

RIIM

Revista de Instituciones, Ideas y Mercados

Nº 51 | Octubre 2009 | Año XXVI

Número dedicado al tema de literatura y política, editado por Alicia Saliva

Alicia Saliva

Presentación 5

Carlos Rodríguez Braun

Dinero y contrato en *El Mercader de Venecia* 7

Anton Fedyashin and Anita Kondoyanidi

The Conservative Dissident:

The Evolution of Alexander Solzhenitsyn's Political Views 41

Santiago Disalvo

Occidente en la encrucijada de la libertad y la tradición:

Gilbert K. Chesterton y Christopher Dawson 73

Juan Ignacio Blanco

Albert Camus: rebelión y libertad 86

Eliana Santanatoglia

Civilización y barbarie reconsideradas 96

Alicia Saliva

Lenguaje en libertad en la Rusia del siglo XX.

Vasili Grossman, *Vida y destino*128

Samuel Amaral

El largo viaje de un rojo español:

del marxismo a la libertad en Jorge Semprún147

RIIM

Revista de Instituciones, Ideas y Mercados

LIBERTAS NUEVA EPOCA

La revista tiene por finalidad la publicación de artículos académicos originales sobre temas de ciencias sociales en las áreas de economía, ciencia política, administración, filosofía social, historia y derecho, con especial énfasis en las reglas, ideas, tradiciones e instituciones que hacen posible el funcionamiento de una sociedad libre. Cuenta con un consejo editorial interdisciplinario de reconocidos especialistas acorde con la temática y finalidad del mismo y los trabajos están sujetos a la aprobación de un referato anónimo.

RIIM: Consejo Editorial y de Referato

Alejandra Salinas (Editora General), Enrique Aguilar, Ezequiel Gallo, Juan José Gilli, Mariano Grondona, Martín Krause, Carlos Newland, Carlos Rodríguez Braun, Mario Serrafiero, Eduardo Stordeur, Gabriel Zanotti, Eduardo Zimmermann.

ESEADE: Consejo Directivo

Enrique Duhau (Presidente), Santiago Bergadá, Gerardo Bongiovanni, Eduardo Bruchou, Emilio Cárdenas, Clarisa Estol, Alejandro Estrada, Mariano Grondona, Alfredo Irigoin, Eduardo Marty, Gustavo Matta y Trejo, Enrique Zuleta Puceiro, Luisa Zorraquín.

ESEADE: Consejo Académico

Carlos Newland (Rector), Alfredo Blousson, Martín Sisto, Alejandra Salinas, Leonardo Gargiulo, Martín Krause, Mariano Grondona, Emilio Cárdenas, Enrique Aguilar, Delfina Helguera, Alicia Saliva.

Edición impresa

I.S.S.N. 1851-1066

Diseño de interior a cargo de Karin Bremer | info@karinbremer.com.ar

© 2009 by ESEADE

Uriarte 2472

C1425FNJ Buenos Aires, Argentina

www.eseade.edu.ar

Queda hecho el depósito de Ley 11.723

Este número puede ser adquirido en formato impreso en la sede de Eseade.

Edición digital

I.S.S.N. 1852-5970

Los números anteriores están disponibles sin cargo en:

www.eseade.edu.ar/riim/riim.asp

PRESENTACIÓN

*Alicia Saliva**

En quienes escriben y en quienes leen los artículos de este número de RIIM dedicado a la relación entre Literatura y Política hay un primer acto de libertad: nadie nos obliga a confiar en que la palabra literaria –que se ha sumado a la tan contemporánea escisión entre palabra y mundo, a la herida de muerte en el nombrar lo que existe– pueda y deba decirnos algo sobre este misterioso fenómeno: el hombre libre, siempre, ante cualquier tipo de poder.

Parte de estos artículos fueron escritos o presentados en la Jornada *El hombre libre y el poder en la Literatura del Siglo XX*, organizada por el Instituto Filadelfia y Eseade en el mes de julio del presente año. A ellos se agregaron las contribuciones de Carlos Rodríguez Braun (quien expuso sobre el mismo tema en una conferencia en ESEADE), de Anton Fedyashin y Anita Kondoyanidi y de Eliana Santanatoglia. Todos los textos presuponen la extraña necesidad de una palabra creativa que nos incomode y nos haga preguntarnos seriamente sobre el binomio literatura / política.

Por ello, es la tácita afirmación de que los autores bajo análisis, hombres vulnerables al poder como cualquiera de nosotros, nos traen en la expresión literaria algo que los libera a ellos mismos de sus cadenas –como Cortázar se liberaba de sus pesadillas escribiendo– y nos ofrece un mundo que puede inquietar y mover las aguas muertas de lo cotidiano.

Flannery O'Connor pensaba que "...el oficio de novelista es una tarea profundamente misteriosa que molesta al mundo moderno". Narradores y personajes son acicate para nuestro deseo, según afirmaba Nietzsche, de un mundo redondo, sin arrugas. Por la libertad, le dirá Don Quijote a Sancho, a la que «no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre», «se puede y debe aventurar la vida» (II, 58).

A nadie se le escapa que estamos hablando del poder en un sentido amplio: el que se ejerce desde los gobiernos; el más cercano y mezquino

del hombre sobre el hombre y el íntimo, más destructivo y alienante: el poder que nos imponemos a nosotros mismos cuando nos olvidamos de que hemos sido creados como hombres libres. Argumentaba Don Quijote para soltar a los galeotes, incluso después de conocer sus faltas, que le «parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y naturaleza hizo libres».

Son complejas las relaciones entre literatura, poder y libertad. Sabemos de la desnaturalización de un texto en cuanto se propone como un objeto funcional al poder (e inmediatamente pensamos que la analogía con el hombre es evidente). Los hemos visto, los hemos leído, no los hemos soportado. Igual que el teniente Bach de *Vida y destino*, quien detestaba los libros oficialistas de la época, donde “...con sorprendente desfachatez, se describe a gente sin ningún defecto, la felicidad de obreros y campesinos ideales, o el sabio trabajo educativo llevado a cabo por el Partido.”

En los particulares enfoques de cada uno de los escritores que se tratan en estos artículos sale a la luz un variado mosaico con un mismo color de fondo: el hombre es irreductible –esto lo confirma como un ser esencialmente libre– a cualquier intento de eliminación de su humanidad.

DINERO Y CONTRATO EN *EL MERCADER DE VENECIA**

*Carlos Rodríguez Braun***

Resumen: El artículo analiza los aspectos económicos y jurídicos de la clásica obra de Shakespeare y la compleja relación entre sus personajes. El análisis del dinero y el contrato, la economía y el derecho, el mercado y la moral, permite vislumbrar los matices, en especial los de Shylock –uno de los personajes más atractivos del teatro de todos tiempos– y ponderar el mensaje del liberalismo clásico sobre la justicia y la beneficencia.

Una de las más populares confusiones en las grandes obras de Shakespeare es creer que el judío Shylock es un mercader veneciano, cuando posiblemente no era veneciano e indudablemente no era mercader, y equivale al solapamiento conforme al cual se piensa que el más famoso monólogo de Hamlet tiene que ver con una inexistente calavera que sólo aparece dos actos más tarde (Rodríguez Braun, 2005). Pero la confusión y la duplicidad predominan en *El Mercader de Venecia*, desde los dos mundos que vemos, Venecia y Bélmont, donde confluyen Porcia y sus pretendientes; el reino del derecho y el del amor, la esfera pública y la esfera privada, unidas por un contrato, dice Burkhardt, o más bien por diversos contratos de los que desconocemos los detalles pero no el desenlace, porque el paradisíaco Bélmont deriva de la fortuna del padre de Porcia, acumulada gracias al comercio (Burkhardt, 1968:211; Szatek, 2002:334).

* Una versión anterior de este trabajo apareció en Luis Perdices de Blas y Manuel Santos Redondo (coordinadores), *Economía y Literatura*, Madrid: Instituto de España/Ecobobok/Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid, 2006.

Agradezco la ayuda y los comentarios de Isabel Gómez-Acebo, Francisco Cabrillo, Juan Urrutia y David Teira.

** Doctor en Economía. Catedrático de Historia del Pensamiento Económico, Universidad Complutense de Madrid. Email: crb@ccee.ucm.es

La puntería psicológica de Shakespeare también ilumina el punto de vista económico aunque, como es sabido, los pensadores hasta el siglo XX fueron en significativa proporción aristócratas o sacerdotes, personas poco aptas para apreciar el comercio y el dinero, y ya en el siglo XX fueron sustituidos por masas de intelectuales que también presumieron de progresistas y también compartieron con ellos el desdén por el mercado. Un ejemplo es Marc Shell, cuya notable erudición viene neutralizada por un análisis oscuro con ecos que semejan marxistas y que sugieren una escasa comprensión económica; más perceptivo es Frederick Turner, aunque tampoco está exento de errores económicos (Shell, 1978 y 1989). Y en esta obra hay muchos argumentos económicos, además de los obvios legales, empezando por el propio negocio del préstamo con interés. Turner señala que Shakespeare, que era un importante inversor, no desaprobaba el cobro de interés, que estaba sometido en su tiempo a una regulación a la baja en Inglaterra; entre mediados del siglo XVI, cuando esa actividad fue legalizada, y mediados del XVII, el tipo máximo autorizado bajó del 10% al 5%.¹ La imagen de los préstamos en todo caso llevaba siglos de mala reputación, y cabe recordar que el padre de Shakespeare había sido acusado en dos oportunidades de prestar dinero a tasas elevadas, de en torno al 20% (Kish-Goodling, 1998:337).

Los protagonistas tienen que ver con los negocios, y la escena se sitúa en Venecia, cuyo legendario esplendor pronto se apagaría, porque la explosión de la navegación trasladaría la importancia económica más al Oeste. La obra, basada en una novela italiana del siglo XIV, fue interpretada como cómica, quizá por contraste con el siniestro Barrabás del *Jew of Malta* de Christopher Marlowe, el gran rival de Shakespeare, aparecida pocos años antes. Y no fue considerada una tragedia hasta finales del siglo XIX. La obra tenía antecedentes desde todos los puntos de vista: el nudo de la trama, los cofres, y el truco de la sangre.

Como Shylock no es un personaje nítido como el judío de Malta, se abrió un debate sobre el antisemitismo de Shakespeare, debate lógico porque el judío no es tan malo ni los cristianos tan buenos, aunque el autor se ocupa de que quede claro lo primero mientras que lo segundo lo deja sugerido

para que el espectador se entere, si puede o quiere.² El primero puede ser serio, afectuoso, y defensor del contrato y la propiedad; y los segundos imprudentes, despilfarradores y racistas.

En la época de Shakespeare se desarrollan instrumentos financieros y jurídicos, al tiempo que arrecian las quejas sobre la usura, la actividad clásica de los judíos, largamente condenada por el cristianismo. Pero no está claro qué clase de empresario es Shylock, puesto que insiste en cobrar en especie (la carne de Antonio) en vez de beneficiarse de una elevada tasa de interés, algo que difícilmente cabría esperar de un *homo economicus*. Como dice Cohen (1982:773): “La crisis en la obra se produce no porque insista en la usura sino porque renuncia a ella”. Y eso es lo que exploraremos en este ensayo: Shylock es víctima y victimario, y el análisis de la economía y el derecho, del mercado y la moral, nos permitirá bucear en los matices de uno de los personajes más atractivos del teatro de todos los tiempos, que permite ponderar la sabiduría del mensaje del liberalismo clásico sobre la importancia de la justicia y la beneficencia.

La obra se abre con el protagonista, Antonio. Él es el mercader de Venecia, cosmopolita capital comercial de la época, muy admirada en Inglaterra, y no Shylock, que es un prestamista profesional. La primera escena tiene lugar en el ámbito propio de los mercaderes: el puerto, de donde han zarpado las naves de Antonio, probablemente con bienes importados de Oriente. Allí tenemos razonamientos económicos desde el principio. Ante la melancolía de Antonio, sus amigos destacan el aspecto característico del mundo empresarial: el riesgo, un riesgo enorme y evidente en esas circunstancias (Farnam, 1931:30). Salerio señala el mar, y tanto él como Solanio coinciden en que, lógicamente, Antonio debe estar preocupado por sus negocios, tan dependientes de azares marítimos allende la costa. Dice Salerio:

Your mind is tossing on the ocean. (I.i.8)³

[El océano te agita el pensamiento.]

Y Solanio:

*Believe me, sir, had I such venture forth,
The better part of my affections would
Be with my hopes abroad. (I.i.15)*

[Créeme: teniendo tal comercio por los mares,
allá estarían mis sentidos, navegando
con todos mis afanes.]

La conclusion es obvia para Salerio:

*But tell not me; I know Antonio
Is sad to think upon his merchandise. (I.i.39)*

[Vamos, vamos: sé que Antonio está triste
Pensando en sus mercancías.]

Pero la respuesta del mercader indica que es un buen empresario, porque su actividad florece y ha diversificado sus inversiones:

*My ventures are not in one bottom trusted,
Nor to one place; nor is my whole estate
Upon the fortune of this present year. (I.i.42)⁴*

[No he fiado mi comercio a un solo barco
ni a un mismo lugar; ni he dejado
mi hacienda a los azares este año.]

Como no son las mercancías, sus amigos deducen que debe estar enamorado, ante lo que Antonio protesta –aunque nunca se aclara el porqué de su tristeza, a la que se vuelve a aludir después (II.viii.52).⁵ El que sí está enamorado es Basanio, que aparece enseguida, y aquí tenemos una nueva dimensión económica. Basanio –“*a scholar and a soldier*” [hombre de armas y letras], lo define después Nerisa (I.ii.96)– ha despilfarrado su herencia por vivir de modo extravagante por encima de sus medios; está endeudado, principalmente con Antonio:

*To you Antonio,
I owe most in money and in love,
And from your love I have a warranty,
To unburthen all my plots and purposes
How to get clear all the debts I owe. (I.i.130)*

[Antonio, tú ya eres
mi mayor acreedor en dinero y en afecto,
y tu afecto me otorga licencia
para confiarte los planes y designios
con que librarne de las deudas contraídas.]

En su estudio sobre el derecho en Shakespeare, White dice que la expresión “warranty” puede aludir a que Antonio deberá responder con todos sus bienes por las deudas de su amigo (White 1913:111-2). A éste le relata su último proyecto para pagar lo que debe. El mercader se ofrece a ayudarlo, a pesar de que el esquema es irracional, y lo ilustra Basanio con un hábito de la juventud: disparar una segunda flecha en la misma dirección donde ha perdido la primera. Admitiendo que es “*pure innocence*” [pura ingenuidad], Basanio pide ayuda a Antonio para conquistar a Porcia, una mujer de Bélmont, hermosa pero antes que nada rica. Tiene numerosos pretendientes y Basanio explica su plan:

*O my Antonio, had I but the means
To hold a rival place with one of them,
I have a mind presages me such thrift,
That I should questionless be fortunate. (I.i.173)*

[¡Ah, Antonio! Si yo tuviera los medios
para poder contender con uno de ellos,
me augura el corazón tanta fortuna
que sin duda sería el agraciado.]

Ante lo que sucede a continuación sólo cabe concluir que el afecto de Antonio nubla su inteligencia y decide apoyar a su amigo. Observamos que

es menos prudente de lo que ha afirmado antes (Engle 1986:22): no cuenta con efectivo ni bienes, “*all my fortunes are at sea*” [toda mi riqueza está en el mar], pero le dice que pida dinero prestado con su garantía y Antonio lo secundará en esa búsqueda – “*Try what my credit can in Venice do*” [mira a ver lo que rinde mi crédito en Venecia] (I.i.177)– por vez primera, porque es un cristiano que ni presta ni pide prestado a cambio de un interés,

Yet to supply the ripe wants of my friend

*I'll break a custom. (I.iii.60)*⁶

[Por atender la urgencia de mi amigo
faltaré a mi costumbre.]

Inmediatamente vemos su crédito en la compleja escena 3, donde se cierra el trato. Razonablemente reticente, Shylock nos ilumina un nuevo ángulo de la vida económica de Antonio: la diversificación de sus inversiones es vista como imprudente, porque todos sus barcos están en alta mar, y por tanto “*his means are in supposition*” [sus bienes son supuestos] (I.iii.15). No obstante, Shylock puede aceptar su garantía porque su patrimonio es cuantioso.

Cuando entra el mismo Antonio, Shylock reflexiona para sí y nos enteramos que el mercader desprecia al judío y viceversa, y algo más: Antonio

In low simplicity

He lends out money gratis, and brings down

The rate of usance here with us in Venice. (I.iii.38)

[En su humilde simpleza va prestando
dinero gratis y rebaja nuestra tasa
de ganancias en Venecia.]

