirmarse a un tiempo, sin contradicción, las tres proposiciones siguientes: Dios es todopoderoso, Dios es absolutamente bueno; sin embargo, el mal existe?". Así define Paul Ricoeur, en la conferencia que he citado anteriormente, el problema que se le plantea a cualquier teodicea o a cualquier ontoteología cuando estas últimas se empeñan en olvidar que la crítica kantiana ha destruido las beatas certidumbres de la doctrina de Leibniz.

Tal es, en efecto, la cuestión. Y no hay, ni habrá nunca, respuesta coherente que consiga mantener la compatibilidad de las tres proposiciones. Ésta es, sin duda, la razón de que Paul Ricoeur se ponga en guardia, desde las primeras líneas de su texto, "contra el carácter limitado y relativo del planteamiento del problema en el marco argumentativo de la teodicea". Ricoeur cambia de campo, escogiendo el de una fenomenología de la experiencia del mal. "La tarea del pensar", escribe Paul Ricoeur, "sí, de pensar en Dios y de pensar en el mal frente a Dios, puede que no haya sido agotada por nuestros razonamientos, adecuados a la no contradicción y a nuestra tendencia a la totalización sistemática".

Por su parte, Jacques Maritain, en su tratado de 1963 *Dios y la permisividad del mal*, se esfuerza en tener bien ajustadas las piezas de la maquinaria argumentativa de la tradición tomista. Maritain aprieta los tornillos de la hermenéutica y a los uniformes de su batallón de silogismos no les falta ni un solo botón.

"En realidad", proclama Maritain, "todo el bien que yo hago viene de Dios y todo el mal que hago viene de mí, porque Dios tiene la iniciativa primera en la línea del ser y yo tengo la iniciativa primera en la línea del no ser".

Así de sencillo. Es una cuestión de línea.

La argumentación de Maritain, independientemente de su ingeniosidad dialéctica, de la riqueza erudita de sus comentarios, es muy pobre. Deliberadamente pobre, sin duda. Sin embargo, no pienso que esta pobreza sea muy evangélica.

Primer punto o premisa: *La certidumbre fundamental, la roca a la que debemos asirnos en esta cuestión del mal moral, es la inocencia absoluta de Dios.*

Demostración en dos tiempos o dos axiomas de Tomás de Aquino en lo que concierne a esta absoluta inocencia.

Primer axioma: Dios no es, en modo alguno y bajo ningún aspecto, causa de mal moral, ni directa ni indirectamente. Esto, por supuesto, se puede decir en latín: *Deus nullo modo est causa peccati, neque directe, neque indirecte.*

Segundo axioma: la causa primera de la ausencia de gracia proviene de nosotros (*defectus gratiae prima causa est ex nobis*).

Y Maritain comenta este axioma: "Es en nosotros", escribe, "en la criatura, donde reside la causa primera del mal moral (causa primera en el orden del no ser o de la nada). La criatura tiene la iniciativa primera del mal moral,

a ella se remontan la iniciativa y la invención del pecado".

Los riesgos metafísicos que corre Jacques Maritain en este asunto son de todo punto admirables. Para empezar, ¿por qué identificar el Bien en la línea del ser y el Mal en la del no ser? ¿No es éste uno de los prejuicios más viejos de la filosofía dogmática? Aun cuando se dejen de lado, por prurito metodológico, las metafísicas de la negatividad dialéctica, aun cuando se quede uno en el interior de un pensamiento religioso, ¿es realmente evidente identificar el Bien con el Ser? No me lo parece. Para convencerse de que no es una evidencia bastaría con seguir la argumentación de Catherine Chaliel en *La perseverancia del mal*, comentario riguroso y original desarrollo de la filosofía de Emmanuel Lévinas.

Sea cual fuere la distancia que me gustaría tomar hacia un pensamiento tan transido de trascendencia, que sólo respira por ésta y para ésta, no puedo sino suscribir esta afirmación de Catherine Chaliel: "...al identificar el bien con el ser, al rechazar la idea de un más allá de la pura positividad de la esencia que objetaría su derecho, contendría su impulso; no es el espectáculo de las fuerzas vitales rivalizando en dinamismo e insolencia para imponerse y para ser, para ganar la hegemonía, lo que se adopta como modelo y como norma? Como si el esfuerzo de la naturaleza en perseverar en su ser y acrecentarlo fuese el signo de la divinidad misma del ser y que, por lo tanto, no fuese posible ninguna axiología...".

Es cierto que a menudo hay que saber reducir el ser a la nada, borrar su persistencia, su espesura, olvidarlo, liberarse de su encierro simplemente para hacerlo habitable. Al menos provisionalmente, por intermitencias del corazón o del espíritu. En la angustia revitalizadora de un saber que define al mundo como disgregación del ser, precisamente.

¿Pero el sentido de la libertad del ser en el mundo del hombre no consiste en eso?

Por otra parte, Jacques Maritain —y no sólo él—, los teólogos en general, ¿han reflexionado en las consecuencias de su maquinaria dialéctica destinada a garantizar la inocencia de Dios, a preservarle de todo contagio del mal: axiomas de Tomás de Aquino, en el caso de Maritain; misterios de la teología "rota" en el caso de Karl Barth, que admite peligrosamente que Dios también reina a mano izquierda, que él es la causa y el dueño de la propia nada?

Porque si el mal es cosa del hombre, si es en el hombre en quien revienta la iniciativa y la invención del pecado, si el mal es incluso el único espacio concreto de historicidad donde el hombre puede actuar de manera autónoma, totalmente libre, para sí, sin deber nada a ninguna trascendencia, sin más límites que los de su elección, los de sus propios criterios y máximas, ¿no significa eso convertir al mal en la afirmación suprema del humanismo del hombre, de su humanidad? ¿No es eso convertir la inocencia absoluta de Dios en el signo, o el síntoma, de su posible desaparición, por desvanecimiento de sus funciones cosmológicas? ¿Será Dios inocente sólo porque existe el riesgo de que no exista? no de que esté muerto por supuesto: el pensamiento de la muerte de Dios sigue estando prisionero del pensamiento teológico. O más aún: ¿no será la inocencia absoluta de Dios nada más que una invención de la criatura, a la manera del pecado? ¿No será Dios más que una iniciativa de la libertad humana, al igual que el mal?, ¿tan radical como el mal, por cierto?