Y cuando se juntan los mercaderes, Antonio lo critica por usurero:

On me, my bargains, and my well-won thrift,

Which he calls interest. Cursed be my tribe,

If I forgive him! (I.iii.45)⁷

[Murmura de mí, de mis tratos

y mis lícitas ganancias, que él llama intereses.

¡Maldita sea mi estirpe si le perdono!]

Se trata pues de un competidor en el negocio, que además habla mal de Shylock y los judíos, que se dedican al préstamo, algo que Antonio, en una clara manifestación de la diferencia entre las doctrinas cristiana y judía, declara que no hace: ni presta ni pide prestado a interés. El juez Posner recuerda que esa actividad podía no ser respetable, pero ya no estaba prohibida.⁸ Inmediatamente, el judío cuenta la historia de Jacob y Labán y las ovejas, que termina con una célebre línea que Farnam (1931:7) subraya acertadamente como una proclamación del liberalismo de Shylock:

And thrift is blessing if men steal it not. (I.iii.88)⁹

[Y ganancia es bendición si no se roba.]

Lo notable de todo esto es que esa conclusión no parece deducirse de la historia anterior, que más bien revela una trampa, y justifica que Antonio primero comente de manera más bien elíptica que la fortuna de Jacob depende de Dios, como si no hubiera habido una treta en todo esto, y después diga más claramente:

Mark you this, Bassanio

The devil can cite Scripture for his purpose. (I.iii.95)

[Fíjate, Basanio:

El diablo cita la Biblia en su provecho.]

La sutileza de Shakespeare sugiere que es él quien juega como el diablo con la Biblia.¹⁰ Los paralelismos con los textos sagrados son patentes (Lewalski, 1962). La mujer de Shylock se llamaba Leah (Lía) (III.i.101),¹¹ que era el nombre de la primera mujer de Jacob, en una historia donde, como en el *Mercader*, todo son ardides y suplantaciones. Esta es una de ellas, porque

Jacob es engañado por su tío Labán, que le entrega a Lía cuando la primera mujer que quería Jacob era Raquel, que será la segunda (Génesis 29, 15-30). Hay engaños y suplantaciones de Lía y Raquel con las esclavas de ambas (y las cuatro conciben de Jacob), y el truco de las varas mediante el cual Jacob se queda con buena parte del rebaño de Labán (Génesis 30, 31-43) se enmarca en el contexto de un Labán que engañó originalmente a Jacob y después prosperó gracias a él (Génesis 30, 30-31). Por supuesto, la astucia de Jacob ya queda reflejada en la obtención de la primogenitura (Génesis 25, 29-34) y –otra vez, mediante una sustitución– la bendición paterna (Génesis 27), con la ayuda de su madre, que urde toda la trama y es, efectivamente, la madre astuta de la que habla Shylock: “*As his wise mother wrought in his behalf*” [merced a la prudencia de su madre] (I.iii.71). Cuando Antonio, impaciente, le pregunta si Jacob cobraba interés, el judío, antes de relatar la historia que termina bendiciendo el beneficio, aclara “*not as you would say directly interest*” [lo que diríais intereses directos, no] (I.iii.75).

Jacob recurre a la Ley del Talión, algo muy judío, explícitamente rechazada por Jesús en unas líneas que parecen prefigurar al Antonio ideal,¹² y que enlaza con el lamento siguiente de Shylock sobre los insultos y agravios recibidos por parte de quien ahora reclama su ayuda y que, para colmo de injurias, asegura que seguirá ofendiéndolo, y le dice que le preste el dinero como a un enemigo:

*For when did friendship take
A breed for barren metal of his friend?
But lend it rather to thine enemy,
Who if he break, thou mayst with better face
Exact the penalty.* (I.iii.130)

[Pues, ¿cuándo la amistad
sacó fruto de metal infructuoso?
Préstalo más bien como enemigo:
si se arruina tu deudor, podrás
exigir la pena sin reparos.]

La doctrina aristotélica y cristiana de la esterilidad del dinero no puede ser más explícita.¹³ Asimismo, “penalty” abre una crucial alternativa, porque no se limita a una suma de dinero sino que, como nos informa White, puede incluir castigos corporales, lo que es muy importante para lo que sucederá después (White, 1913:112). Pero también el judío defiende en una línea la productividad financiera; cuando el mercader ironiza sobre si el relato bíblico pretende justificar la usura, y le pregunta si su oro y su plata son como las ovejas y los carneros, responde Shylock con unas palabras que refutan la noción de que el dinero es estéril:

*I cannot tell, I make it breed as fast! (I.iii.94)*¹⁴

[No lo sé. Conmigo crían igual.]¹⁵

El tema de la usura era popular entonces, y no mucho antes de que Shakespeare escribiera la obra, Sir Thomas Wilson había publicado su influyente *Discourse upon Usury*. Pero no es el Mercader nada parecido a un panfleto anti-usura. Al contrario, se presenta la complejidad de un prestamista agraviado frente a unos cristianos ni prudentes ni moderados (Merchant, 1995:13-16; Szatek, 2002:344).

A continuación viene el pacto. Dice el judío que ofrecerá bondad:

*Go with me to a notary, seal me there,
Your single bond, and, in a merry sport,
If you repay me not on such a day,
In such a place, such sum or sums as are
Expressed in the condition, let the forfeit
Be nominated for an equal pound
Of your fairly flesh, to be cut off and taken
In what part of your body pleaseth me. (I.iii.141)*

[Venid conmigo al escribano y me firmáis
el simple trato, y, por juego,
si no me reembolsáis en tal día y tal lugar
la suma convenida en el acuerdo,

la pena quedará estipulada
en una libra cabal de vuestra carne
que podrá cortarse y extraerse
de la parte del cuerpo que me plazca.]

Todo esto tiene un componente de humor, pero las formas legales son muy serias: obsérvense el notario y el sello. White y otros notan el matiz jurídico de distinguir entre un *single bond*, o el compromiso de pago de una suma en una fecha determinada, y el *conditional bond*, que incorpora la posibilidad tanto de la nulidad del contrato como de penalidades y confiscaciones por su incumplimiento –castigos que, como nota Scott, estaban excluidos en la antigua prohibición de la usura.¹⁶ Basanio recomienda no aceptar el trato, pero Antonio cree que no involucra riesgo en realidad, puesto que espera recibir en dos meses, o sea, un mes antes del vencimiento del plazo, unos rendimientos nueve veces superiores a los tres mil ducados objeto del préstamo (I.iii.153).¹⁷

Shylock reprocha la desconfianza de los cristianos cuando en realidad está ofreciendo una ganga: una libra de carne humana vale menos que una libra de carne de oveja, vaca o cabra. Está siendo amable, y así lo reconoce Antonio, que acepta el trato y observa del judío: “*he grows kind*”. El propio Shylock ofrece el acuerdo basado en *kindness*. Basanio dice que el judío es un villano, pero alaba los términos del acuerdo:

I like not fair terms and a villain's mind. (I.iii.176)
[No me gustan las bondades de un malvado.]

En el acto Segundo vemos, a propósito de los tres cofres de entre los que deben elegir los pretendientes de Porcia, y conforme al mandato de su padre ella se casará con quien acierte, que el amor y el talento deberían apuntar no al oro ni la plata –que se dice, y así era entonces, que vale diez veces menos que el oro (II.vii.53)–¹⁸ sino al “*dull lead*” [rudo plomo]. La inscripción en el cofre de plomo apunta al extravagante romanticismo de Basanio, pero también al hijo pródigo, que no salva el negocio sino el alma. Basanio todo

lo dilapida, pero es capaz de conceder a Graciano el favor que le pide incluso antes de saber qué es (II.ii.160). También se señala la enorme bondad de Antonio –“*A kinder gentleman treads not the Earth*” [Es el hombre más bueno de la tierra] (II.viii.35)– al tiempo que aparece la primera información sobre el naufragio de una de sus naves en el Canal de la Mancha.

Están las dos visiones típicas de un contrato, donde sobre la relación entre empleado y patrón dice Lanzarote: “*I am famished in his service*” [Me mata de hambre] (II.ii.95), pero Shylock, que vuelve a hablar aquí de “*prodigal Christian*” (II.v.15) prefiere no contar con los servicios de un Lanzarote que come mucho y duerme todo el día (II.ii.130 y II.v.45). La expresión *prodigal* ha aparecido antes: la utilizó Basanio para referirse a sí mismo (I.i.129), lo que es por un lado un acierto, pero por otro lado tampoco cabe olvidar la mencionada imagen cristiana del hijo pródigo.

Tenemos la primera mención a la justicia, y es cuando, a propósito de la fuga de Yésica, la hija de Shylock, con el cristiano Lorenzo, Solanio ridiculiza la reacción del judío:

‘Justice! The Law! my ducats, and my daughter!’ (II.viii.15)

[¡Justicia y ley! ¡Mis ducados y mi hija!]

Cuando lo cierto es que Shylock, que había pedido a su hija al partir “*Look to my house... I did dream of money-bags tonight*” –[Cuida de mi casa... anoche soñé con bolsas de oro] (II.v.16), es traicionado por ella: en la escena sexta huye, aunque muestra cierto arrepentimiento, llevándose, efectivamente, dos bolsas con oro y joyas. Hay un claro paralelismo bíblico: “Como Labán había ido a esquilar sus ovejas, Raquel robó los ídolos familiares que tenía su padre” (Génesis 31, 19).¹⁹ La apelación a la justicia es objeto de befa cuando se trata de un robo, explícitamente reconocido en el acto Quinto, cuando se lo compara con que Lorenzo robó su amor (con falsas promesas):

In such a night

Did Jessica steal from the wealthy Jew. (V.i.13)

[En noche así, Yésica huyó del rico judío.]

Porcia, en cambio, cumple con la voluntad de su padre a propósito del importante contrato del matrimonio, aunque es también un contrato condicionado, cuyos términos puedan resultar extravagantes; por cierto, también los aceptan los fracasados príncipes de Marruecos y Aragón, que no son capaces de desvelar el secreto, y deben renunciar a Porcia ¡y al matrimonio! (II.viii.10). La importancia del matrimonio es sobresaliente: los no casados están marginados y tristes, esa puede ser la explicación del desánimo de Antonio; se ha dicho que los no casados son una suerte de castrados, de ahí el terrible compromiso de los que fallan en los cofres. Vimos en el acto primero que Shylock dice que su dinero se multiplica como las ovejas, y en el acto Cuarto Antonio confiesa: “*I am a tainted wether of the flock, Meetest for death*”, o un carnero castrado (IV.i.114) [Soy la oveja enferma del rebaño, la primera en morir].²⁰ En cuanto a la escena de Lanzarote con su padre, es cruel y evoca a Jacob engañando a su padre fingiendo ser Esaú y a los hermanos de José engañando a Jacob con la falsa muerte de José (Anderson, 1985:120). Se indica también la crueldad del propio Shylock, que no deja que su hija se divierta viendo las máscaras del carnaval. Ella protesta: “*Our house is hell*” [Esta casa es el infierno] (II.iii.2), lo que apunta a justificar su deslealtad.

En el acto Tercero continúan los elogios a Antonio, mientras que el judío es, como en otras partes de la obra, asimilado al demonio. Pero Antonio aparece como menos plausible por una razón económica que contrasta con la imagen de prudencia inicial: Túbal confirma a Shylock, con noticias desde Génova, el naufragio de uno de los barcos del mercader y sólo eso basta para arrastrarlo a la quiebra: “*He cannot choose but break... Antonio is certainly undone*” [Acabaría en la ruina... Antonio está arruinado] (III.i.95 y 103). Asombrosamente, no hay ninguna mención a los seguros, habituales en Venecia desde el siglo XIV (Kermode, 2004:30, 98-9). Pero además es un pródigo que prestaba dinero “*for a Christian curtsy*” [por caridad cristiana] y no por un interés, mientras llamaban al judío “*usurero*” (III.i.39); se comportaba con notable crueldad hacia el prestamista, y sólo porque era judío, como dice Shylock en su monólogo en el que dice que los judíos son personas como los cristianos, y como los cristianos, tienen derecho a que

sus daños sean reparados. Se presenta como venganza lo que semeja justicia: el que causa el daño debe repararlo, lo hacen los cristianos, aunque esté mal, y Shylock, al finalizar el monólogo más famoso de la obra, que precisamente subraya la identificación entre judíos y cristianos, no ve por qué no lo va a hacer él:

The villainy you teach me I will execute (III.i.59)

[La maldad que me enseñáis la ejerceré.]

Las protestas del judío por la pérdida de su dinero lo llevan a proclamar que desea ver muerta a su hija, pero a continuación nos enteramos de que no sólo robó a su padre sino que ha resultado cruelmente extravagante: a cambio de un mono entregó un anillo de turquesa que Leah, su madre, había entregado a su padre cuando eran novios, y que éste apreciaba más que el dinero, puesto que jamás lo habría vendido (III.i.102).²¹ Shylock confía en verse compensado por los perjuicios que le ha ocasionado el mercader, y también en verse librado de un competidor:

For were he out of Venice I can make what merchandise I will (III.i.106)

[Sin él en Venecia, yo puedo hacer los negocios que quiera.]

En la extensa escena Segunda, Basanio acierta con el cofre,²² algo en lo que juega con ventaja, ayudado por Porcia que, como la bíblica Raquel, defrauda la (nótese, arbitraria) instrucción paterna: las tres líneas de la canción terminan con palabras que riman con *lead* [plomo] (III.ii.63).²³ Hay una alegoría y una anticipación de lo que sucederá después. Lamenta Porcia:

O, these naughty times,

Put bars between the owners and their rights (III.ii.18)

[¡Ah, mundo cruel, que pone

barreras entre el dueño y sus derechos!]

Y Basanio:

*In law, what plea so tainted and corrupt,
But, being seasoned with a gracious voice,
Obscures the show of evil?* (III.ii.75)

[En un juicio, ¿qué infame defensa no puede
encubrir su maldad bajo el manto
de una voz armoniosa?]

Y a continuación viene la segunda referencia al uso torticero de las Escrituras, que comentamos antes. Es una interesante reflexión a tenor del subterfugio que veremos durante el juicio, aunque a White sólo le parece un guiño más o menos falaz al recelo popular frente a los abogados (White, 1913:117a-117b).

El enamorado triunfante –nótese que pierden los no venecianos–, que ni siquiera lee las inscripciones y se basa sólo en mirar los cofres (“*You that choose not by the view*” [Al no elegir la apariencia] III.ii.131), desprecia el oro y la plata asociándolos con vanos adornos o con la moneda:

*Therefore, thou gaudy gold,
Hard food for Midas, I will none of thee–
Nor none of thee, thou pale and common drudge
'Tween man and man* (III.ii.101)

[Así que contigo,
oro ostentoso, duro alimento de Midas,
no quiero nada; ni contigo, vulgar
y pálido esclavo de todos]

El oro equivale a la ambición, como indica la inscripción en el cofre: “*Who chooseth me shall gain what many men desire*” [Quien me elija tendrá lo que muchos desean], mientras que lo que dice el cofre de plata alude a la equivalencia en el intercambio: “*Who chooseth me shall get as much as he deserves*” [Quien me elija tendrá todo lo que merece] (II.vii.5).

Confirma Basanio que es un extravagante y lo ha perdido todo:

I freely told you all the wealth I had

Ran in my veins. I was a gentleman (III.ii.253)

[Os dije con franqueza que toda mi fortuna

Corría por mis venas: era un caballero.]

Lo que encaja con lo que reza la no leída inscripción del escogido cofre de plomo: “*Who chooseth me must give and hazard all he hath*” [Quien me elija debe darlo y arriesgarlo todo] (II.vii.9).²⁴ Podría ser una alusión a la entrega total que reclama la fe verdadera, algo con claras referencias evangélicas, y que también premia en este mundo, como dice Graciano: “*We are the Jasons, we have won the fleece*” [Somos los Jasones, hemos ganado el vellocino] (III.ii.240), pero obsérvese la aristocrática expresión *I was a gentleman*, situado por encima del dinero. Y encaja con lo que nos enteramos de que Antonio ha hecho en realidad: sus barcos se han hundido y él está efectivamente en bancarrota, siendo así que al principio les había asegurado a Salerio y a Solanio que su fortuna no dependía de lo que pudiese suceder con sus negocios ese año. Está claro que ha sobreestimado su crédito, porque no puede juntar el dinero para pagar al judío. Porcia pone su fortuna a disposición de Basanio, pero Salerio aporta una nueva información: a Shylock, paradójicamente, no le interesa el dinero, y quiere la carne del mercader (III.ii.282). Esto, que veremos repetido más tarde, indica que como el plazo ha vencido y el judío no ha cobrado, tiene derecho a que el contrato se cumpla en sus términos, aunque el demandado se ofrezca a pagar. La odiosa alternativa de *forfeiture*, apunta White en sus comentarios legales sobre Shakespeare, era algo que inevitablemente concitaría en el público (igual que en las autoridades legales y la comunidad de mercaderes) el rechazo radical hacia el prestamista, retratado hábilmente por Salerio (III.ii.273), muy particularmente por lo que veremos ahora.