6. En 1966, Martin Heidegger dedicó su seminario de verano

a un curso sobre Schelling. Más exactamente, sobre las célebres *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, publicadas en 1809.

A mi entender, las *Investigaciones* de Schelling son una de las obras más sorprendentes, con más fuerza, del idealismo alemán. Tomando como punto de partida las tesis de Kant sobre el "mal radical" y la problemática tradicional de las teodiceas u ontologías, Schelling elabora una visión de la esencia de la libertad que considera el mal como surgiendo del mismo fondo constitutivo (*Grund*) que el ser humano.

Schelling intenta así escurrir lo que a Kant le parecía inescrutable (*Unforschbar*): la razón comprensible del origen del mal moral en el hombre.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling también estuvo con nosotros un domingo por la tarde en Buchenwald. Al menos, oímos sus palabras en boca de un *Bibelforscher*, uno de esos testigos de Jehová internados por el nazismo en los campos de concentración porque se negaban a tomar las armas, que participó en algunas de nuestras reuniones.

Así pues, Jehová, o más bien su testigo, nos habló aquel domingo de las *Investigaciones* de Schelling. Una frase de este último se me quedó grabada en la memoria. Jehová la repetía, susurrando, en la apésta penumbra del bloque 56. Frase que viene a culminar un pasaje en el que Schelling aborda la cuestión del fundamento original donde se enraízan las cosas escindidas de Dios, y el propio Dios, y aquello que en Dios no es Él mismo, es decir, el deseo nostálgico (*Sehnsuch*) de ser Uno, de engendrar a Dios, que es el fundamento de lo humano: de la libertad del mal y del mal de la libertad. Fundamento oscuro, problemático, pero, dice Schelling —y ahí está la frase a la que me refería y que Jehová repetía con voz sorda: "Sin esta oscuridad previa la criatura no tendría ninguna realidad; las tinieblas le han tocado necesariamente en suerte".

Estas palabras enigmáticas nos parecían nombrar la evidencia. En los domingos de Buchenwald, en torno a Halbwachs y a Maspero, derrumbados en su litera moribundos, las tinieblas nos habían tocado necesariamente en suerte.

Unas semanas después, otro domingo, el último domingo, Nicolai me recibía a la puerta del bloque 56. Nicolai, joven ruso, joven bárbaro, era el jefe del *Stubendienst*, el servicio interior de la barraca. Estaba de un humor particularmente jovial aquel día. "¿Has visto mi gorra?", decía. Se la quitaba, me la tendía. Era imposible no verla. Una gorra de oficial del ejército soviético, eso es lo que era. Nicolai rozaba con el dedo, con un gesto acariciador, la orla azul de su preciosa gorra de oficial, "¡Una gorra del NKVD!", exclamó triunfante. "¡Es auténtica! La he conseguido hoy mismo. Me ha costado las raciones de pan de toda la semana". Yo estaba seguro de que las raciones que había dado a cambio de la bonita gorra policiaca no eran las suyas. Nicolai era uno de los jefecillos de las bandas rusas, salvajes, que controlaban los tráfico y los repartos de poder en el Campo Pequeño de Buchenwald.

Yo no comprendía por qué le alegraba tanto haber conseguido una gorra de policía, pero pasó a darme otra noticia: "Dein Herr Professor", musitó "kommt heute noch durch's Kamin" ("Tu señor profesor se va por la chimenea hoy mismo").

El domingo anterior, Maurice Halbwachs estaba ya muy débil. No tenía fuerzas para hablar. Ya sólo podía escucharme, y eso a costa de un esfuerzo sobrehumano, cosa natural en

el hombre, pero esta vez, esta última vez, Halbwachs ni siquiera tenía fuerzas para escuchar. Apenas para abrir los ojos. Yo tomé la mano de Halbwachs, que seguía sin poder abrir los ojos. Sentí solamente una respuesta de sus dedos, una ligera presión, un mensaje casi imperceptible.

El profesor Halbwachs había llegado al límite de la resistencia humana. Se iba vaciando lentamente de su sustancia, ya en la última fase de la disenteria que se lo estaba llevando en medio de una gran fetidez.

Algo más tarde, mientras le decía cualquier cosa para que oyera el sonido de una voz amiga, abrió de pronto los ojos. En ellos se podía leer toda la angustia, toda la vergüenza de su cuerpo delicuescente. Pero también había una llamada de dignidad, la luz inmortal de un mirada de hombre que comprueba la cercanía de la muerte, que sabe a qué atenerse, que mide de frente su alcance, libremente, soberanamente.

Entonces, lleno de pánico, sin saber a qué Dios invocar para acompañar a Maurice Halbwachs y, sin embargo, consciente de que era necesaria una oración, lo único que me vino a la mente fueron unos versos de Baudelaire: "Oh muerte, viejo capitán, ha llegado la hora, levemos el ancla..." ("Oh mort, vieux capitaine, il est temps, levons l'ancre...").

La mirada de Halbwachs se hizo menos confusa, pareció sorprenderse. Seguí recitando. Cuando llegué a aquello de "...nuestros corazones que tú conoces rebosan rayos" ("...nos coeurs que tu connais sont remplis de rayons"), un débil estremecimiento se esbozó en los labios de Maurice Halbwachs.

Sonrió, moribundo, mirándome fraterno.