Shylock no acepta intercesiones, quiere castigar al “*fool that lent out money gratis*” [necio que prestaba gratis] (III.iii.2), mientras que Antonio, expresando más bondad que nunca, explica:

*He seeks my life –his reason well I know;
I oft delivered from his forfeitures
Many that have at times made moan to me;
Therefore he hates me. (III.iii.21)*²⁵

[Quiere mi vida
y conozco el motivo: he librado
de sanciones a muchos de sus deudores
que me han pedido ayuda. Por eso me odia.]

Independientemente de esta imagen mercedaria, Antonio explica a continuación la clave liberal de la prosperidad de Venecia: su apertura y su rigor en la aplicación de la justicia, que ni la máxima autoridad puede eludir.

*The duke cannot deny the course of law;
For the commodity that strangers have
With us in Venice, if it be denied,
Will much impeach the justice of the state,
Since that the trade and profit of the city
Consisteth of all nations. (III.iii.26)*²⁶

[El Dux no puede impedir el curso de la ley.
Sería negar los derechos de que gozan
aquí los extranjeros, y empañaría
la justicia del Estado, pues el comercio
y los ingresos de Venecia están ligados
a todos los pueblos.]

Al finalizar el acto hay un divertido diálogo con contenido económico. Protesta Lanzarote porque si se extiende la conversión de los judíos en cristianos, como ha hecho Lorenzo con Yésica, entonces ¡subirá el precio del cerdo! (III.v.20).

El acto Cuarto es misterioso porque no conocemos todos los términos del contrato. Sabemos, sí, que la ley está, a pesar de un contrato terrible que en el fondo no puede ser legítimo, a favor de Shylock, pintado aquí peor que

nunca (en la muy extensa primera escena se le acusa, por ejemplo, dos veces de envidioso: IV.i.10 y 126). El Dux pide clemencia al judío, que perdone el castigo y además la mitad del principal adeudado, considerando que las pérdidas de Antonio han sido tan cuantiosas que habrían podido arruinar a un “*royal merchant*” [regio mercader] (IV.i.24). Shylock –que en parodia de la justicia aparece con un puñal y una balanza, para cortar y pesar la carne de Antonio (Merchant 1995:30)– se niega, quiere la libra de carne humana, aunque reconoce que su valor, “*carrion flesh*” [carnaza], es menos que tres mil ducados, pero es su deseo, o su rencoroso capricho (IV.i.42).

Basanio –el origen de todo el asunto– aparece con el dinero de Porcia y se ofrece a devolver el doble de lo que debe Antonio; Shylock lo rechaza y evidentemente en términos legales puede hacerlo.²⁷ El mercader certifica la validez del trato, y el judío advierte:

If you deny me, fie upon your law!

There is no force in the decrees of Venice! (IV.i.101)

[¡Ay de vuestra justicia si me la negáis!

Las leyes de Venecia no tendrán valor.]

Porcia, ahora disfrazada de abogado, tiene que apelar en un célebre y bellísimo monólogo a la misericordia del judío, y apoya la virtud de la solidaridad, que no puede imponerse y que es ponderable para quien recibe y quien da:

The quality of mercy is not strained,

It droppeth as the gentle rain from heaven

Upon the place beneath. It is twice blessed:

It blesseth him that gives, and him that takes. (IV.i.181)

[El don de la clemencia no se impone.

Como la lluvia suave, baja del cielo

a la tierra. Imparte doble bendición,

pues bendice a quien da y a quien recibe.]

Pero no apela a la justicia:

*Though justice be thy plea, consider this,
That in the course of justice none of us
Should see salvation.* (IV.i.195)

[Aunque pidas justicia,
considera que nadie debiera buscar
la salvación en el curso de la ley.]

No hay manera de eludir la ley, ni siquiera pagando diez veces lo adeudado (IV.i.208), de modo que Basanio termina rogándole al supuesto abogado, porque “*malice bears down truth*” [lo justo sucumbe a lo perverso], que de hecho desfigure e incumpla la ley, por una buena causa:

*And I beseech you,
Wrest once the law to your authority –
To do a great right, do a little wrong,
And curb this cruel devil of his will.* (IV.i.211)

[Os lo suplico,
forzad la ley por una vez con vuestra autoridad;
haced un gran bien con un pequeño mal
y frenad la voluntad de este demonio.]

Porcia responde que eso es imposible, por el mal precedente que sentaría, pero al cabo termina imponiéndose con el ardid de que, efectivamente, el judío puede cobrarse una libra de carne, pero el contrato, que es varias veces consultado en esta escena, no dice nada de derramar sangre. Si Shylock lo hace, aunque derrame una sola gota, la república veneciana le confiscará todos sus bienes. El judío no lo puede creer, pero Porcia le enseña el texto legal (IV.i.311). El judío –que en todas las circunstancias, nótese, acata la ley²⁸ empieza a retroceder, acepta primero que le paguen tres veces lo adeudado (IV.i.315), pero está perdido: Porcia aprovecha la insistencia previa del demandante en que se cumpla el contrato y sostiene que debe ejecutarse, con terribles consecuencias para el judío, que se muestra dispuesto a aceptar sólo el principal, y Basanio a dárselo (IV.i.333), pero Porcia, tras consultar nuevamente el texto legal, acaba

demostrando que Shylock debe entregar todos sus bienes, la mitad a Antonio y la otra mitad a las autoridades, que además pueden ejecutarlo. El Dogo, “*that thou shalt see the difference of our spirit*” [para que veas qué distinto es nuestro ánimo], le perdona la vida y sugiere que si se arrepiente la mitad expropiada por el Estado puede reducirse a una mera multa –Porcia aclara que es la mitad pública, no la de Antonio (IV.i.364). Ante la situación, el judío prefiere la muerte antes de verse privado de sus medios de vida:

Nay, take my life and all, pardon not that.

You take my house, when you take the prop

That sustain my house: you take my life

*When you do take the means whereby I live.*²⁹ (IV.i.370)

[Quitadme también la vida, no la perdonéis.

Me quitáis mi casa al quitar el puntal

que la sostiene; me quitáis la vida

al quitarme los medios con que vivo.]

Porcia había dicho que el caso era de una “*strange nature...the Venetian law cannot impugn you as you do proceed*” [extraña índole...las leyes de Venecia no pueden impedir que siga su curso] (IV.i.174). Lo raro, comenta White, es que eso es exactamente lo que sucede en el juicio, que prueba que el objeto del caso era incompatible con el derecho veneciano y además de naturaleza no sólo insólita sino directamente criminal y, por tanto, de consecuencias potencialmente devastadoras no para el acusado sino para el acusador (White, 1913:131-2, 135).

La escena queda coronada con la humanidad de Antonio: pide que el judío conserve la mitad de su fortuna, a cambio de convertirse al cristianismo y legar a su muerte sus bienes a Lorenzo y Yésica; en cuanto a la otra mitad, la conservará el mercader en usufructo,³⁰ y cuando el judío muera también esa fortuna será entregada a su hija y yerno (IV.i.376). A cambio de un extraño juicio donde la ley parecía estar claramente a favor del judío, éste termina casi debiendo dar las gracias: ha salvado la vida y sólo le han quitado la mitad de sus bienes, y le han dejado que conserve la otra mitad,

aunque a cambio de renunciar nada menos que a su religión. Parece un contrato leonino a un tipo de interés usurario, y al final no se sabe quién se comporta en realidad como un cristiano y quién como un judío arquetípico, lo que explica la paradójica pregunta de Porcia al entrar en el tribunal:

Which is the merchant here, and which the Jew? (IV.i.171)

[¿Quién es el mercader y quién el judío?]

Todo el efecto dramáticamente es imponente, y de eso se trata, por supuesto, pero en el fondo se hace justicia violando la ley en un caso de partida en sus formas injusto, una ley a la que Shylock apela siempre: “*I stand for judgement...I stand here for law...I crave the law*” [Aguardo la sentencia...Me atengo a la ley...Exijo mis derechos] (IV.i.103, 142, 203). En realidad, como señala Merchant (1995:22ss), “toda la estructura legal de la obra es, por supuesto, falaz”. El juez Posner coincide: “Ningún sistema legal del siglo XVI habría forzado una cláusula de penalización como la contemplada en la obra, que comportaba la muerte del deudor, especialmente cuando éste ofrece pagar el préstamo al acreedor con un elevadísimo interés”.³¹ White ya había apuntado que el contrato no podría haber sido reconocido por ningún tribunal pero, incluso de haberlo sido, la treta de Porcia no habría tenido valor alguno, y Shylock debería haber ganado el caso, puesto que es fácilmente demostrable que la sangre de Antonio era necesariamente incidental al objeto sobre el que el judío tenía derecho: su carne. Y cita a von Ihering: “Cuando él [Shylock] sucumbe ante el peso de la decisión judicial, que lo priva de sus derechos con chocante cortesía; cuando lo vemos perseguido por amargo escarnio, humillado, roto, saliendo vacilante, es inevitable pensar que en él la ley ha sido mancillada en Venecia, que quien se va tambaleándose no es Shylock, el judío, sino la figura del judío medieval típico, un paria de la sociedad que reclama justicia en vano. Su sino es esencialmente trágico, no porque se le niegan sus derechos sino porque él, un judío de la Edad Media, confía en las leyes –diríamos, igual que si fuera un cristiano– con una fe firme como una roca, una fe que nada puede quebrantar y que el propio juez alimenta, hasta que sobreviene la catástrofe atronadora que le

advierde que no es más que el despreciado judío de esos tiempos, a quien se le hace justicia defraudándolo”.³²

El acto termina, por cierto, con el incumplimiento de una nueva promesa, también por una buena causa, en otro contrato sobresaliente en la obra: el matrimonio.³³ Porcia había entregado un anillo a Basanio con el requisito de conservarlo, o su amor se extinguiría (III.ii.172), pero ahora él se lo entrega a la misma Porcia, creyendo que lo hace al brillante letrado que ha salvado a Antonio (IV.i.449).

En el acto Quinto Porcia alude a “*a good deed in a naughty world*” [la buena acción en un mundo cruel] (V.i.90). Se aclara la traición de Basanio, y también de Graciano, porque nos enteremos que asimismo ha entregado a Nerisa, pensando que era la ayudante del letrado, su anillo de compromiso (V.i.142). Porcia, que como hombre se había permitido jugar con los contratos, ahora los exige y subraya su duplicidad, cuando en verdad no hay nadie más doble que ella misma, no sólo por su disfraz sino también por aspectos económicos: pretende ser dependiente de los hombres, empezando por su padre, pero la vemos disponiendo libremente de una suma muy abultada para salvar al mercader (V.i.244).³⁴ Porcia proporciona también una información importante, aunque no revela su fuente: Antonio no está arruinado, porque tres de sus barcos han arribado a puerto sin problemas (V.i.275). Y el mercader coincide con el judío: sus bienes son su vida (V.i.286). El efecto dramático está asegurado, aunque, como dice Posner, a cambio de sustanciales sacrificios del realismo, como en esta milagrosa reaparición de los barcos que corona a una Porcia impostora e increíble incluso allí cuando parece más eficaz, porque ¿cómo no resulta evidente para todos que el derramamiento de sangre es imprescindible para obtener la libra de carne de Antonio?³⁵

Hemos visto a un prestamista arruinado, pero porque en vez de cobrar la exorbitante suma que se le ofrece en un tribunal y a la vista de todos, insiste en lo que él mismo ha dicho que es inútil: una libra de carne humana. Aunque los cristianos también son rencorosos, a Shylock lo ciega la venganza (III.i.55), se centra cada vez más en ella, y esto lo pierde, no el apego al cumplimiento de contratos y compromisos (Turner, 1997; Benston, 1979:381; Graham, 1953). Es un prestamista que no busca recuperar el dinero sino la

garantía. Como indica Masciandaro (2001:210-2), esto hace que en realidad deje de ser un banquero que procura cobrar su dinero con un interés, y se convierta en un usurero, porque busca apropiarse de un beneficio exagerado (la vida de otro) y además económico, porque, como vimos, suprime a un competidor. Esto explica su alegría ante las malas noticias sobre los barcos del mercader y su rechazo a que se le paguen sumas muy grandes. Al final, pretende volver a ser banquero, y muy modesto, apenas recuperando su principal, pero ya es tarde, lo pierde todo, y el drama deviene comedia. Recordemos que eso que pierde no lo robó. Cuando Lorenzo agradece a Porcia y Nerisa con, nuevamente, una imagen bíblica: “*you drop manna in the way of starved people*” [echáis maná delante del hambriento] (V.i.293), ese maná es en realidad la fortuna bien ganada de Shylock.

La justicia quizá debería respaldar al prestamista, y si no lo hace es porque está desprovisto de compasión, con justicia pero sin moral (Kermode, 2000:71-6). Las personas debemos ser benéficas, la ley no, la ley debe ser justa, y lo que vemos en la escena del juicio es que no lo es: independientemente del contenido legal, que todos están de acuerdo en que no es real: en un tribunal real a Antonio no lo habrían matado, y su muerte es tan contraria a la razón y a la naturaleza, como dice Jordan, que hay que hacer algo aunque sea un truco para salvarlo (Jordan, 1982:58-9). Halio nos recuerda algo obvio: Shakespeare no era un jurista, ni era diestro en triquiñuelas legales: lo que deseaba, y sabía, era atraer al público. En tiempos como los nuestros, de teatro subvencionado, esto es difícil de entender, igual que resulta chocante saber que Shakespeare era un empresario teatral de éxito, escribiendo obras como las suyas, consideradas hoy lo contrario de lo “comercial”, y que se hizo rico con ellas, porque acudían en tropel los londinenses a verlas pagando un penique la entrada, que era el precio entonces de una barra de pan. No se trata de la validez precisa del contrato, se trata del impacto dramático del juicio, al que Shakespeare recurre en varias de sus obras, y que atrae siempre al gran público, como han probado las series de televisión desde Perry Mason hasta La Ley de Los Angeles. El juicio impresiona siempre, y también el de *El Mercader*, entre otras cosas porque es una escena de pre-juicios, puesto que todos los tenemos en principio contra Shylock que aparece, nótese, completamente solo (Halio, 1993:57-8).

Los cristianos, como ya hemos señalado, son pródigos y maledicentes; también son propietarios de unos esclavos que han comprado y que, como observa amargamente Shylock, no estarían dispuestos a liberar (IV.i.90-100) (Cooper, 1970:122 y Turner, 1999:64-7). Shylock, el hombre que entrega el dinero y estipula el contrato, aparece en sólo cinco escenas de las veinte que tiene la obra, pero su misterio lo vuelve uno de los más perdurables personajes de la literatura de todos los tiempos. Es un malvado que tiene la ley a su favor, y no gana. Quizá por eso es inevitable que le tengamos simpatía y pena, lo que no sentimos hacia otros personajes pérfidos capaces de inusitada profundidad, como Ricardo III o Yago. Le falta el afecto, que tienen los héroes, pero a los que también les une un contrato que es importante cumplir (Burckhardt, 1968:207, 236). Al final, nos parece exagerado el trato que recibe Shylock, sin sus bienes y forzado a convertirse al cristianismo, con lo que no podrá prestar a interés, que es su profesión.³⁶ Pero el prestamista es un villano –cómico hasta el siglo XVIII, trágico hasta hoy– porque es un rencoroso que pierde una gran oportunidad de quedar bien y conservar sus bienes, siendo compasivo (Alscher, 1993:2-4). Él no utiliza la expresión justicia en el juicio sino derecho, no *justice* sino *law*. Koelb sugiere que lo hace no porque crea que su reclamación es injusta sino porque teme que muchos en la sala pensarán que sí lo es; la interpretación de Porcia es precisa en términos de derecho pero excesiva en términos de justicia, “la justicia de la compasión es de hecho más justa que la justicia del derecho”, Antonio recibe justicia, Shylock derecho, y ambos se lo merecen (Koelb, 1993:110-11).

Frederick Turner ha recordado que la raíz etimológica de la palabra mercado (y mercader, comercio, mercancía,...) viene de Mercurio, el dios del comercio, de los viajes y los ladrones (Turner, 1999:13-4 y cap.5). Esto último podrá llamar la atención, pero es lógico: tiene que haber propiedad privada para que haya comercio, y también para que haya robo. Si no hay mercaderes ¿cómo puede haber piratas? La lógica de los opuestos también se aplica al dinero y al mercurio: en la alquimia, el oro derivaba de los opuestos, el mercurio y un sólido, el azufre; y poseía el caduceo, la vara rodeada de dos culebras, empleada como símbolo del comercio, y de la salud, pero que en la Antigüedad, nótese, era también símbolo de la paz. El comercio

está asociado al movimiento, lo mismo que el metal mercurio no se mantiene quieto en un solo lugar. Ese movimiento es no sólo pacífico sino, además, compasivo, porque es libre. De la misma raíz que mercado es merced, gracia y compasión, como se ve también en otros idiomas: *mercy* en inglés y *merci* en francés. Y de ahí que la compasión, al revés de la justicia, no puede ser forzada, como recuerda Porcia en su discurso en la sede de la justicia.

Es interesante, y reflejo del pensamiento predominante, que asociemos mercado a lo contrario de lo que en realidad significa: a fuerza, crueldad, insensibilidad, egoísmo. Tal la vieja interpretación de John Ruskin y muchos antiliberales de izquierdas y derechas, para los cuales Shylock es el modelo del capitalismo, y no el mercader Antonio, que no prestaba dinero a interés, aunque nada permite concluir que no persiguiera el beneficio.³⁷ Sin embargo, como recuerda Turner, en el mercado hay personalidades y sentimientos, y cabe compararlo favorablemente con cualquier orden que no sea mercantil. El mercado es relación entre personas, allí hay que convencer a seres humanos libres, no obligar, como obligan las leyes, y la política, que es la alternativa al mercado.

Observemos que la primera vez que aparece la palabra *mercy* en esta obra es en boca de Shylock, que la rechaza:

Tell not me of mercy. (III.3.1)

[Nada de clemencia.]

Apenas empieza el acto IV, el Dux acusa al judío de ser:

Un capable of pity, void and empty

From any dram of mercy. (IV.1.5-6)

[Falto de lástima, vacío de la mínima pizca de clemencia.]

Esto lo dice antes de que aparezca el prestamista. Cuando lo hace, le pide:

*Thou'lt show thy mercy and remorse more strange
Than is thy strange apparent cruelty. (IV.1.20-21)*
[Demostrarás una clemencia más notable
Que la insólita crueldad que manifiestas.]

Cuando rechaza la oferta de Basanio, repite el Dux:

How shalt thou hope for mercy, rendering none? (IV.1.88).
[¿Cómo esperas clemencia si no la practicas?]

Llega después el monólogo de Porcia, y la próxima vez que aparece la palabra es cuando ella advierte a Shylock que su vida depende de la clemencia del Dux (IV.1.352), y Antonio se muestra compasivo con él. El carácter moral y no compulsivo de la compasión es explicado por Porcia y comprendido por el judío; cuando ella le pide

Then the Jew must be merciful. (IV.1.179)
[Entonces el judío debe ser clemente]

y él replica

On what compulsion must I? Tell me that.
[¿Y quién va a obligarme? Decídmelo.]

Con esto ya podemos abordar el liberalismo clásico y Adam Smith. Así como es conocido el apego de algunos economistas a utilizar la literatura para ilustrar su disciplina, también lo es el reproche a la economía por reducir la realidad a su ciencia. Para abordar ambos asuntos es útil *El Mercader*, en esencia para aprender, y sin caer en la tentación de pintar a Shakespeare de ideólogo, es decir, hacer lo que varias escuelas de pensamiento han pretendido (Watts, 2003:328). Turner habla de la visión shakesperiana del mercado como algo moral y social,³⁸ —es decir, justo lo contrario de lo que habitualmente se le reprocha— pero nunca cita a Smith, que también lo pensaba. El contraste

entre la justicia y la beneficencia también está en el escocés: la moral no admite reglas precisas, pero la justicia sí, y es la única virtud que ostenta esta característica;³⁹ por eso trae Shylock al tribunal un instrumento de medición, y la Porcia disfrazada lo hace fracasar, además del argumento de la sangre, porque no es capaz de ser preciso al cortar la carne de Antonio.

Siendo indispensable la justicia, señala Porcia que el poder terrenal se muestra más divino “*when mercy seasons justice*” (IV.i.195) [si la clemencia modera a la justicia]. El punto de vista de Smith, que al no ser un artista, no busca ideales divinos, es más realista. La clave es la justicia, sin la cual no puede haber sociedad, aunque sin beneficencia la sociedad no es confortable ni bella.

Un párrafo en ocasiones ridiculizado de la Constitución de Cádiz exhortaba a los españoles a ser justos y benéficos. Nótese en primer lugar el orden, y después un hecho importante: son los españoles los que deben ser justos y benéficos, no las autoridades, que son las que pueden imponer la justicia, aunque no la beneficencia. En el último siglo se juntaron las dos dimensiones, la justicia invadió la moral con el derecho tuitivo, y la moral determinó finalmente la política. El resultado fue el crecimiento del Estado. En *El Mercader de Venecia* no hay nada de esto. Como recuerda el juez Posner, el monólogo *the quality of mercy* no está dirigido al derecho sino a la persona, al prestamista que es incapaz de compasión, y por eso le pasa lo que le pasa. Finalmente el tribunal es clemente: Shylock salva la vida y parte de sus bienes.⁴⁰ Cabría pensar en que los cristianos son más benéficos que justos, y el judío más justo que benéfico, pero la justicia no alcanza sola, ni la economía, ni la libertad. Shylock puede esgrimir argumentos liberales, como la importancia de los contratos y el Estado de derecho, o incluso una teoría del valor subjetiva (Posner, 1988:186-7), pero no es una buena persona, y como la justicia humana es imperfecta, se requiere la moral, que no se puede imponer, como dijo Shakespeare y después, con palabras llamativamente parecidas, Adam Smith:

Beneficence is always free, it cannot be extorted by force.

[La beneficencia siempre es libre, no puede ser arrancada por la fuerza.]⁴¹

- 1 Turner (1997) recuerda que la famosa recomendación “*neither a borrower nor a lender be*” brota de labios del escasamente plausible Polonio en Hamlet.
- 2 Por ejemplo Luxon (1999), Stirling (1997) y Cohen (1980). Para el contexto histórico sobre la naturalización de los judíos en Inglaterra en el siglo XVIII, y una alegoría sobre la obra y el nazismo veáanse Shapiro (2000) y Lerner (2000). El juez Posner recuerda que para un inglés de la época de Shakespeare un judío era casi un ser mítico: “Los judíos habían sido expulsados de Inglaterra por Ricardo Corazón de León en el siglo XIII, y aunque había algunos judíos en Londres en tiempos de Shakespeare, no formaban parte de la vida cotidiana de la ciudad, y quizá Shakespeare jamás se topó con ninguno. Corrían extraños rumores sobre los judíos, incluyendo el que bebían la sangre de niños cristianos en Pascua, un rumor que guarda un eco en la cláusula de la libra de carne” (Posner, 1998:407-8). Véase Davis y Richards (1985) y la nota 41.
- 3 Las citas en inglés corresponden a Shakespeare (1995) y en español a Shakespeare (2000).
- 4 Hoover (1946:161). La prudencia de Antonio como empresario es señalada por Watts (2003:76-77).
- 5 El mercader es uno de los pocos personajes de la obra que no tiene ni expresa relación con mujer alguna, y ha motivado conjeturas sobre una eventual pasión homosexual con Basanio. La interpretación tradicional es de una relación de tipo paterno-filial (Anderson, 1985:128; Oldrieve, 1993:90). Es conocida la interpretación homosexual en los sonetos de Shakespeare. Turner (1999:57-9) recuerda que Dante recoge una antigua tradición al asociar el pecado de la usura con el de la homosexualidad, porque la primera hace reproducir a lo inerte, mientras que la segunda veda la reproducción de lo vivo. Este autor afirma que Shakespeare supera esta noción, y que el marxismo, con su incompreensión de la generación de la riqueza, representa un regreso a la misma.
- 6 Nelson (1947:117).
- 7 Farnam (1931:104-5).
- 8 Posner (1988:91). Véase el reproche de McCloskey (1992).
- 9 Farnam, quien no simpatiza con el pensamiento liberal, subraya que en otras obras de Shakespeare hay posiciones bastante distintas al respecto, véase Farnam (1931, capítulo VII, “Social economics”).
- 10 Esta expresión aparece de forma similar más tarde: *In religion / What damned error, but some sober brow / Will bless it, and approve it with a text, / Hiding the grossness with fair ornaments?* (III.ii.77). [En religion, ¿qué herejía no sabrá bendecir / un digno varón apoyándose en los textos / y cubriendo el desatino de ornamento?]. Montayne (2000:588) interpreta la obra como un conflicto entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.
- 11 Y el nombre de Yésica remite a la Jiscá de Génesis 11, 29. Cf. Nathan (1950:257).
- 12 “Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pues yo os digo: no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetea en la mejilla derecha ofrécele también la otra; al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica déjale también el manto; y al que te obligue

- a andar una milla vete con él dos. A quien te pida da, y al que desee que le prestes algo no le vuelvas la espalda” (Mateo 5, 38-42).
- 13 La referencia bíblica, fuente de la autorización de la usura sólo entre los judíos, es la clásica del Deuteronomio que autoriza a prestar con interés al extranjero pero no al hermano (Dt 23, 20-21). Turner (1999:87), recuerda que el judío Túbal está dispuesto a prestarle dinero a Shylock sin interés. Es decir, los judíos entre sí se comportan como el cristiano mercader Antonio.
 - 14 Farnam (1931:6-7). Esta conclusión resuelve el propio ejemplo bíblico, que ha desconcertado a los especialistas, quienes han tendido a considerarlo ajeno a la cuestión de la usura (Holmer, 1985:64-5).
 - 15 Merchant (1995:11-12).
 - 16 White (1913:114-115n). El sello es mencionado más tarde: “*Till thou canst trail the seal from off my bond*”. (IV.i.139) [Mientras tus gritos no deshagan el sello de mi trato]. Y el mismo autor subraya su importancia legal (pp. 125-6). Véase también Scott (2004:288-289).
 - 17 Para un estudio sobre el papel de varias sumas de ducados en la obra, véanse Holland (2001) y Ojima (2004).
 - 18 Farnam (1931:99).
 - 19 Y es un robo de verdad, ignorado por Jacob, y señalado como tal por el autor sagrado, que en cambio no califica de tales las tretas de Jacob. El robo de Raquel queda impune –otra vez, mediante una ocultación– y el final de la historia es feliz: Labán y Jacob zanjan sus diferencias con un tratado (Gn 31, 30-54). El engañado Shylock pasará de Jacob a Labán, y también acordará condiciones al final (Nathan, 1950:259; Engle, 1986:32). Véase también Szatek (2002: 337-41).
 - 20 Shell (1989:56).
 - 21 La hipocresía de todos los personajes es subrayada en Hampson (1998).
 - 22 Freud (1968:1063-8) relaciona la prueba con la que plantea el Rey Lear sobre el amor de sus hijas. Anderson (1985:121-2), entre otros, refiere la prueba al caso de Moisés en el Antiguo Testamento. Véase también Berger (1981).
 - 23 Gray (1927:458-9) y Turner (1999:71). Pero véanse Burckhardt (1968:217-8), Spinosa (1993:62) y Halio (1993:74-5).
 - 24 Scott (2004:294).
 - 25 Scott (2004:290).
 - 26 Estas líneas prueban que Shakespeare captó perceptivamente un principio fundamental de la economía de mercado (Benston, 1979:374). La cuestión de la legalidad del trato y de que no se puede ni debe violar la ley es subrayada en seis oportunidades, como apunta Waswo (1996:22-5). Szatek (2002:335), recuerda que otro aspecto liberal de Venecia era, precisamente, su relativa mayor tolerancia hacia los judíos y sus negocios.
 - 27 Aquí aparece la única mención a la esclavitud, y algunos comentaristas han subrayado que seguramente habría atraído al público, dados los debates que arreciaban ya entonces sobre el tema (Scott, 2004:301). Scott señala también que Shylock habla de la libra de carne como algo que ha sido por él “*dearly bought*” (IV.i.100), la misma expresión que ha utilizado Porcia a propósito de su futuro marido (III.ii.312).

- 28 Benston (1979:378). Cuando Shylock cree que la disfrazada Porcia lo está ayudando ante el tribunal, la llama “Daniel” (IV.i.220). Luxon (1999) juega con la idea, sugerida un poco antes en *The quality of mercy*, de que la aplicación estricta de la ley puede producir injusticias. Y en efecto, Shylock alude a Dn. 13, donde el joven Daniel, gracias a la intervención misericordiosa de Dios, consigue rectificar una sentencia injusta –urrida por cierto por dos jueces malvados– y salva a una mujer falsamente acusada de adulterio.
- 29 Marx, que, como es sabido, considera a Shylock como un explotador y al judaísmo como sinónimo del capitalismo, aunque concibe también la usura como una forma de capitalismo primitivo, recoge esta cita como ejemplo de la precariedad del obrero bajo el capital. También habla de “aferrarse a la letra de la ley, propio de Shylock”, a propósito del trabajo infantil. La cita shakespeariana más utilizada por Marx, empero, es la de *Timón de Atenas* sobre el oro que vuelve verdadero lo falso, el “cieno maldito, puta común del género humano”: “*Come, damned earth / Thou common whore of mankind, that putt's odds / Among the rout of nations*” (IV.iii.41). Pedro Scaron, traductor de *El Capital*, anota que Marx recoge estas líneas también en *Manuscritos económico-filosóficos, La ideología alemana*, y *Contribución a la crítica de la economía política* (en Marx, 1975:346-7, 593n., 1054). La imagen del dinero y de quien con él lidia como prostituta era bastante anterior, y fue utilizada por pensadores como Oresme o San Antonino; también es conocida la asociación goethiana entre moneda y heces (Cabrillo, 2005).
- 30 Cabe pensar que invirtiendo esa suma y cobrando interés, recuerda Turner (1999:69).
- 31 Posner (1998:408). Los tribunales ingleses a finales del siglo XVI estipulaban en estos casos sólo multas pecuniarias (Posner 1988:93).
- 32 White (1913:140-1). Véanse también Spinosa (1993), Hirschfeld (1914) y Pollock (1914).
- 33 Scott (2004:304). Es una “parodia cómica de la escena del juicio” (Lewalski, 1962:342).
- 34 Posner (1998:409) recuerda que en los cuatro romances clásicos que evocan Lorenzo y Yésica en la primera escena de este acto (Troilo y Crésida, Dido y Eneas, Tisbe y Príamo, Medea y Jasón), todos ellos salvo el de Tisbe y Príamo incluyen la traición de uno de los amantes. Véanse también Kornstein (1993), Parten (1982), Saxe (1993), y Szatek (2002:335, 345-7).
- 35 Posner (1988:94). Véanse las referencias en nota 32. Para otra muestra antigua del recelo de los profesionales del derecho sobre Shakespeare y la legalidad véase Hutchcraft (1916).
- 36 Weisberg (1998), Kornstein (1993:45) y Oldrieve (1993:95), señalan que la conversión de Shylock para Shakespeare y el público de su tiempo, que apenas conocía judíos, era algo más bien abstracto y no podía generar la emoción que generó más tarde. Halio (1993:61), aduce que Antonio es compasivo (y también el Dux, que perdona la vida al judío antes de que éste lo requiera), pero que esto es difícil de entender para los que vivimos en el post-Holocausto judío; su tesis es que el público isabelino lo vería así y que por eso Shylock acepta el trato: la alternativa es peor para él. Para una interpretación distinta, que subraya menos la conversión y más el fondo “cristiano” de Shylock ver Hamilton (1993). La cuestión de la escasa evidencia sobre los judíos, que habían sido expulsados en 1290 y teóricamente no podían pisar suelo inglés, ha sido debatida. Estaba el caso de Rodrigo López, médico de la reina Isabel, acusado (con toda probabilidad) falsamente de espionaje y ejecutado, que

impulsó la obra de Marlowe y algunos piensan que también la de Shakespeare. Y Popkin alude a Alonso Núñez de Herrera, que vivió en la Inglaterra de Shakespeare ¡y era un mercader judío originario de Venecia! (Popkin, 1989). Véase también Greenblatt (2004, capítulo 9). Para Turner (1999: 85-8), esta obra no sólo no es antisemita sino que anticipa con su humano retrato de Shylock la ulterior condena del antisemitismo.