7. Sólo dos observaciones sobre el texto de Heidegger a propósito de las *Investigaciones* de Schelling que van a llevarnos de nuevo al tema central de la modernidad.

Se trata de un trabajo donde se manifiesta toda la *Gründlichkeit* profesoral de Heidegger. En el doble sentido de la palabra: en el sentido serio, un poco académico. Y también en el sentido de una búsqueda a veces puntillosa, semánticamente enrevesada, del fundamento metafísico (*das Grund*) de toda cosa, de todo concepto.

Mi primera observación concierne a la introducción del curso de Heidegger, dedicada a situar la obra de Schelling en el contexto histórico de 1809.

Son páginas irritantes, y además significativas. Sobre todo por su nacionalismo estrecho y chirriante. Ninguno de los acontecimientos, nombres, trabajos filosóficos que menciona Heidegger se refieren a otra realidad que la de la Alemania de la época. Incluso cuando habla de los tres inseparables compañeros que fueron en su juventud Hegel, Hölderlin y Schelling —cuyos destinos ya se habían separado en esa época— Heidegger se las arregló para silenciar el acontecimiento histórico que cimentó dicha amistad, que provocó su entusiasmo y su reflexión: la Revolución Francesa.

¿Pero cómo se puede situar la obra de Schelling —o de Kant, o de Fichte, o de Hegel, o de Heine, o de Herder, para no citar más que a algunos de los más importantes— ocultando las relaciones de la Alemania de la época con la Francia revolucionaria? En realidad, las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad*, de Schelling, clausuran en cierta manera un periodo inaugurado por Kant y Fichte en 1793. Periodo enteramente marcado por el desarrollo y la influencia de la Revolución Francesa.

El ensayo de Alexis Philonenko sobre el pensamiento mo-

ral y político de Kant y de Fichte empieza por estas palabras: "En 1793, la Revolución Francesa no parece haber cumplido la entusiasta promesa de 1789...". Efectivamente, en ese año es guillotinado Luis XVI, instaurado el Comité de Salvación Pública, se inicia el Terror. Los girondinos son aplastados y la Vandeja se subleva.

En este contexto histórico, Edmond Burke publica en Inglaterra sus *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, que tienen una repercusión inmediata en Europa. Los filósofos alemanes de la *Aufklärung* en particular, que saludaron los primeros pasos de la Revolución de 1789, que la celebraron unánimemente, se enfrentaban a una interrogante desgarradora. Y en cierta manera inaugural, porque se reproducirá siglo y medio después, en condiciones históricamente diferentes, aunque análogas en su esencia, respecto de la Revolución soviética. La interrogante de los intelectuales ilustrados ante las consecuencias prácticas —imprevistas, terroríficas— de una teoría racional, que incluso tenía pretensiones científicas, del progreso social, de la felicidad colectiva: idea nueva en Europa, bien es verdad, pero nefasta.

Y esta interrogante recorta, en definitiva, el replanteamiento del Mal que provoca, en el espesor concreto y trágico de la historia, la búsqueda desesperada, autoritaria, visionaria, del Bien.

Georg Forster, hombre de ciencia alemán, compañero a los dieciocho años de Cook en su viaje alrededor del mundo y de Alexander von Humboldt en sus exploraciones por las regiones remotas, observador simpatizante pero lúcido de los acontecimientos revolucionarios parisinos de 1793, escribe el 16 de abril de ese mismo año:

"... El dominio, o mejor dicho, la tiranía de la razón, posiblemente la más brutal de todas, está todavía por venir en nuestro mundo. Cuando los hombres conozcan toda la eficacia de este instrumento, ¿cuál no será el infierno que creen en torno suyo?"

Es precisamente a este tipo de interrogantes a las que Kant y Fichte intentaban encontrar respuesta durante aquel año de 1793, estudiada por Philonenko. Fichte lo intenta con sus *Contribuciones para rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa* y Kant en su opúsculo *Sobre el lugar común: "Esto es bueno en teoría, pero no vale nada en la práctica"*.

La obra de Kant sobre la religión, donde aborda el problema del "mal radical" y que fue traducida por primera vez al francés en 1943, justo a tiempo para alimentar nuestras conversaciones dominicales de Buchenwald, se inscribe de entrada en esa misma reflexión sobre la moral y la política de la *Aufklärung*.

En un libro reciente (*Sobre el Mal, Ensayo para introducir en filosofía el concepto del Mal*), Denis Rosenfeld recupera sistemáticamente toda esta problemática del idealismo alemán de Kant a Hegel.

Por su parte, Luc Ferry, en un trabajo más antiguo, *Los sistemas de las filosofías de la historia*, segundo volumen de su *Filosofía política*, amplía ese campo de investigación y, a partir de los logros y los estancamientos del idealismo alemán, examina la antinomia de racionalismo e irracionalismo que a partir de ese momento se despliega en una especie de vaivén histórico: de Hegel a Heidegger, de Heidegger a Kant, en suma.

En 1809, cuando Schelling publica sus *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana*, Hegel ya ha publicado su *Fenomenología del espíritu*. Las posturas de las diferentes corrientes del idealismo alemán ya se han cristalizado. Para

decirlo con cierto esquematismo, tenemos en primer lugar, en una posición dominante, la ontología teórica aplicada a la historia de Hegel. Ésta se caracteriza por la extensión absoluta a lo real del principio de razón y por la teoría de la *astucia de la razón* que concibe la progresión de la historia por su parte mala y que legitima los males y matanzas que permiten que triunfe el Espíritu del mundo.

En el otro extremo tenemos la ontología de Fichte, que tiende a la transformación revolucionaria de lo real en nombre de un fin universal.

En cierto modo, el marxismo-leninismo del siglo XX, que se ha atribuido de forma abusiva el *status* de una *ciencia* revolucionaria, que ha pretendido hacer inteligible y maleable la historia, con el espantoso éxito que todos conocen, es una fusión o síntesis violenta de estas dos posturas ontológicas.