- 37 Gross (1992, capítulo 16). Ruskin señaló un siglo y cuarto antes que Turner la etimología de mercado y gracia, pero puso énfasis en la relación entre gracia y gratis, algo despreciable para Shylock, y contrastó merced, que es libre, con *merces*, o retribución, que en el mercado le parece, como es usual entre los antiliberales, algo forzado y no pactado. Gross (p. 287n) señala que también de allí deriva “mercenario”, y que la idea original de *mercy* era la Gracia de Dios, es decir, “la retribución que se obtenía en el Cielo por la compasión demostrada en la Tierra”. Véase también Szatek (2002:337-41).
- 38 Turner (1999:72). Véase también Szatek (2002:349).
- 39 “La sociedad puede mantenerse sin beneficencia, aunque no en la situación más confortable; pero si prevalece la injusticia, su destrucción será completa... [la beneficencia] es el adorno que embellece el edificio, no la base que lo sostiene... La justicia, en cambio, es el pilar fundamental en el que se apoya todo el edificio” (Smith, 1982:86).
- 40 Posner (1988:96-7). Véanse también Mackay (1964), Turner (1999:85), y la nota 36.
- 41 Smith (1982:78). Una de las distorsiones de Shell (1989: 67-8) es afirmar que la libertad de contrato está asociada con arrebatar a los demás la libertad o la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Catherine M.S. y Wells, Stanley (eds.) (2000), *Shakespeare and Race*, Cambridge University Press.
- Alscher, Peter J. (1993), “‘I would be friends with you...’ Staging directions for a balanced resolution to *The Merchant of Venice* trial scene”, *Cardozo Studies in Law and Literature*, Vol. 5, Nº 1, pp. 1-33.
- Anderson, Douglas (1985), “The Old Testament Presence in *The Merchant of Venice*”, *English Literary History*, Vol. 52, Nº 1, pp. 119-132.
- Benston, Alice N. (1979), “Portia, the Law, and the tripartite structure of *The Merchant of Venice*”, *Shakespeare Quarterly*, Vol. 30, Nº 3, pp. 367-385.
- Berger, Harry, Jr. (1981), “Marriage and mercifiction in *The Merchant of Venice*: the casket scene revisited”, *Shakespeare Quarterly*, Vol. 32, Nº 2, pp. 155-162.
- Burckhardt, Sigurd (1968), *Shakespearean Meanings*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

- Cabrillo, Francisco (2005), "San Antonino de Florencia: ni usura ni malas mujeres", www.libertaddigital.com, 28 de febrero.
- Cantor, Paul M. (2000), "Capitalism's poet laureate", *Reason*, march.
- Cohen, D.M. (1980), "The Jew and Shylock", *Shakespeare Quarterly*, Vol. 31, N° 1, pp. 53-63.
- Cohen, Walter (1982): "The Merchant of Venice and the possibilities of historical criticism", *English Literary History*, Vol. 49, N° 4, pp. 765-789.
- Cooper, John R. (1970): "Shylock's humanity", *Shakespeare Quarterly*, Vol. 21, N° 2, pp. 117-124.
- Davis, J. Madison y Richards, Sylvie L.F. (1985), "The Merchant and the Jew: a fourteenth-century French analogue to *The Merchant of Venice*", *Shakespeare Quarterly*, Vol. 36, N° 1, pp. 56-63.
- Engle, Lars (1986), "'Thrift if blessing: exchange and explanation in *The Merchant of Venice*", *Shakespeare Quarterly*, Vol. 37, N° 1, pp. 20-37.
- Farnam, Henry W. (1931), *Shakespeare's Economics*, New Haven: Yale University Press.
- Freud, Sigmund (1968). "El tema de la elección de cofrecillo", *Obras Completas*, Vol. II, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Graham, Cary B. (1953), "Standards of value in *The Merchant of Venice*", *Shakespeare Quarterly*, Vol. 4, N° 2, pp. 145-151.
- Gray, Austin K. (1927), "The song in *The Merchant of Venice*", *Modern Language Notes*, Vol. 42, N° 7, pp. 458-459.
- Greenblatt, Stephen (2004), *Will in the world. How Shakespeare became Shakespeare*, Norton, Nueva York.
- Gross, John (1992), *Shylock. A legend and its legacy*, Touchstone, Nueva York.
- Halio, Jay L. (1993), "Portia: Shakespeare's Matlock?", *Cardozo Studies in Law and Literature*, Vol. 5, N° 1, pp. 57-64.
- Hamilton, Marci A. (1993), "The end of Law", *Cardozo Studies in Law and Literature*, Vol. 5, N° 1, primavera, pp. 125-136.
- Hampson, Lori (1998), "The mystery of Venice: Christian and Jewish representations in Shakespeare's *The Merchant of Venice*", diciembre, en <http://english.montclair.edu/Portfolio/hampsonf98.htm>.
- Hirschfeld, Julius (1914), "Portia's judgement and German jurisprudence", *Law Quarterly Review*, Vol. 30, N° 98, pp. 167-174.

- Holland, Peter (2001), “*The Merchant of Venice* and the Value of Money”, *Cahiers Élisabéthains*, No. 60, pp. 13-30.
- Holmer, Joan Ozark (1985), “‘When Jacob graz’d his uncle Laban’s sheep’: a new source for *The Merchant of Venice*”, *Shakespeare Quarterly*, Vol. 36, N° 1, Vol. 4, N° 8, mayo, pp. 10-13.
- Jordan, William Chester (1982), “Approaches to the court scene in the bond story: equity and mercy or reason and nature”, *Shakespeare Quarterly*, Vol. 33, N° 1, pp. 49-59.
- Kermode, Frank (2000), *Shakespeare’s Language*, Farrar-Straus-Giroux, Nueva York.
- Kermode, Frank (2004), *The age of Shakespeare*, Modern Library, Nueva York.
- Kish-goodling, Donna M. (1998), “Using *The Merchant of Venice* in teaching monetary economics”, *Journal of Economic Education*, Vol. 29, N° 4, pp. 330-339.
- Koelb, Clayton (1993), “The bonds of flesh and blood: having it both ways in *The Merchant of Venice*”, *Cardozo Studies in Law and Literature*, Vol. 5, N° 1, pp. 107-113.
- Kornstein, Daniel J. (1993), “Fie upon your law!”, *Cardozo Studies in Law and Literature*, Vol. 5, N° 1, pp. 35-56.
- Lerner, Laurence (2000), “Wilhelm S and Shylock”, en Alexander y Wells (2000), pp. 139-150.
- Lewalski, Barbara K. (1962), “Biblical allusion and allegory in ‘The Merchant of Venice’”, *Shakespeare Quarterly*, Vol. 13, N° 3, pp. 327-343.
- Luxon, Thomas H. (1999), “A second Daniel: the Jew and the ‘true Jew’ in *The Merchant of Venice*”, *Early Modern Literary Studies*, Vol. 4, N° 3, pp. 1-37.
- Mackay, Maxine (1964), “*The Merchant of Venice*: a reflection on the early conflict between courts of Law and courts of Equity”, *Shakespeare Quarterly*, Vol. 15, N° 4, pp.371-375.
- Mahon, John W. y Mahon, Ellen Macleod (eds.) (2002), *The Merchant of Venice. New Critical Essays*, Routledge, Nueva York y Londres, Routledge, 2002.
- Martínez pastor, Eugenio (1999), *La Ley y el Derecho en el ‘Mercader de Venecia’*”, Agua, Cartagena.
- Marx, Karl (1975), *El Capital*, Libro Primero, Madrid, Siglo XXI.
- Masciandaro, Donato (2001), “In offense of usury laws: microfoundations of illegal credit contracts”, *European Journal of Law and Economics*, Vol. 12, N° 3, pp. 193-215.
- Mccloskey, D. (1992), “Reading the Economy”, *Humane Studies Review*, Vol. 7, N° 2.
- Merchant, W. Moelwyn (1995), “Introduction”, en Shakespeare (1995).
- Montayne, James A. (2000), “Values, Virtues, and the New American Testament”, *The Independent Review*, Vol. IV., N° 4, pp. 577-601.

- Nathan, Norman (1950), "Shylock, Jacob and God's judgement", *Shakespeare Quarterly*, Vol. 1, N° 4, pp. 255-259.
- Nelson, Benjamin N. (1947), "Religion: the usurer and the merchant prince: Italian businessmen and the Ecclesiastical Law of Restitution, 1100-1550", *Journal of Economic History*, Vol. 7, Suplemento, pp. 104-122.
- Ojima, Fumita (2004), "Money in Shakespeare", Faculty of Business Administration, Tokyo University, en http://www.mng.toyo.ac.jp/publication/keieironshu/g200411/07_ojima.pdf.
- Oldrieve, Susan (1993), "Marginalized voices in *The Merchant of Venice*", *Cardozo Studies in Law and Literature*, Vol. 5, N° 1, pp. 87-105.
- Parten, Anne (1982), "Re-establishing sexual order: the ring episode in *The Merchant of Venice*", *Women's Studies*, Vol. 9, pp. 145-155.
- Pollock, Frederick (1914), "A note on *Shylock v. Antonio*", *Law Quarterly Review*, Vol. 30, N° 98, pp- 175-178.
- Popkin, Richard H. (1989), "A Jewish merchant of Venice", *Shakespeare Quarterly*, Vol. 40, N° 3, pp. 329-331.
- Posner, Richard A. (1988), *Law and Literature*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Posner, Richard A. (1998), "Against ethical criticism: Part Two", *Philosophy and Literature*, Vol. 22, N° 2, pp. 394-412.
- Rodríguez Braun, Carlos (2005), "Shylock y el mercader, Hamlet y la calavera", *ABC*, 22 diciembre 2005.
- Roover, Raymond de (1946), "The Medici Bank financial and commercial operations", *Journal of Economic History*, Vol. 6, N° 2, pp. 24-52.
- Saxe, David B. (1993), "Shylock, Portia and a case of literary oppression", *Cardozo Studies in Law and Literature*, Vol. 5, N° 1, pp. 115-123.
- Scott, William O. (2004), "Conditional bonds, forfeitures, and vows in *The Merchant of Venice*", *English Literary Renaissance*, Vol. 34, N° 3, pp. 286-305.
- Shakespeare, William (1995), *The Merchant of Venice*, W. Moelwyn Merchant (ed.), Penguin, Londres.
- Shakespeare, William (2000), *El Mercader de Venecia*, traducción y edición de Ángel-Luis Pujante, Espasa, Madrid.
- Shapiro, James (2000), "Shakespur and the Jewbill", en Alexander y Wells (2000), pp. 124-138.
- Shell, Marc (1978), *The economy of literature*, The Johns Hopkins University Press.

- Shell, Marc (1989), *Money, language, and thought. Literary and philosophical economies from the medieval to the modern era*, University of California Press [trad. cast. FCE].
- Smith, Adam (1982), *The Theory of Moral Sentiments*, D. D. Raphael y A. L. Macfie (eds.), Liberty Classics, Indianapolis [trad. cast. Alianza].
- Spinosa, Charles (1993), "Shylock and debt and contract in *The Merchant of Venice*", *Cardozo Studies in Law and Literature*, Vol. 5, N° 1, pp. 65-85.
- Stirling, Grant (1997), "Shakespeare and anti-semitism: the question of Shylock", en www.geocities.com/Athens/Acropolis/7221.
- Szatek, Karoline (2002), "*The Merchant of Venice* and the Politics of Commerce", en Mahon y Mahon (2002), pp. 325-52.
- Turner, Frederick (1997), "The Merchant of Avon", *Reason*, March.
- Turner, Frederick (1999), *Shakespeare's twenty-first century economics: The morality of love and money*, Nueva York, Oxford University Press.
- Waswo, Richard (1996), "Shakespeare and the formation of the modern economy", *Surfaces*, Vol. VI, N° 217, pp. 5-32.
- Watts, Michael (ed.) (2003), *The Literary Book of Economics*, ISI Books, Wilmington, Delaware.
- Weisberg, Richard H. (1998), "Antonio legalistic cruelty: interdisciplinarity and *The Merchant of Venice*", *College Literature*, Vol. 25, N° 1.
- White, Edward J. (1913, 2002), *Commentaries on the Law in Shakespeare*, University Press of the Pacific, Honolulu.

THE CONSERVATIVE DISSIDENT: THE EVOLUTION OF ALEXANDER SOLZHENITSYN'S POLITICAL VIEWS

*Anton Fedyashin and Anita Kondoyanidi**

On December 14, 2008, in the Manezh building just outside the Kremlin, an exhibit dedicated to Alexander Solzhenitsyn's life was hosting its last visitors. The writer's widow Natalia led one of her grandsons around and narrated for him the films and photographs of his famous grandfather. Usually latecomers flock to exhibits the day before they close, but the Manezh was eerily empty that Sunday, demonstrating what a controversial legacy Solzhenitsyn had left in his own country. Having fought against the Soviet regime, he returned to Russia in 1994, but his views soon made him unpopular with his own countrymen. Socrates once described himself as the "gadfly" of Athens because he questioned popularly-held assumptions relentlessly in pursuit of a higher wisdom. While Solzhenitsyn avoided the ultimate fate of his ancient predecessor, his criticism of Soviet, Western, and post-Soviet Russian society also made him an outcast. His transcendence of the Cold War trope that pitted the "good" West against the "evil" East is perhaps the most provocative aspect of his thinking. Solzhenitsyn played the double role of a dissident in the Soviet Union and a critic of Western materialism, which made him equally unpopular with the Soviet government and the Western liberal media. The socio-economic experimentalism of Russia's post-Soviet governments appalled Solzhenitsyn, as did the rampant materialism that the new democratic culture cultivated in the 1990s.

* Anton Fedyashin holds a Ph.D. in Russian and European History (Georgetown University). He is an Assistant Professor at American University, DC. Email: fedyashin@yahoo.com
Anita Kondoyanidi holds a Ph.D. in Literature and Criticism (Indiana University of Pennsylvania). She is working on her second Ph.D. in Russian and European History (Georgetown University). Email: aak46@georgetown.edu

Solzhenitsyn's thinking coevolved with his moral conviction, which took place in seven overlapping stages, but originated in his family history that intertwined with the revolutions of 1917. The first stage witnessed Solzhenitsyn's confusion about his background and place in Soviet society as he struggled with his communist sympathies. His experiences during the Great Patriotic War formed the second stage of his evolution by undermining his commitment to Soviet ideology. His arrest became the last blow against youthful illusions. The camps and exile constituted the third stage that made him a staunch anti-Communist. His experiences convinced him of the value of individual freedom, but also ignited his spiritual search, which directed him away from individualism towards Christian humanism. The fourth stage witnessed the climax of his popularity in the Soviet Union as *One Day in the Life of Ivan Denisovich* became the symbol and high point of Khrushchev's thaw. The rollback of Khrushchev's de-Stalinization reforms introduced the fifth stage, during which state persecution forced Solzhenitsyn to oppose the Soviet authorities uncompromisingly and imparted to his works and conduct the aura of an unrelenting moral crusade. His exile from the Soviet Union (the sixth stage) witnessed the development of his definition of individuality in opposition to materialistic and legalistic individualism. He crystallized his opposition to all forms of ideology, communist as well as liberal, because of its neglect of the individual. Although his anti-communism made him a favorite with American and British conservatives, his definition of conservatism had no economic components, but emphasized instead personal spiritual development within the Christian tradition. He also developed a strong Russian patriotism abroad, which he opposed to Soviet communism. The final (seventh) stage closed out his life as he returned to Russia after the Soviet collapse and became an ardent critic of post-Soviet reforms as well as the lost voice of spiritual revival.

Although many Russians accused Solzhenitsyn of becoming an ideologist and a nationalist and believed that his ideas had lost their value after the collapse of the Soviet Union, a closer reading of his works demonstrates the shortsightedness of such judgments. To his last days, Solzhenitsyn remained a defender not only of democratic freedoms, but also of the obligations that

they entailed. He believed that no government could grant democracy from above, but that people had to earn self-government through spiritual improvement and personal effort. This uncompromising emphasis on individual responsibility –versus rights– made Solzhenitsyn’s views inaccessible to those who expected that Russia’s democratic transition would resemble a market transaction.

Stage One: Family Roots and Early Beliefs

The Bolshevik Revolution of 1917 shaped the fate of Solzhenitsyn’s family and laid the foundation for his outsider status from the beginning. This also formed the leitmotifs of his literary works, which are autobiographical. His father’s experiences formed the center of *Love the Revolution* and part of *The Red Wheel*. The poem *The Trail* is also about his parents, as is the autobiographical *The Little Grain*.

His father Isaac was an officer in the tsarist army, but died in June 1918 in a hunting accident six months before Alexander Solzhenitsyn was born on December 11, 1918. Isaac’s background as a Tsarist officer became a risk during the civil war, so his widow Taisia threw away all of his pictures, except for the student ones, and buried his medals. In 1927, Taisia enrolled Alexander in an elementary school in the southern Russian city of Rostov, but continued to take her son to church, for which his peers derided him. Her father fit the definition of a kulak and was arrested in 1930, which Alexander witnessed. Solzhenitsyn modeled Oleg Rozhdestvensky’s confusion in *The First Circle* on his own tangled loyalties. In the search for himself, he hatched the idea of writing a major work about the revolution (*The Red Wheel*) after he read Tolstoy’s *War and Peace* in 1936. The same year, he entered Rostov State University’s Department of Mathematics and Physics, joined the Communist Youth Organization, the Komsomol, and would remain a convinced Marxist until his arrest in February 1945.

As most of the Soviet youth in the 1930s, Solzhenitsyn came under the influence of romantic revolutionism, which glorified the Soviet experiment.

He arrived in Moscow to take the entrance exams to the Moscow Institute of Philosophy, Literature, and History on June 22, 1941 and heard Molotov's speech over the radio that day announcing the Nazi invasion of the Soviet Union. In *Love the Revolution*, Solzhenitsyn described through Gleb Nerzhin how happy the youth were about their chance to contribute to the revolutionary cause. Having missed the events of 1917 and the civil war, many Soviet students became eager to lay down their lives for the world revolution in 1941. The war would also allow the youth to wash away the shame of the 1930s –the searches, arrests, and interrogations– that had become routine and noticeable.

Stage Two: Disillusion and Arrest

Solzhenitsyn was drafted in October 1941 and brought with him a copy of Friedrich Engels to the front for which, however, he found neither time, nor application. By late 1943, his artillery battalion began to follow the Red Army as it pushed west. Military service exposed him to many social groups and ethnicities that made up the Soviet population and forced Solzhenitsyn to reconsider many of his prejudices as well as idealizations. He feverishly wrote down his impressions in copious notebooks. Of the thirty-two officers in his battalion, thirty were communists, except for a photographer and himself. By 1943, however, he no longer associated the Komsomol and the Party with Marx, Engels, and Lenin, but rather with the NKVD and SMERSH (counter-intelligence), members of which repeatedly asked him why he had not joined the Party during their regular visits to his battalion.

In 1943, Solzhenitsyn and his friend Koka Vitkevich struck up a correspondence reinforced by personal meetings in which they debated the “war after the war.” Ignoring the military censorship, they criticized the conduct of the war as well as Lenin and Stalin personally whose names they barely masked as “Vovka” (the diminutive of Vladimir) and “Pakhan” (a slang term for kingpin). By January 3, 1944, Vitkevich and Solzhenitsyn had articulated the “Resolution No. 1,” which would become the prosecution’s

main incriminating piece of evidence. The friends copied this document and carried it with them at all times. The resolution predicted that the war would only reinforce the competition between capitalism and socialism, which the Soviet state would attempt to win by mobilizing still greater sections of the population thereby precipitating a further decline in the standard of living. The state would monopolize historical narrative and explain the war from the perspective of its leaders' speeches and non-classified decrees. The party would force literature to articulate a cult of leadership and embrace "pseudo-patriotic rhetoric and political self-quiescence." The resolution therefore proposed to deal "a blow against the post-war reactionary ideological superstructure." The friends also made it their goal to identify sympathizers and create an organization of "active socialist builders." Indeed, both remained convinced communists who aimed to reverse the corruption of the revolutionary ideals (Saraskina, 2008:244). Moreover, they were not the only ones who anticipated the resumption of terror after the war. Dmitrii Shostakovich's similar fears manifested themselves in the tragic and solemn mood of his eighth (1943) and ninth (1945) symphonies despite the state's emphasis on "'optimistic' celebration rather than 'pessimistic' tragedy" (Wilson, 1994:174).

In March 1944, Solzhenitsyn sent Vitkevich a very long letter promising that seven people would support their "Resolution." The thick envelope caught the sensors' eye and SMERSH began to monitor the correspondence, while SMERSH officers began to interview Solzhenitsyn's fellow soldiers.

SMERSH arrested Solzhenitsyn on February 9, 1945 in East Prussia where his father had served during the Great War. Solzhenitsyn described his personal experiences in Lubianka –the central Soviet political prison– through Innokentii Volodin in *The First Circle*. Interrogations started in late February 1945 with the obligatory sleepless nights, bright lights, the box, and total isolation from other human beings. On the day of Stalin's general amnesty on July 7, 1945 –which did not extend to political criminals, although rapists, thieves, and deserters were set free– a Special Council sentenced Solzhenitsyn to eight years of labor camps and permanent exile for anti-Soviet agitation aggravated by an attempt to create an organization. From

this moment, as he admitted years later, his real education began as he joined thousands of other victims of the infamous “political” Article 58 of the Criminal Code.

As Joseph Pearce wrote, “Solzhenitsyn’s military career had begun as farce and ended in tragedy. Yet the tragic end was really only the beginning. It was the crucifixion preceding the resurrection, labour [sic] pains preceding birth. The arrest was the real beginning of the Passion Play of Solzhenitsyn’s life, in which the pride and selfishness of his former self were stripped away like unwanted garments” (Pearce, 1999:70).

Stage Three: Camps and Exile

Solzhenitsyn’s eight-year camp experience opened his eyes to the reality of the Soviet Union’s economic foundation, of which prison labor made up a third. As a prisoner, he constructed housing for employees of the Interior (MVD) and Security (MGB) ministries; worked in secret labs that translated trophy documents from German in the search for technological innovations; and worked on developing a secure telephone line, which NKVD chief Lavrentii Beria had ordered after the war. The conditions in the research facilities were relatively humane and success promised early release and employment in prominent research institutions. Solzhenitsyn’s work left him sufficient free time to start writing, but this calm would not last. His colleague and friend Lev Kopelev was ordered to identify the voice of a caller to the US embassy tipping the Americans off about a leak of nuclear development information from the US. Once Solzhenitsyn realized that his research became beneficial to the Soviet state, he refused to cooperate. In 1950, the authorities transferred him to Ekibastuz, a special camp in northern Kazakhstan, where in August of the previous year the Soviets had successfully tested their first atomic weapon. The camp contained five thousand prisoners whose purpose was to mine the rich coal reserves. Ekibastuz offered none of the amenities of the “research camps.” Paper was scarce and writing dangerous.

His experiences in Ekibastuz formed the basis of *One Day in the Life of Ivan Denisovich*. Solzhenitsyn's letters from Ekibastuz to his first wife Natalia Reshetovskaia demonstrated a changed man. He began soul-searching and the first religious overtones appeared in his correspondence, which he achieved by experiencing the total alienation that the camps enforced. He developed a motto: "Do not believe, do not fear, do not ask," which reflected the general principal of camp life for those who attempted to maintain their dignity. Along with Primo Levi's *Se questo è un uomo* (1957), Solzhenitsyn's *One Day* has become one of the best known descriptions of camp life with its basic worldview – defensive indifference – which mirrored Levi's description of *Häftlinge* wisdom as "not trying to understand" (Levi, 1996:116). This experience, however, taught him what it meant to love one's neighbor, in Christ's sense, and to share spiritual intimacy. "It was precisely in slavery," he wrote in *The Gulag Archipelago*, "that we first learned what true friendship was" (in Scammell, 1984:302).

Solzhenitsyn's term ended in February 1953 after which his exile from the European part of Russia began. He began to teach mathematics in a local school in southern Kazakhstan when in April 1956, two months after Nikita Khrushchev delivered his famous "Cult of Personality" speech at the Twentieth Party Congress, political exiles received an amnesty.

Stage Four: Khrushchev's Thaw and the Conservative Restoration

In 1956, Solzhenitsyn returned to European Russia having survived the camps, cancer, and exile. From this moment, he dedicated every minute of his time to writing. In the town of Riazan, Solzhenitsyn found a job as a teacher and a home with a garden where he began his underground work. He never allowed anyone to see him writing and cleared all papers off his table after working. Having learned his lesson in 1945, he never referred to his work in his correspondence except with the code phrase "rereading Dante," which signified work on *The First Circle*. Reunited with his wife, Solzhenitsyn avoided making friends and discouraged visits to his home. His self-imposed exile ensured his literary productivity.

Khrushchev's thaw initiated change in the Soviet literary world. At the Twenty-second Party Congress in 1961, Khrushchev mounted a new attack on Stalinism, while Alexander Tvardovsky, the new editor-in-chief of *Novyi mir* (*New World*), one of the most respected and popular literary journals, called for literature to contribute further to the de-Stalinization of society. Following the debates in the press, Solzhenitsyn wrote, "I couldn't remember when I had read anything as interesting as the speeches at the Twenty-second Congress" (Taubman, 2003:525). He submitted *One Day* to Tvardovsky and the manuscript eventually reached Khrushchev who circulated it among members of the Politburo. "I think that this is a life-affirming piece," Nikita Sergeevich said to Tvardovsky. "And it is written, I believe, from the Party's position" (Saraskina, 2008:494). The journal gave Solzhenitsyn the go-ahead to make corrections, which he did while listening to the news about the Cuban Missile Crisis.

On the day that the November 1962 issue of *Novyi mir* went out to subscribers and appeared in stores, it sold 100,000 copies. Cultural critic Sergei Volkov wrote, "I was eighteen then, and I remember the general shock caused by *One Day in the Life of Ivan Denisovich*, both because it had been published at all and for its enormous artistic power. Its first readers encountered narrative mastery, amazing in a literary debut: without melodrama or stress, with deliberate restraint it told the story of just 'one day,' and far from the worst, in the life of one of the millions of Soviet prisoners, the peasant Ivan Shukhov, depicted through his peasant perceptions, his colorful but natural language, which elicited associations with Tolstoy's prose. This publication created in the intelligentsia a sense of unprecedented euphoria, which lasted, alas, just over a week" (Volkov, 2008:205).

The story's appearance was a bittersweet victory, however, as it marked the climax of Khrushchev's thaw. *Matrena's Home* was the next in line for publication in *Novyi mir*. Lenfilm studios asked for the rights to Solzhenitsyn's short story *Krechetovka*. Someone from Novosti press agency (APN) called to ask his opinion about the Missile Crisis. Dmitri Shostakovich wrote to Solzhenitsyn that he was planning to write an opera based on *Matrena's Home*.

The thaw began to founder, however, with Khrushchev's visit to the Manezh art exhibit on December 1, 1962 at which he flew into a rage and

condemned expressionism. Fearing a further backlash, Solzhenitsyn agreed to publish part of *Krechetovka* in *Pravda* in December 1962 as a personal safety policy. The contradictions of Khrushchev's thaw were becoming apparent. For example, the new *History of the CPSU* volume did not recognize Stalinism as an aberration and in March 1963, Khrushchev sounded the retreat himself when he announced that the Party was beginning to cleanse itself of excessive liberalism. Soon thereafter, the Soviet press found *Matrena's Home* excessively pessimistic and uninspiring.

Still, in 1963 *One Day* was one of the nineteen nominations for the prestigious Lenin Prize. Made up of members of the Soviet intelligentsia, however, the Committee of judges voted against Solzhenitsyn in April 1964. Later in his life, he wrote that the vote was a rehearsal for the coup against Khrushchev. Indeed, *One Day* became the symbol of the thaw through which Leonid Brezhnev's supporters targeted Khrushchev himself. By the fall of 1964, rumors spread that Solzhenitsyn had served in the Gestapo, that his real name was Solzhenitzer, and that he was Jewish. When Khrushchev fell on October 14, 1964, Solzhenitsyn expected to follow. Some of his friends to whom he had entrusted manuscripts burned them, expecting police searches. Solzhenitsyn decided to lie low and began work on the *Gulag Archipelago*.

Brezhnev's regime began to roll back Khrushchev's de-Stalinization policies and arresting dissident writers, such as Yuri Daniel and Andrei Siniavsky. However, Solzhenitsyn remained untouched because, as Michael Scammell has argued, the former First Secretary had raised him to eminence and he "retained a vestigial respectability as the member of the 'loyal opposition'" deriving "the benefit of the doubt even in the face of overwhelming evidence of his political unreliability" (Scammell, 1995:xxv). However, in 1966 the KGB seized his manuscripts from two of his friends and began informing the Central Committee about the damage that Solzhenitsyn's works could do to the Soviet Union's reputation abroad. Openly joining the ranks of the opposition, Solzhenitsyn refused to meet with Jean-Paul Sartre who had lobbied for Mikhail Sholokhov to receive the Nobel Prize in Literature.

By March 1967, Solzhenitsyn had completed the main draft of the *Gulag Archipelago* for which he gathered 227 personal accounts of arrests, interrogations, and camp life. He also wrote a letter to the Fourth Congress of Soviet Writers wherein he criticized the use of terms such as “anti-Soviet” and “ideologically malignant” in reference to literary works and condemned the arbitrariness of the Soviet state’s involvement in the literary process. He called for the rehabilitation of Boris Pasternak, Sergei Yesenin, Anna Akhmatova, Mikhail Bulgakov, Marina Tsvetaeva, Osip Mandelstam, and others. He demanded the end of censorship and argued that socialist realism had lost touch with reality. He also accused the Union of Writers of failing to defend its members from state persecution. The plenary session never heard the letter, but *Le Monde* published it on May 31, 1967 and from then on, the Western press began to pay attention to Solzhenitsyn.

In 1969, the Union of Writers of the Russian Federation expelled Solzhenitsyn without a hearing, which forced him to write an angry and courageous rebuttal. “What would you do without ‘enemies?’” he addressed his former colleagues. “Your very survival would not be possible without them, since you have chosen for your barren atmosphere –hate, a genuine hate that yields nothing to racism.” Solzhenitsyn also reminded the Union members that their “first allegiance lies to the human race” whose dignity only the freedom of thought and speech can preserve. “Glasnost, forthright and total glasnost –this is the first condition of the health of any society, including our own,” he concluded anticipating Mikhail Gorbachev’s sentiments by almost thirty years (Solzhenitsyn, “Open Letter”, 2006:510-511). Without consulting his friends and supporters, he sent the letter out to multiple members of the Union, which enraged Tvardovsky because this act crossed the line between loyal opposition and personal rebellion, which *Novyi mir* had tried desperately to maintain.

Solzhenitsyn’s expulsion caused a storm of protest from the West. The French National Writers’ Committee released a statement signed by sixteen prominent writers including Louis Aragon, Michel Butor, and Jean-Paul Sartre. It called the expulsion a “monumental mistake which not only does harm to the Soviet Union but helps confirm the view of socialism as propagated

by its enemies.” A group of prominent Western intellectuals including Arthur Miller, Charles Bracelen Flood, Harrison Salisbury, John Updike, John Cheever, Truman Capote, Richard Wilbur, Jean-Paul Sartre, Carlos Fuentes, Yukio Mishima, Igor Stravinsky, Gunter Grass, Friedrich Dürrenmatt, Heinrich Böll, Kurt Vonnegut, and Mitchell Wilson sent a letter expressing their solidarity with Solzhenitsyn’s championing of fundamental rights that all civilized people shared (Pearce, 1999:189). The line in the sand had appeared.

Stage Five: Path to Exile

By 1970, Solzhenitsyn was firmly on the warpath. When in May 1970, the authorities placed historian Zhores Medvedev into a psychiatric ward, Solzhenitsyn wrote an angry letter in his defense, which he distributed to the public through friends. “The incarceration of mentally healthy people in insane asylums is a spiritual murder, a form of the gas chamber that is even crueler. . . . These crimes will never be forgotten, just like the gas chambers, and all those involved in them will be judged without statutes of limitation, for life and posthumously” (Saraskina, 2008:637). Meanwhile, the Nobel Committee outmaneuvered the Soviet government’s attempts to prevent Solzhenitsyn’s nomination by announcing it two weeks ahead of schedule on October 8, 1970. However, under the threat of losing his citizenship and never again seeing his beloved Natalia Svetlova who was carrying his child at the time, Solzhenitsyn refused to travel to accept the Nobel Prize because the Soviet government would refuse him reentry.