Y la postura de Heidegger es su abolición. Luc Ferry lo argumenta de manera limpiada en su ensayo. Martin Heidegger, a lo largo de su obra, ha proseguido la desconstrucción de la ontología. La historia es por esencia no explicable, no domable; es un "milagro" del ser.

La postura de Emmanuel Kant para volver a la época floreciente del idealismo alemán es sin duda la más refinada, la más compleja. Refinamiento y complejidad que se manifiestan al precio de alguna incoherencia aparente. En efecto, en alguno de sus puntos de vista Kant parece muy próximo a la ontología de la *astucia de la razón* hegeliana. En otros se aproxima al voluntarismo moral de Fichte. Pero esta contradicción a primera vista es la consecuencia de una orientación fundamental que otorga a la trayectoria de Kant, desde sus *ideas de una historia universal desde el punto de vista cosmopolítico*, de 1784, hasta la teoría del "mal radical", de 1793, una fuerte coherencia interna. Orientación que consiste en intentar pensar al mismo tiempo la "naturaleza mala" del hombre —su *insociable sociabilidad*, dice Kant, que convierte al hombre en un animal que, cuando vive entre otros individuos de su especie, *necesita un dueño*— y la posibilidad de un progreso social, de un estado de derecho.

Pero a Martin Heidegger no le interesa nada de esto cuando sitúa en su época —la que acaba de concluir y clausurar la experiencia de la Revolución Francesa en la Europa napoleónica— la obra de Schelling objeto de su comentario. Para él, la filosofía no parece ser más que una disputa entre alemanes, profesores de Universidad.

Mi segunda observación sobre el curso de Heidegger del verano de 1936 es de orden aparentemente filológico, de crítica textual. Pienso, sin embargo, que se refiere en el fondo al *Grund*, que en este caso es un *Abgrund*.

Se da la circunstancia de que disponemos de dos versiones textuales del seminario de Martin Heidegger sobre Schelling. Una de ellas ha sido publicada por separado, en un volumen, por la editorial Max Niemeyer, en 1971. La otra está incluida en el tomo 42 de las *Obras completas*, en curso de publicación.

Si se examinan superficialmente, parece que entre ambos textos no hubiera más que divergencias mínimas de paginación, de nomenclatura de las diferentes partes y apartados. Pero si se miran con más detenimiento se ve, sin embargo, que en la edición de Niemeyer (que se puede considerar como la destinada al gran público) han sido censuradas varias líneas.

(Me remito a la página 28 de la edición Niemeyer y a la página 40 del tomo 42 de las *Obras completas*.)

Heidegger está examinando los estragos del nihilismo en la época moderna, estragos que ya había denunciado Nietzsche. "Lo que pertenece a lo mediocre", dice Heidegger, "es presentado como superior; lo que no es sino una astuta invención se hace pasar por obra creadora; la ausencia de reflexión pasa por energía y la ciencia cobra la apariencia de un conocimiento esencial".

Nietzsche, afirma Heidegger, es el único filósofo que ha iniciado un contramovimiento, cosa que no ha tenido resultado alguno. Por tanto, hay que seguir estando alerta, reflexionando constantemente, acumulando un saber despiadadamente riguroso.

Después de esta advertencia, el texto de la edición Niemyer enlaza con la problemática de la libertad de todo sistema filosófico. Pero el texto del tomo 42 de las *Obras completas* prolonga las consideraciones sobre Nietzsche con algunas líneas que han desaparecido en la versión destinada al gran público. Son las siguientes:

"Además, resulta notorio que los dos hombres que han desencadenado en Europa contramovimientos a partir de la estructuración política de la nación y del pueblo, por consiguiente —de forma diferente, sin duda—, es decir, Mussolini y Hitler, han estado ambos en todos los aspectos influidos por Nietzsche de forma esencial, sin que por ello el ámbito metafísico propio del pensamiento nietzscheano sea tenido directamente en cuenta".

Es bien evidente, añadiría yo mismo, que el ámbito metafísico propio de Nietzsche sólo podía ser tenido directamente en cuenta por el propio Heidegger.

Sea como fuere, este párrafo censurado en la edición Niemyer constituye la única referencia histórica de Heidegger, la única alusión a la realidad histórica de ese verano de 1936 en el que dictó su seminario sobre Schelling.

Sin embargo, parece que había algo más que decir, que se podía esperar mucho más de un filósofo atento a los movimientos y contramovimientos históricos.

Verano de 1936: la guerra civil española acaba de empezar; Stalin acaba de celebrar el primero de los grandes procesos espectáculo de Moscú, al tiempo que desarrolla una estrategia antifascista que no conducirá a nada, excepto al desastre español y a la brutal inversión de las alianzas en 1939, a raíz del pacto germano-soviético, donde se expresa la verdadera naturaleza convergente de los sistemas totalitarios. Estrategia antifascista que se saldará con un fracaso, pero que habrá obnubilado, cegado para varios decenios, a una buena parte, la mejor sin duda, con algunas excepciones, de la *intelligentsia* europea.

Como si en las cercanías de la crisis, de la guerra, del silencio totalitario, se expresasen aún con mayor fuerza las voces de la razón crítica, este periodo habrá sido uno de los más ricos de la cultura europea: Husserl pronuncia las conferencias de Praga y de Viena, origen de uno de sus últimos grandes textos: *La crisis de las ciencias europeas*. Walter Benjamin escribe en el exilio su ensayo sobre la obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica, sin el que no se puede comprender nada de los problemas actuales del mercado del arte ni del arte de mercado. Freud acaba de analizar el malestar en la civilización...

Hagamos notar que todas las voces —George Steiner lo ha subrayado durante un coloquio sobre *Viena y la moderni-*

dad— son voces de intelectuales judíos europeos. No es, sin duda ningún azar.