The publication of *August of 1914* abroad in 1971 became a *cause célèbre* not only because Solzhenitsyn avoided all reference to the Bolshevik Party, but also criticized the pre-revolutionary intelligentsia. The reaction split his contemporaries between the supporters of Russia’s revolutionary tradition that had evolved from Alexander Herzen and Vissarion Belinskii on the one side, and those who were shocked by Solzhenitsyn’s nationalism and wholesale condemnation of radicalism. The KGB placed him under surveillance referring to him by the codename “spider.” In August 1971, the agents tried to poison

Solzhenitsyn by injecting him with ricin –which is what the KGB used in the infamous “umbrella assassination” of Georgii Markov in 1978– but the attempt failed as his body overcame the poison. In the fall of 1971, the interior minister’s daughter warned Solzhenitsyn of plans to kill him in a car accident at which point he drafted a will, which he gave to his friend Heinrich Böll who took it with him to West Germany. The will pledged profits from Solzhenitsyn’s foreign publications to help families of political prisoners, establish the “Russian Thought” literary prize, reconstruct the Solovki Monastery cathedral, publish Russian memoirs, and establish monuments to the victims of political prisons and labor camps. “This was more than a will,” Solzhenitsyn wrote, “it was an important step in the future struggle, a priceless fortification of my defense” (Saraskina, 2008:664).

By the early 1970s, the persecution reinforced and crystallized Solzhenitsyn’s uncompromising determination to fight the Soviet regime on his own terms. As David Remnick noted, he “viewed his writing life as a war waged against tyranny, and he viewed himself, he always said, as a soldier” (Remnick, 2006:211). This contributed to a form of intransigence that impressed and shocked some of his interlocutors. In 1972, two American journalists, Hedrick Smith and Robert Kaiser, met with Solzhenitsyn for an interview. Although the warm reception pleasantly surprised Smith, Solzhenitsyn’s prepared statement in the form of an interview –he composed the questions and the answers to them– shocked both journalists. “It was a reflection of the myopia of Soviet dissidents,” wrote Smith, “who were as ignorant of the ways of the West and as unprepared for the untidiness of democracy and the awkward probing questions of the Western press as Soviet authorities themselves”. Furthermore, Solzhenitsyn insisted on the interview appearing in full, although he understood that it would encourage a strong Soviet reaction. “The crucible of the camps,” wrote Smith, “had given him not only immense moral courage and authority as a writer but had forged, diamond-hard, the single-mindedness of an autocrat”. Kaiser whispered to Smith: “He thinks the world is hanging on his every word.” The men spent the next two hours wrangling over the language of Solzhenitsyn’s statement instead of conducting an actual interview –Solzhenitsyn refused editorial

excisions and any changes to the original wording (Smith,1976:562-566).

In 1972, Solzhenitsyn's Nobel Prize acceptance speech leaked to the press, although he would not read it until 1974 after his forced exile. In the speech, Solzhenitsyn began to criticize the proclivity towards materialism in the West. Echoing Jean-Jacques Rousseau, he called the West's docile response to the 1972 tragedy in Munich a "malady of the will of an affluent people" that made material well-being "the principal goal in life" (...) "Courage and victory," Solzhenitsyn reminded his audience, "come to us only when we are resolved to make sacrifices". Meanwhile, the "blockage of information flow" between knowledge and sympathy has empowered rationality to trump the moral rights of nations under illegitimate governments. No writer has an excuse for ignoring this state of affairs for he is "an accomplice to all the evil committed in his country or by his people." Art's moral obligation was "to defeat the lie" through uncovering the truth relentlessly ("Nobel Lecture", 2006:519-526).

In this speech, Solzhenitsyn articulated clearly for the first time the connections between individual responsibility and national character. Disagreeing with "universalist" philosophies and defending Russia's historical traditions, he laid the foundation for his profound disagreement with the famous Soviet dissident Andrei Sakharov who believed that Russia could only overcome its historically determined tendency towards autocratic government by embracing Western values wholesale. When the speech became public knowledge, the Soviet government expressed alarm over Solzhenitsyn's overt criticism of state-sponsored literature. With its emphasis on personal responsibility and national character, the speech became the first landmark in Solzhenitsyn's reevaluation of western cultural trends.

In 1972, a Soviet court granted Solzhenitsyn a divorce from Reshetovskaia and the next spring, he married Svetlova, but Moscow authorities refused to grant him the right to reside in the capital with his family. Meanwhile, the state blacklisted his friends Mstislav Rostropovich and Galina Vishnevskaja who had given him sanctuary at their *dacha*. When in September 1973, the Solzhenitsyn scandal appeared in newspapers across the globe and began to generate negative press, KGB Chief Yuri Andropov informed the Politburo

that it had to make a decision whether to place Solzhenitsyn on trial or instruct the Soviet ambassadors in Paris, London, Rome, and Stockholm to ask those countries to provide asylum for him.

After the divorce, Solzhenitsyn met Reshetovskaia in Moscow and when she tried to make peace between him and the authorities, he realized that the state was using her against him. His suspicions proved correct. Within months, the Soviet news agency APN was disclosing a different narrative of his life. The story of a lover and a forsaken wife threw a shadow across Solzhenitsyn's image as a crusader for moral truth and justice. APN edited, promoted, and assisted in publishing Reshetovskaia's memoirs, which appeared in France, England, the US, Italy, and other countries (Reshetovskaia, 2004:67-68).

In December 1973, the YMCA Press in Paris published the first volume of the *Gulag Archipelago* in Russian. The book aimed to convince readers that communism deserved the same universal opprobrium as Nazism. Moreover, Solzhenitsyn argued that it was Lenin, not Stalin, who established the first labor camps and began to exterminate people and that Stalinism became a logical development of the Bolshevik revolution. For Solzhenitsyn, as well-known American Sovietologist Adam Ulam wrote, "the source and prime cause of political repression lies in the excessive and unnatural politicization of the life of a nation: once we overlook or minimize the sufferings of a human being because he happens to be a reactionary priest or a rich peasant, we prepare the way for the persecution of 'political deviationists,' then of the 'people's enemies' then of the people as a whole" (Ulam, 1976:316). Solzhenitsyn could not have articulated a severer accusation of the Soviet system than his meticulously researched book.

In Europe, and especially in France, the publication of the *Archipelago* (followed by the exile) changed the intellectual landscape. Many former Marxist thinkers such as André Glucksmann and Bernard-Henri Levy became strongly anti-Communist. François Furet reportedly said that the French Revolution ended with the publication of the *Archipelago*. American intellectuals did not undergo such a drastic change because fewer of them lived under the spell of Communism. Nevertheless, the American leftist

intelligentsia was not convinced of the accuracy of all that Solzhenitsyn had reported. For example, Susan Sontag only began to believe in Solzhenitsyn's accuracy after Joseph Brodsky persuaded her in January of 1976 (Remnick, 2006:171).

By 1974, Brezhnev had sided with the Politburo members who argued for exiling Solzhenitsyn to Verkhoiansk in north-central Siberia. Soviet Premier Alexei Kosygin argued that “no foreign journalist will stick his nose into such cold” (Saraskina, 2008:689). However, in February, German Chancellor Willy Brandt mentioned in a speech that he was ready to offer West Germany as a haven for Solzhenitsyn and Andropov quickly dispatched an agent to conduct unofficial negotiations. On February 12, 1974, the police arrested Solzhenitsyn and escorted him to Lefortovo Prison where the authorities accused him of betraying his country, which carried a death sentence. On the same day, Solzhenitsyn released a short essay entitled “Live Not by Lies!” through the *samizdat*—an informal network of privately copied banned works. The letter urged Soviet citizens to take a personal stand against the regime: “Never knowingly support lies!” (Solzhenitsyn, 2006:558). Solzhenitsyn was kept in prison overnight before being informed of the state's decision to expel him. On February 13, KGB operatives escorted him onto an airplane and accompanied him to Frankfurt where they released him alone onto the tarmac. His exile had begun.

Stage Six: Exile in the West

Members of the Western media flocked to Heinrich Böll's house to interview the most famous Soviet exile. The journalists were justified in expecting Solzhenitsyn to provide them with sensational details given that so many of them had risked their posts by interviewing him and smuggling out materials, but the love affair failed from the very beginning. “I spoke enough while I was in the Soviet Union. Now I will be silent,” he explained himself (Saraskina, 2008:702). The media attention repelled him and he became afraid that his literary productivity would suffer from public exposure. In Zurich, he muttered

into one of the microphones undiplomatically: “You are worse than the KGB operatives” (Saraskina, 2008:705).

Solzhenitsyn’s thinking about Russia took a new step with the appearance of his essay “Repentance and Self-Limitation in the Life of Nations,” part of a collection of pieces by different writers entitled *From Under the Rubble* (1974). He defined the nation not as an “ephemeral fruit of social formations,” but as “a complex, vivid, unrepeatable organism not invented by man” that has “a full spiritual life”. The object of the essay was to demonstrate that nations have consciences and that national repentance is a necessary cathartic act that all healthy societies must undertake. Russia was no exception, of course, but the difference was that Russians had committed massive crimes “in our own country, not abroad, not to *others*, but at home to our own people, to ourselves” (Solzhenitsyn, “Repentance”, 2006:531-537). To the end of his life, Solzhenitsyn maintained that Russians at all levels should repent “for the lies and crimes of the communist period in which every inhabitant played some part” (Mahoney, 2001:10).

The ultimate goal of national repentance was to clear the ground for a new process of self-limitation, which Solzhenitsyn expected all nations to practice on the international stage. He juxtaposed the Western ideal of unlimited freedom to the Christian one, which he defined as follows: “Freedom is *self-restriction!* Restriction of the self for the sake of others!” (Solzhenitsyn, “Repentance”, 2006:551). His emphasis on inward over outward national development echoed the inclusive and tolerant liberal nationalism of the post-Napoleonic era. Preferring individuality to individualism, he blended nationalism with Christian morality that assured its introspective and penitent nature.

Based in Zurich for the time being, Solzhenitsyn began to search for a place to settle. He considered the coast of Norway, but decided that it was too close to the Soviet Union, which could easily target him in case a war broke out. In 1975, Natalia Dmitrievna joined him abroad with their family. US Senator Jesse Helms proposed making Solzhenitsyn an honorary citizen, which the Senate approved unanimously in March 1975 –an honor extended only to Lafayette and Churchill until then. This offer opened the way to the

United States where he ended up living for eighteen years, but it did not mollify Solzhenitsyn's criticism of Western civilization.

As Solzhenitsyn began to speak out on the subject, the chasm between Western expectations and his own worldview became apparent. In an interview for British radio, he criticized the Brits' apathy towards their own liberties, although he claimed that he was not a critic of the West, but of its weakness (Conquest, 1985:19). In Paris, he reiterated these concerns, "It is not your liberty I am criticizing, but the way you surrender that liberty step by step" (in Conquest, 1985:19). In a speech he gave to Italian journalists, he argued that the problem with the world was not its division into two camps, but the profound materialism that characterized both of them. He also spoke critically of the famous Soviet dissident Andrei Sakharov whose Westernism, Solzhenitsyn believed, threatened Russia's cultural and spiritual traditions.

He described his exile from Russia as "spiritual castration." His *Letter to the Supreme Leaders* (1974) articulated clearly his patriotism, although he remained opposed to the Soviet regime. "Like Leo Tolstoy, he spoke with the voice of a mystical apostle of Holy Russia, a religious fundamentalist, a back-to-the-unspoilt-village Russian patriot," wrote Smith, who met Solzhenitsyn again in Zurich (Smith, 1976:567-572). Solzhenitsyn accused the West of an obsession with technology and exposed its evil influences on Russia, none more so than Marxism. He referred to the US as a "democracy run riot" without a moral center. Russia would do better to shed its Eastern European Empire as well as its non-Russian Soviet republics, he argued, and turn inward to develop its historical core. "Let it remain authoritarian," Solzhenitsyn argued in his letter, "as long as Marxism was scrapped as the state creed and Orthodox Christianity became the moral foundation of a new order" (Smith, 1976: 567-572). The arguments mirrored those of the Slavophiles during the nineteenth century, who rejected the blind imitation and puerile adulation of the West and urged the Russian Tsars to focus on the Orthodox peasant culture as a source of national identity. Solzhenitsyn's rural romanticism was also in tune with a rising trend in the Soviet Union in the 1970s. Authors such as Fyodor Abramov, Vasiliï Belov, and Viktor Astafiev and filmmaker Vasiliï Shukshin also praised the rural life and subtly

criticized the state's interference in the village as well as the disastrous legacy of collectivization. Editor of *Inostrannaia literatura* (*Foreign Literature*) magazine and former Soviet representative to the UN Nikolai Fedorenko complained in his articles about the importation of foreign words, such as *eskalatsiia*, *kheppening*, *isteblishment*, among others, into the Russian language (Smith, 1976:567-572).

Solzhenitsyn's close friends among the émigré community Father Alexander Schmemann and Nikita Struve noted that his public statements were becoming increasingly ideological, doctrinaire, and preachy. While accompanying Solzhenitsyn through Ontario, Canada, as he searched for a place to settle in 1975, Schmemann noticed that Solzhenitsyn the writer was at odds with Solzhenitsyn the public figure. His ideal of Russia rested on the Christian tradition and the love of nature, which he opposed to the twin danger of Marxism and the intelligentsia. Solzhenitsyn's nationalism began to show signs of "self-isolation" and "self-suffocation," according to Schmemann (Saraskina, 2008:720). Even Solzhenitsyn's writing style reflected his ideological position. He consciously avoided foreign words that entered the Russian language over the centuries, which made his language archaic and often difficult to read.

In 1975, Solzhenitsyn gave a speech to the members of the American Labor Unions at the Hilton Hotel in Washington DC, in which he criticized Presidents Herbert Hoover and Franklin Delano Roosevelt for cooperating with the USSR. He also condemned Gerald Ford's and Richard Nixon's appeasement of the Soviet government and asked the US to become more actively involved in Soviet affairs to help the "Soviet people who had been abandoned to their fate." In his report on the American reaction to this speech, Andropov wrote that the audience was shocked at what it perceived were Solzhenitsyn's attempts to provoke a war between the superpowers. People questioned his sanity and called him a fanatic. Andropov argued that Solzhenitsyn's "immoderate ambitions, arch-reactionary views, [and] elementary political ignorance" alienated both Western political leaders and the educated elite (Saraskina, 2008:723). He was right about this. As Volkov wrote, "The real reason for American wariness of Solzhenitsyn was that they did not see any real alternative to negotiating with

the Soviet Union, while the writer denounced such dealings as useless and even harmful. In the eyes of Western pragmatists, Solzhenitsyn was acting beyond his area of competence” (Volkov, 2008:283).

After Solzhenitsyn’s autobiographical *The Oak and the Calf* appeared in 1975, Schmemmann wrote that the book was impressive and at the same time alarming due to the power of its convictions. “The constant calculation, tactics, the presence of a cold and cruel mind” reminded Schmemmann of “Bolshevism turned inside out.” The author’s intransigence resembled that of the revolutionaries themselves. Was this sort of inverted Leninism, Schmemmann wondered, the only thing capable of “killing Lenin?” (Saraskina, 2008:725). Reflecting on his personal experience in an interview that he gave to the French *Le Point*, Solzhenitsyn argued that a man’s first encounter with communism “always” ended in the ideology’s victory, but the second “inoculated” the mind against it for life. Nevertheless, Solzhenitsyn drew a clear line between the communist government and Russia’s historical traditions and, by 1976, began to accuse the West of confusing Russia with the Soviet Union (Saraskina, 2008:728).

Solzhenitsyn’s commencement speech at Harvard University in 1978, the centerpiece of his theosophical worldview, became a milestone in his standoff with the American intellectual elite. Irina Ilovaiskaia-Alberti who translated the speech into English begged Solzhenitsyn to temper his language and said to Natalia in tears, “They will not forgive him for this.” On June 8, Solzhenitsyn read the speech before twenty thousand people. He opened by questioning the belief that all cultures should converge towards the Western ideal of a “pluralistic democracy,” which was “a fruit of Western incomprehension of the essence of other worlds, a result of mistakenly measuring them all with a Western yardstick.” Simultaneously, Solzhenitsyn argued, the Western democracies were experiencing a “decline in courage” as technical and social progress produced welfare states that offered their citizens every form of material comfort (“Harvard Address”, 2006:563-565). Indeed, Solzhenitsyn echoed José Ortega y Gasset who bemoaned “the radical demoralization of mankind” brought on by advances in material comfort (Ortega y Gasset, 1993:125).