Quiero poner de relieve una de ellas, sin duda la más aguda, la más profética.

Estamos en Viena, en noviembre de 1936, poco tiempo después del seminario heideggeriano sobre Schelling. Se celebra el 50 aniversario de Hermann Broch, precisamente. Elías Canetti toma la palabra. De forma deslumbrante, elogia a su amigo, estableciendo de paso los criterios estéticos y morales de toda actividad creadora. De pronto, al finalizar su discurso se hace oír el tono profético al que me he referido:

"No hay nada a lo que esté tan abierto el ser humano como al aire. Ahí se mueve todavía como Adán en el paraíso... El aire es la última limosna. Y si alguien muriera de hambre, al menos, y eso no es poco, habrá respirado hasta el final".

"Y esta última cosa, común a todos, nos va a envenenar en común. Lo sabemos, pero todavía no nos damos cuenta, porque nuestro arte no consiste en respirar".

"La obra de Hermann Broch se yergue entre una guerra y otra guerra: guerra de gases y guerra de gases. A lo mejor, ahora él está oliendo en algún lugar la partícula tóxica de la última guerra... Lo que sin duda es cierto es que él, que sabe respirar mejor que nosotros, ya está ahogándose con el gas que un día aún indeterminado nos cortará el respiro".

8. Cuando se menciona a Heidegger, al menos en Francia, y en particular en un recinto universitario, vuelve a surgir el debate sobre su pertenencia al nazismo.

Debate falso, casi indecente, además, dada la documentación existente. Sí, Martin Heidegger ha apoyado abiertamente el nazismo; nunca se ha explicado de forma verosímil sobre las razones de dicho apoyo. Nunca lo ha puesto en duda, ni en cuestión, él, que intentó hacer del cuestionamiento el fundamento exclusivo de toda actividad propiamente filosófica.

Sí, hay un vínculo teórico, una razón no ya de coyuntura histórica, sino determinante en el plano de la apertura metafísica a los problemas del ser, entre el pensamiento de Martin Heidegger y el nazismo.

Lo más escandaloso no es que Heidegger haya pertenecido al partido nazi. Lo más escandaloso es que un pensamiento original y profundo, cuya influencia, de una forma u otra, se ha extendido por el mundo entero, haya podido considerarse al nazismo como un contramovimiento espiritual históricamente capaz de oponerse al presunto declive de una sociedad mercantil y masificada.

En suma, hay que afrontar y asumir el escándalo en su radicalidad: porque Heidegger sea uno de los filósofos más considerados de este siglo no hay que ocultar, negar, o minimizar su pertenencia al nazismo. Tampoco porque fuera nazi se puede rechazar el poner en cuestión hasta el final el fundamento y la razón de su cuestionamiento.

Es indudable que hay que tener en cuenta los textos del periodo del Rectorado. Pero hay que ir mucho más lejos. Antes de volver sobre *Sein und Zeit* hay que tener en cuenta los textos de los cursos y seminarios celebrados por Heidegger durante los años treinta y cuarenta, periodo durante el cual publicó muy poco pero escribió mucho.

Empezando por la *Introducción a la metafísica*, de 1935, y siguiendo por los cursos sobre Schelling ya mencionados, sobre Nietzsche —indispensables—, sobre Hegel y sobre Hölderlin.

También habrá que tener en cuenta el libro en el que tra-

bajaba Heidegger durante todos esos años, donde —a veces en forma casi aforística— están inscritos los rastros de la evolución de su pensamiento. Se trata de una obra comparable a *Sein und Zeit*, para la época posterior a la *Kebr*, la famosa vuelta, a pesar de su aspecto formalmente menos estructurado. (Pero quizá esto no sea más que uno de los efectos de la desconstrucción a la que se consagró Heidegger.)

Se puede prever, incluso predecir, que esos *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, obra póstuma publicada el año pasado como tomo 65 de las *Obras completas*, se convertirán en el próximo centro de las discusiones sobre el pensamiento de Heidegger. Me refiero a las discusiones serias.

Cabe ya señalar la reciente aparición de un análisis crítico de Nicolas Tertulian, pertinente y penetrante, del que se pueden reproducir las frases que prácticamente lo cierran:

"Se podría decir, forzando un poco la nota, que la derrota de Alemania en la segunda guerra mundial ha sido también una derrota para el pensamiento de Heidegger: la victoria ha correspondido a las formas de vida y de civilización a las que Heidegger opondría, de conformidad con la historia del ser (*Seinsgeschichte*), un rechazo fundamental: a la democracia y al liberalismo, al americanismo y al socialismo, al cristianismo y a los mensajes de las Iglesias. Si Heidegger no renegó nunca de sus ideas políticas es porque estaban demasiado ligadas a los fundamentos de su pensamiento".

Me parece que estamos muy cerca de lo esencial.

De la formulación ya conocida del curso de 1935, *La introducción a la metafísica*, sobre la verdad interna y la grandeza del movimiento nacional-socialista, que se expresarían en el encuentro, la correspondencia entre la técnica determinada planetariamente y el bombe moderno, pasando por el primer curso público que dio después de la guerra, en 1951-52, *¿Qué significa pensar?*, y hasta la entrevista póstuma de *Die Zeit*, un mismo hilo conductor atraviesa todo el pensamiento de Martín Heidegger, el rechazo del mundo bajo el aspecto de la modernidad tecnocrática, de la sociedad democrática de masas y de mercado; del mundo de donde parece borrarse, en el ámbito del arte, el aura de lo auténtico, ese mismo mundo que exploró Walter Benjamin para llegar a conclusiones muy diferentes.

El veredicto de Heidegger está fijado desde 1935. Puede resumirse así: Europa está en peligro mortal, atrapado entre América y la URSS. Ambas potencias son, desde el punto de vista metafísico, una misma cosa: *el mismo frenesí siniestro de la técnica desatada y de la organización sin raíces del bombe normalizado*. Esta situación es calificada por Heidegger como *una invasión de lo demoníaco* (en el sentido de la malevolencia devastadora).

Es la ascensión de ese *demonismo* del frenesí técnico y de la organización sin raíces lo que Heidegger considera "el mal radical" de la época. Para hacer frente a este demonismo, Heidegger recurre al pueblo alemán, pueblo metafísico por excelencia, y se adhiere a la revolución nazi, que, a pesar de sus inconsecuencias y de cierta superficialidad, le parece encarnar las posibilidades de un sobresalto del Ser contra el declive de Occidente.

"Europa quiere seguir aferrándose a la democracia y no quiere aprender a ver que esta última equivaldría a la muerte histórica", añade Heidegger en su curso sobre Nietzsche del Invierno 1936-37 (cito a partir del tomo 43 de las *Obras completas*, pues la edición en dos volúmenes separados que se han

hecho en 1961 de los diferentes seminarios sobre Nietzsche también han sufrido algunos arreglos circunstanciales).

Prosigue Heidegger: "Porque la democracia, como lo ha visto claramente Nietzsche, no es más que una vulgar variante del nihilismo".

9. La democracia...

Es de lo único de que trata *La extraña derrota*, el libro póstumo que Marc Bloch escribió con prisas y cólera, pero con una extremada lucidez, entre julio y septiembre de 1940, hará ahora cincuenta años.

Ya lo tengo dicho, el texto de Marc Bloch me parece que plantea, con una agudeza muy actual, las cuestiones de la modernidad democrática, sus exigencias y sus posibilidades.

Sin embargo, a primera y en este caso corta vista, la reflexión de Marc Bloch se articula primero en torno a una crítica aguda de los "arcaísmos" de la democracia francesa. A un atestado de la "modernidad nazi".

"En realidad", escribe Marc Bloch, "en los campos de batalla se enfrentaron dos adversarios que pertenecían cada uno a una edad diferente de la humanidad. En suma, hemos reproducido los combates acostumbrados de nuestra historia colonial, los de la azagaya contra el fusil. Pero esta vez nosotros somos lo que jugamos el papel de los pueblos primitivos".

Se puede encontrar prácticamente la misma idea en el ensayo de George Orwell, *The Lion and the Unicorn*, al que ya he aludido. A veces hasta expresada en los mismos términos. Por ejemplo, cuando Orwell habla del "arcaísmo" de los dirigentes ingleses en relación con la "modernidad" de los nazis, Orwell dice de los primeros que "han tratado al fascismo como los generales de caballería de 1914 trataron a las ametralladoras: con la ignorancia".

Así pues, adaptación del nazismo a la edad de la técnica planetaria ("desde los inicios del siglo XX", dice Marc Bloch, "la noción de distancia ha cambiado radicalmente de valor"). Capacidad de improvisación de los jefes militares nazis, basada en la mencionada adaptación a las técnicas revolucionarias. ("Ellos creían en la acción y en lo imprevisto", afirma el historiador. "Nosotros dimos nuestra fe a la inmovilidad y a lo ya hecho".) Todo esto ha conducido a la renovación de los mandos de la nación alemana, a la primacía de la juventud, tanto de espíritu como de edad. ("Las revoluciones, unas veces nos parecen convenientes y otras odiosas, según que sus principios sean o no los nuestros", dice Marc Bloch. "Sin embargo, todas tienen una virtud inherente a su impulso: empujan hacia adelante a los jóvenes de verdad. Yo odio el nazismo. Pero como la Revolución Francesa, a la que da vergüenza compararla, la revolución nazi ha puesto en el mando, ya sea al frente de las tropas o la cabeza del Estado, a unos hombres que, porque tenían el cerebro fresco y no habían sido formados en la rutina escolar, eran capaces de comprender lo sorprendente y lo nuevo. Nosotros no les oponíamos más que unos señores añosos o unos jóvenes envejecidos".)

Es raro encontrar un pensamiento que, como el de Marc Bloch en estas líneas, asuma con tanto valor los riesgos de su propia lucidez. Aquí llegamos a un punto del análisis en el que las luces de la razón pueden llegar a ser cegadoras. Donde corremos el riesgo de inclinarnos del lado del mal radical históricamente objetivado. Recordemos a Drieu La Rochelle, al Montherlant de *Solsticio de junio*, su júbilo solar ante las divisiones — pantera nazi.

Henos aquí ante el encuentro, la correspondencia entre la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno. O más bien el hombre alemán, perteneciente al pueblo metafísico, según Martin Heidegger. Henos aquí ante el sobresalto del ser alemán contra el declive, sobresalto espiritualmente materializado por las fuerzas militares nazis, pletóricas de juventud de espíritu y de inventiva técnica.

¿Cuáles son las razones fundamentales que hacen que el pensamiento democrático —el que se expresa en esa época a través de las voces de Marc Bloch, de George Orwell, de Jacques Maritain, por ejemplo— no sucumba ante la deslumbrante modernidad de la maquinaria militar y política nazi?

A mi entender, existen dos clases de razones.

Para empezar, el pensamiento democrático, por muy crítico que deba ser ante los efectos perversos, alienantes, de la técnica moderna, principalmente en el ámbito de la comunicación, nunca podrá considerar de buenas a primeras metafísicamente nefastos los procesos que se desarrollan en nuestra sociedad de masas y de mercado.

En *La extraña derrota*, tras mofarse de los discursos moralizadores sobre la vuelta a la tierra que se empezaba a oír en Francia ya desde los primeros días del régimen de Vichy, Marc Bloch escribe: "Sin embargo, estas bucólicas proclamas no son exclusivas de hoy en día. Ya mucho antes de la guerra, toda una literatura de renuncia nos había familiarizado con ellas. Dicha literatura condenaba el 'americanismo'. Denunciaba los peligros de la máquina y del progreso".

Da la impresión de que Marc Bloch toca aquí un punto esencial. La crítica del "americanismo", de la máquina y del progreso —lo que Heidegger llama *Maßenschaft* en su libro póstumo—, ya se pretenda en un contexto ideológico o semántico de derechas o de izquierdas, siempre es el síntoma de un pensamiento débil. O vulgar. O ambos a la vez. En cualquier caso, es el síntoma de un pensamiento precrítico. Es decir, postmoderno.

Porque el "americanismo" es el espejo, a veces de aumento y aun deformante, de nuestras propias realidades: problemas, esperanzas, fantasmas europeos también. De donde se deduce que la crítica del "americanismo", cuando no está al servicio de una simple defensa, por lo demás legítima, de una parte de mercado amenazada, no es más que la señal de una incapacidad para captar críticamente nuestras propias realidades europeas.

En el hermoso prólogo que ha escrito para la reciente edición de *La extraña derrota*, Stanley Hoffman establece un paralelismo entre los análisis de Marc Bloch y los de León Blum en *A escala humana*. Blum escribió su libro en la cárcel, antes de ser deportado a Alemania, a una casa del barrio de los cuarteles 55 de Buchenwald, a pocos centenares de metros del bloque 56, donde yo, todos los domingos hasta su muerte, me reunía con Maurice Halbwachs.

León Blum vivió durante esos años en esa casa aislada, rodeada de una alambrada, sin saber exactamente dónde estaba, sin saber nada de la existencia del campo de concentración que, sin embargo, tenía tan cerca.

"El primer indicio que tuvimos", escribe León Blum a su vuelta de Alemania, "fue el extraño olor que muchas veces nos llegaba al atardecer por las ventanas abiertas y que nos perseguía toda la noche cuando el viento soplabla en la misma dirección: era el olor de los hornos crematorios".

En su encuentro con Blum leyó, reflexionó. Algunos ex-

tractos de sus notas de Alemania han sido publicados. Casi siempre se refieren a los problemas de la libertad y de la igualdad. En una de esas notas Blum se ocupa del problema de la "técnica planetaria".

"La máquina ciclópea que es la cara material del mundo", escribe Blum, "propaga al azar, con un ritmo cada vez más acelerado, una profusión de riquezas que los hombres ya no saben cómo distribuir entre sí. La producción se cree libre, pero el reparto no es ni fraternal ni igualitario. La gestión del universo material habría exigido la igualdad, no de todos los hombres, sino de todas las condiciones humanas. Una serie de crisis, que se han convertido en la forma más aparente del progreso, manifiestan la ruptura de este equilibrio fundamental".

Más lejos, Blum concluye esta nota así:

"La revolución política, la heroica, la elocuente, al crear el Estado moderno, al enfrentar al Estado y al individuo, rompió los vínculos de solidaridad que le unían al hombre. La revolución industrial, la fatal, la muda, al crear la técnica moderna, al enfrentar a la máquina y al individuo, rompió las relaciones de dependencia que le unían a la materia. El individuo creía haberse liberado por una doble ruptura y su libertad ya no era más que un espejismo de su soledad. Esta soledad genera la angustia y la angustia dramatiza la anarquía del mundo mecánico".

La lucidez de Blum, que yo encuentro admirable, demuestra bien a las claras que no es necesario para nada desconstruir la metafísica para comprender la modernidad: no es preciso ningún "sobresalto del Ser" para intentar solucionar los males de la modernidad. Basta con el ejercicio riguroso e infatigable de la razón práctica democrática.

La segunda clase de razones que empujan a la democracia a no capitular ante la astucia de la razón totalitaria, ante la deslumbrante modernidad del nazismo es de índole moral.

Hermann Broch escribía en Nueva York, en 1940: "Las dictaduras, bajo su forma actual, están encaminadas al mal radical".

Era una manera de hablar, sin duda, de hacerse comprender a la desesperada. Porque las dictaduras, al menos todas aquellas que tienen una perspectiva totalitaria, están encaminadas al Bien absoluto: felicidad del pueblo, radiante porvenir, comunidad nacional o mística. Las dictaduras producen el "mal radical" de hoy so pretexto o justificación del "bien absoluto" de mañana.

Así como una sociedad democrática admite el conflicto interno, social, cultural o político como principio de funcionamiento, así como instaura el respeto al pluralismo que se sigue como ley fundamental de la gestión de sus propios conflictos, asimismo debe ella comprender y asumir el "mal radical", en el sentido de Kant, como una de las posibilidades de la libertad constitutiva del hombre.

Las sociedades totalitarias, en cambio, no pueden admitir la libertad del hombre, incluso en sus posibilidades trascendentales de Bien y de Mal.

(Hagamos notar que el totalitarismo no puede, por definición, ser llevado a cabo del todo, ser realizado por completo: porque eso significaría el final del proceso social, su rigidez cadavérica. Es por lo tanto absurdo, en el plano teórico, utilizar el derrumbamiento actual del sistema totalitario del Este para pretender su inexistencia en el pasado.)

Las sociedades con orientación totalitaria quieren, por tanto, un hombre nuevo, conformado a su imagen y semejanza;

un hombre absolutamente bueno, puesto que reflejaría en su conducta los principios de bondad absoluta establecidos por el poder según sus necesidades relativas, y por ello impregnados de malignidad moral. Toda desviación o disidencia sería, por tanto, tratada como una enfermedad del alma en los asilos psiquiátricos y los campos de reeducación.

En los periodos que el totalitarismo consigue obtener el mayor grado de interiorización individual del fantasma colectivo del hombre nuevo, también obtiene el mayor grado de estabilidad. El final histórico del sistema totalitario está asociado, en circunstancias estratégicas y socioeconómicas determinadas, a la recuperación individual primero y masiva después, por contagio comunicativo, de las posibilidades trascendentales de la libertad; para lo mejor y para lo peor.

La alusión de Hermann Broch al "mal radical" al que van encaminadas las dictaduras no es más que una manera chocante de subrayar la necesidad de introducir una dimensión moral en la práctica social. Si el mal tiene su fundamento en el fondo constitutivo de la libertad humana, el bien también lo tiene. El mal no es ni el resultado ni el residuo de la animalidad del hombre: es un fenómeno espiritual, constitutivo de la humanidad del hombre. Pero el bien también lo es. Y si no se trata de extirpar del ser del hombre su libre disposición espiritual al mal; si es imposible, yo diría que felizmente, ahorrar al hombre nuevo como no sea bajo la forma de un cadáver, también es igualmente imposible prohibir al hombre, en su irreductible libertad, la expresión concreta de su voluntad de bien, que según las circunstancias se denomina: valor cívico, solidaridad, compasión religiosa, disidencia, sacrificio de sí mismo. Nada, nunca, impedirá al hombre decidir resistirse al Mal, sean cuales fueren los colores con los que se vista, aun cuando se disfrace con los ropajes del Bien y de la Felicidad para todos.

Ésta es la certidumbre que Marc Bloch expresa admirablemente en una página de *La extraña derrota*.

Escuchemos esta voz francesa de 1940:

"No sé cuándo sonará la hora en que, gracias a nuestros aliados, podremos volver a ser dueños de nuestro destino. ¿Veremos cómo van liberándose, unos tras otros, los territorios? ¿Cómo, en oleadas sucesivas, se van formando ejércitos de voluntarios, ávidos de seguir el nuevo llamado de la Patria en peligro? ¿Despuntará por algún lugar un gobierno autónomo que se extenderá luego como una mancha de aceite? ¿O seremos repentinamente arrastrados por un impulso arrollador? Un viejo historiador da vueltas a estas imágenes en su cabeza. Su pobre ciencia no le permite escoger entre ellas. Lo digo francamente: deseo, en cualquier caso, que todavía tengamos sangre que derramar... Porque no hay salvación sin algún sacrificio; ni libertad nacional plena si no se ha hecho nada por conseguirla por sí mismo".

Podemos concluir.

Pienso que no hay mejor época que la nuestra para comprender la verdadera profundidad de las palabras de Marc Bloch. Palabras rubricadas con su propia sangre. Esta época nuestra en que los sistemas totalitarios se están derrumbando, al menos en Europa. Pero Europa, incluso con su "americanismo", es la sal de la tierra.

¿Qué significa este derrumbamiento desde el punto de vista del trabajo oscuro y tenaz de la Historia? Significa el fracaso de la astucia de la razón, la revitalización de la libertad moral,

la reconquista (sin duda difícil, cuyas crisis y estancamientos se pueden fácilmente prever y predecir) de una sociedad civil basada en el mercado y reorientada por los mecanismos igualitarios del Estado de derecho.

Se conoce la frase terrible del general De Gaulle: una vez "contados todos los muertos, no cabe duda de que Stalin habrá conseguido la grandeza de Rusia..." Pero, y ello es extraño, todos los grandes hombres, los que modifican la historia mediante su compromiso visionario y moral, son hegelianos desde ese punto de vista. Posiblemente porque se consideran encarnaciones del *Weligeltst*. Cosa que a veces son...

¡Y sin embargo, no! Contados todos los muertos, Stalin habrá destruido la grandeza de Rusia, aunque no haya conseguido destruir su vida.

En 1952, Martin Heidegger, al reemprender por vez primera desde el final de la guerra sus cursos trató sobre el tema *¿Qué significa pensar?* En un momento dado —refiriéndose a Nietzsche— escribe: "¿Qué ha conseguido a fin de cuentas, la segunda guerra mundial, para no hablar ni de las atroces consecuencias que ha tenido en nuestra patria ni, sobre todo, de la herida que desgarró su corazón?".

Así, fiel a sí mismo, Heidegger sólo considera atroces las consecuencias de la guerra en Alemania. Ni una sola palabra sobre las atroces consecuencias de la guerra de Alemania.

Recordemos que algún tiempo antes Karl Jaspers había publicado su ensayo *La culpabilidad alemana*. Mencionémoslo para decir que si no estuviésemos en un anfiteatro de la Sorbona, si estuviésemos, por ejemplo, en una novela, Karl Jaspers habría sido uno de nuestros personajes principales. Jaspers acompaña a la historia intelectual de Alemania a lo largo de este siglo. Es la prueba de que se puede pensar la modernidad lúcidamente al tiempo que se comprende que no es necesaria la "grandeza" del movimiento nazi para afrontar sus problemas. Pero no estamos en ninguna novela y Karl Jaspers todavía no ocupa en Francia el lugar que merece su pensamiento.

Martin Heidegger, pues, piensa que la guerra mundial no ha conseguido nada. Siempre los mismos peligros, siempre la misma democracia inepta, la misma Europa desestructurada. "Una alegría para las potencias del Este y para la fuerza enorme de sus pueblos", concluye.

Cuando Alemania está borrando "la herida que desgarró su corazón", cuando lo hace en plena expansión de la razón democrática, cuando las potencias del Este se derrumban, cuando las apocalípticas previsiones de Heidegger se ven desmentidas por el trabajo de la historia, es reconfortante recordar el pensamiento alemán que, de Herbert Marcuse en 1935 a Jürgen Habermas en la actualidad, pasando por la obra inmensa de Karl Jaspers, ha mantenido la desgarradora luz de la razón.

* El presente ensayo es el texto revisado de la Conferencia Marc Bloch, pronunciada el 19 de junio de 1990 en el Gran Anfiteatro de la Sorbona. Dicha Conferencia se dicta todos los años bajo los auspicios de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS); los dos conferenciantes anteriores fueron Claude Lévi-Strauss y Jean Starobinski.