Moreover, Solzhenitsyn criticized the West's legalistic approach to human action that neither cultivated "self-restraint", nor called for "sacrifice and selfless risk." "Everybody strives toward further expansion to the extreme limit of the legal frames," he argued. A former prisoner of the Soviet camps, Solzhenitsyn condemned societies without objective legal scales, but also argued that societies that live by nothing but such principles also prevent man from taking "advantage of the full range of human possibilities." Solzhenitsyn also argued that the defense of individual rights in the West had reached such an extreme level that it threatened society as a whole. "It is time, in the West," he said, "to defend not so much human rights as human obligations." Uncontrolled freedom encouraged licentiousness manifesting itself in the prevalence of "pornography, crime, and horror" in popular culture. "Life organized legalistically has thus shown its inability to defend itself against the corrosion of evil," Solzhenitsyn suggested.

Coming from a country where the state controlled the press, Solzhenitsyn nevertheless criticized the Western media for its self-imposed conformity to "accepted patterns of judgment" and "common corporate interests," the sum effect of which was "not competition but unification." This produced "strong mass prejudices" and a form of "blindness" that Solzhenitsyn considered "perilous in our dynamic era." Having criticized the West, however, Solzhenitsyn made it clear that socialism was by no means a cure for this state of affairs leading as it did "to a total destruction of the human spirit and to a leveling of mankind into death" (Solzhenitsyn, 2006:566-569). Indeed, few people were more competent to judge the Soviet system than the speaker. The famous Czechoslovak dissident Václav Havel wrote of his own country, "Order has been established. At the price of a paralysis of the spirit, a deadening of the heart, and devastation of life" (Havel, 1991:62).

However, in the Harvard Address Solzhenitsyn made clear that the Western model of development was not appropriate for Russia, whose society had undergone "a spiritual development of such intensity that the Western system in its present state of spiritual exhaustion does not look attractive" (2006:570-575). Western consumerism was already losing in the physical and spiritual battle against "the forces of Evil." The American withdrawal from Vietnam,

for example, showed that the American intelligentsia had “lost its nerve” and become an accomplice of bloody Asian regimes. Western democracies had shielded themselves with allies more powerful than themselves in the twentieth century: the USSR against Hitler and China against the USSR by the 1970s. This, Solzhenitsyn predicted, would eventually undermine the West itself. With the loss of willpower, the Western democracies could offer the world nothing but “concessions, attempts to gain time, and betrayal.”

At the root of this malady lay “rationalistic humanism or humanistic autonomy” that produced a suicidal form of “anthropocentricity.” By championing this ideology, the Renaissance had ignored the intrinsic evil in man while simultaneously making him the universal point of reference. Even the American Founding Fathers’ moral assumptions disappeared under the pressure of state secularism, producing materialist legalism, Solzhenitsyn argued. The twentieth century’s technological achievements did not redeem its “moral poverty.” The next great disaster was already upon humanity, Solzhenitsyn maintained, in the form of “autonomous, irreligious humanistic consciousness.” The goal that humanity now had before it was an upward ascent, Solzhenitsyn concluded, to “a new height of vision, to a new level of life, where our physical nature will not be cursed, as in the Middle Ages, but even more importantly, our spiritual being will not be trampled upon, as in the Modern Era” (2006:570-575).

Expecting to hear praise for the United States, which granted him asylum and the opportunity to express himself freely, the audience was shocked. In the words of Ulam, the mainstream American press and the liberal establishment targeted Solzhenitsyn “as a reactionary whose praiseworthy struggle against communist oppression was not matched by an understanding and attachment to the democratic principles of the twentieth century” (Ulam, 1976:178). It did not help that Solzhenitsyn also considered Western pop-culture manure, unlike Havel, for example, who reveled in it and welcomed its penetration of the Iron Curtain. Several days after the Harvard Address, First Lady Rosalind Carter spoke at the National Press Club in Washington DC challenging Solzhenitsyn’s argument that America was experiencing a spiritual decline (Saraskina, 2008:179).

Solzhenitsyn gained an unusual ally, however, among the conservative press, which embraced his speech and compared him to Isaiah, Jeremiah, and Savonarola. Conservative American columnist George F. Will of the *Washington Post* argued that Solzhenitsyn's ideas were in a venerable tradition of Western conservative philosophy, which included Cicero, Edmund Burke, and G. W. F. Hegel. He argued that "compared to the long and broad intellectual tradition in which Solzhenitsyn's views are rooted, the tradition of modernity or liberalism is short and thin" (in Mahoney, 2001:19). According to Solzhenitsyn biographer David Mahoney, the liberals had overreacted since the speech contained "not a single criticism of the idea of republican self-government or democratic political institutions. Nevertheless, his critics nearly uniformly confused his criticism of modern or 'anthropocentric' humanism with a criticism of political democracy" (Mahoney, 2001:20). The mood of the US administration changed when Ronald Reagan became president in 1981. By the spring of next year, he was quoting copiously from Solzhenitsyn's address. Solzhenitsyn even received an invitation to the White House, but when he found out that he would be one of several dissidents having breakfast with the President, he turned it down, arguing in his letter to Reagan that he was neither "an émigré politician, nor a dissident." The press reacted by calling him a "radical Russian nationalist." In his response, he referred to himself as a patriot and accused both the Soviet and American governments of "Russophobia". Solzhenitsyn was making enemies on all sides - the "third wave" of Soviet immigrants, i.e. the dissidents, felt slighted by someone they considered one of their own (Saraskina, 2008:760). As Volkov wrote, "The Western press began referring to Solzhenitsyn as an outsider, an old-fashioned moralist, anti-Semite, monarchist, and religious fanatic, and even compared him to the Ayatollah Khomeini. (Many of these arguments came from recent immigrants from Russia.)" (Volkov, 2008:284).

In 1983, Solzhenitsyn received the Templeton Prize for Progress in Religion (his predecessor in 1982 was the American preacher Billy Graham). He collected it in London in May and gave a speech reiterating his belief that evil existed because "Men have forgotten God." "Faced with cannibalism," he maintained, "our godless age has discovered the perfect anesthetic—trade!

Such is the pathetic pinnacle of contemporary wisdom” (“Templeton Lecture”, 2006:577-584). Militant atheism, which acted as “the central pivot” of Bolshevik ideology, had led not only to the destruction of national consciousness and mass murder, but also to ecologically disastrous policies. Nevertheless, in the process of suffering under the Soviet yoke, the Russian people has “attained great acuteness and profundity” in its awareness of God from which the West could profit. While in the Soviet Union God and art became victims of state ideology, in the West “the destructive spirit of secularism” undermined both from below. Solzhenitsyn complained that the Christian churches have failed to “present a common front against atheism” while paying undue attention to the success of “revolutionary movements in the Third World” instead of condemning open persecution in the USSR. The responsibility for the world, however, lay ultimately with each individual whose goal should be to redirect his “consciousness, in repentance, to the Creator of all.” This was the only way out of modernity’s crisis of faith, Solzhenitsyn concluded, for “the combined vision of all the thinkers of the Enlightenment amounts to nothing” (“Templeton Lecture”, 2006:577-584).

The speech ingratiated him further with British conservatives and he met for an hour with Prime Minister Margaret Thatcher whom he respected greatly. Solzhenitsyn’s love affair with conservatives, however, did not impede his Russian patriotism. In 1983, he refused to show up for the appointed naturalization ceremony in Vermont, which demanded from him a pledge of allegiance to the US. Natalia, however, took the oath in order to facilitate travel to Europe, which was necessary for their philanthropic and business affairs.

Solzhenitsyn was suspicious of Mikhail Gorbachev’s initial policy of “acceleration,” which attempted to resuscitate Soviet socialism in 1985. Solzhenitsyn always promised that he would only return to Russia in the wake of his books and he remained true to his words. When a telegram from *Novyi mir* informed him that the journal was preparing *Cancer Ward* for publication, he insisted that only the appearance in print of the *Gulag Archipelago* would convince him that Gorbachev’s glasnost and perestroika were more than empty promises. Solzhenitsyn believed that Gorbachev had

started the reforms in order to consolidate control over the country and that these same reforms would sweep him and his colleagues out of power. He was correct. “If I am to return to Soviet printing,” he wrote, “it will only be with the red-hot iron of the *Archipelago*” (Saraskina, 2008:791). The first part of the book finally appeared in *Novyi mir* in August 1989. Solzhenitsyn gave Gorbachev no credit for the collapse of the Soviet Union, however. He told Remnick, “The Cold War was essentially won by Ronald Reagan when he embarked on the Star Wars program and the Soviet Union understood that it could not take this next step. Ending the Cold War had nothing to do with Gorbachev’s generosity. He was compelled to end it. He had no choice but to disarm” (Remnick, 2006:179).

Although Solzhenitsyn welcomed the break-up of the Soviet Union, he had misgivings about its consequences. He believed that Boris Yeltsin's first concern should have been to ban the Communist Party, which he failed to do thereby precipitating the violent clash with the Parliament in October 1993. More importantly, however, Solzhenitsyn urged Yeltsin to deal with Russia’s border issues and the twenty-five million Russian expatriates. “But he did not do this,” Solzhenitsyn complained in an interview. “He simply said, ‘I accept all the borders,’ and let it go at that. It was Lenin who established these false borders –borders that did not correspond to the ethnic borders. They were set up in ways to undermine the central Russian nation –as conscious punishment. The Donetsk and Lugansk regions supported the Cossacks in their fight with the Bolsheviks, and so Lenin cut those regions off from the Don as punishment. Southern Siberia rose up massively against the Bolsheviks, so he gave the region to Kazakhstan” (Remnick, 2006:180). Now - Solzhenitsyn continued - the new Ukrainian and Kazakh governments were pursuing nationalistic policies by banning the Russian language and closing down Russian schools.

Yeltsin failed to heed Solzhenitsyn’s advice, but he ordered the Procurator’s Office to annul the Soviet case against Solzhenitsyn, which eliminated the legal obstacle for his return. The unraveling of the Soviet Union and its effects on Russia pitted the dissident against the Russian patriot in Solzhenitsyn and the latter prevailed. He noted in his diary in November 1991, “Three

times of trouble have come together before my eyes: the Time of troubles of the seventeenth century; the time of Troubles of 1917, which reached the bottom; and the Third Time of Troubles of today.” He compared the collapse of 1991 to February of 1917 when the “democrats” did not know what to do with the power they wielded. The crucial difference, however, was that the Russian people faced the previous two crises in reasonably good national health, whereas in 1991, the population was “hungry, sick, desperate, and completely lost.” Solzhenitsyn called the chaos that engulfed Russia in 1992 “a gigantic historical catastrophe” (Saraskina, 2008:805-806). Counter to the economic vector of reforms that the Yeltsin government was planning at this stage, Solzhenitsyn urged the Russians to place morality above economic concerns.

In 1993, Solzhenitsyn prepared an acceptance speech for the National Arts Club Medal of Honor, in which he developed further the ideas he had expressed in his *Nobel Lecture*. By now, these ideas had direct bearing on the situation in post-Soviet Russia as Yeltsin’s government was aggressively pressing ahead with Western-inspired socio-economic reforms that Solzhenitsyn believed were incompatible with Russia’s historical traditions. The 1993 speech criticized the “raucous, impatient ‘avant-gardism’” of the twentieth century that had substituted “the empty pursuit of novel forms” for art’s profound moral and social crusade. In the Soviet Union, this feverish pursuit of novelty evolved into empty futurism, which then yielded to “the loathsome ceremonial forms” of socialist realism. Coming out of seventy years of Soviet rule, the young writers of the 1990s, however, chose to follow “the more accessible path of pessimistic relativism.” As a result, the Russian classics fell from favor, while denigrating the past became synonymous with progress in post-Soviet Russia. Post-modernism and the interpretation of the world as text, which the Russians imported from the West, resulted in solipsistic introspection –hence the title of Solzhenitsyn’s speech *Playing Upon the Strings of Emptiness*. Art had lost its moral precepts. “How clamorous it all is,” Solzhenitsyn wrote, “but also –how helpless” (“Playing”, 2006:585-590). He may as well have been speaking of the socio-economic experimentation of the early 1990s.

Solzhenitsyn delayed his return to Russia because it would interfere with the completion of what he considered his crowning achievement, *The Red Wheel*, to which he had dedicated twenty years of his life. In this monumental work of 5,000 pages, which examined the causes of the revolutions of 1917, Solzhenitsyn argued that the Bolshevik revolution unleashed man's worst instincts of primordial barbarism as well as envy, greed, and hatred. Instead of fulfilling its promises to the people, it destroyed its best representatives and benefited only a few shameless opportunists, while causing the long-term deterioration of Russia. He told Remnick, "I would not wish a 'great revolution' upon any nation. Only the arrival of Thermidor prevented the eighteenth-century revolution from destroying France. But the revolution in Russia was not restrained by any Thermidor as it drove our people on the straight path to a bitter end, to the abyss, to the depths of ruin." He added, "I condemn revolution because it undermines the strength of the nation instead of allowing evolutionary development" (Remnick, 2006:176-177).

As if preparing intellectually for his return to Russia, Solzhenitsyn further outlined his ideas on progress before the International Academy of Philosophy in the fall of 1993. Since the eighteenth century when progress became both a goal and a justification, Solzhenitsyn argued, humanity has achieved it only in the realm of creature comforts and technology. Marx's optimism that justice can result without God crowned the philosophy of the Enlightenment, which ignored the human soul, Solzhenitsyn argued. While material progress inspired a panic fear of death that earlier ages never knew, the nuclear threat during the Cold War also discouraged introspection by trivializing life as a whole. Nevertheless, Solzhenitsyn gave the Western world credit for "its historically unique stability of civic life under the rule of law." However, this was an exception to the majority of humanity, which faced an environmental crisis and approached the threshold of the twenty-first century without a clear concept of its spiritual destination. The first step towards a solution, Solzhenitsyn argued, was personal self-restraint, sacrifice, and self-denial. "There can be only one true Progress," he concluded, "the sum total of the spiritual progresses of individuals; the degree of self-perfection in the course of their lives" ("We Have Ceased...", 2006:592-600). This was as

clear a statement as Solzhenitsyn had ever made that political and economic issues were of secondary importance in his scale of values, which revolved around a moral and spiritual dimension of human existence. In favor of evolutionary social change guided by moral precepts, Solzhenitsyn was about to experience a rude awakening upon returning to Russia.

Stage Seven: The Return

Solzhenitsyn stepped on native soil in May 1994, but instead of landing in Moscow, he entered through the Far East in order to pay homage to the victims of the Siberian camps and to travel the length of Russia to witness personally the state of the country. Upon arriving in Vladivostok, he declared, “I know that I am returning to Russia tortured, stunned, and altered beyond recognition, convulsively searching for itself, for its own true identity” (“Greeting”, 2006:609). Indeed, his two-month journey to Moscow, during which Solzhenitsyn listened to thousands of Russians who flocked to share their stories with him, uncovered the depths of the socio-economic and spiritual crisis that the collapse of communism left in its wake. The corruption and self-serving of the members of Yeltsin’s government appalled Solzhenitsyn. In his address to the Russian Duma in October 1994, he compared the perquisites of its members with the upright character, personal dedication, and patriotism of the pre-revolutionary parliamentarians. The deputies were not amused and gave him the cold shoulder.

He tried to offer guidance through a television program called “Meetings with Solzhenitsyn,” but its preachy tone no longer resonated with the Russian population as it reeled from the privatization scheme and became increasingly disoriented and apathetic. The central television channel ORT cancelled the program after twelve episodes in 1995. Solzhenitsyn was not invited to Yeltsin’s inauguration on August 9, 1996. When Yeltsin resurrected the Order of Andrei the First-Called as Russia’s highest honor for “faith and service” in 1998, he made Solzhenitsyn one of the first three recipients, but Solzhenitsyn refused to accept the medal from a government that had ruined Russia. “This

is not the time,” he declared (Saraskina, 2008:863). Indeed, he considered shock therapy reforms criminal. “So this is how this reform, which made no sense economically, began,” he told Remnick. “It showed no compassion toward people. The government never even asked what the people will do. Its own people live well, after all. Yeltsin said: ‘I congratulate the people for not rebelling.’ It’s as if I were to meet you in the street, rob you, strip you, and congratulate you for not offering resistance” (Remnick, 2006:181).

Solzhenitsyn articulated his criticism of Yeltsin’s government and also proposed a pragmatic solution to Russia’s problems, in *Russia in Collapse*, which reiterated his belief that spirituality and patriotism were organically connected. Solzhenitsyn criticized both domestic and foreign attempts “to erase Russians’ national identity” by grafting Western values and institutions onto the country. Most importantly, he also proposed the resurrection of local self-government to provide a link between the individual and the nation. He pointed to the Western democracies as examples of such arrangements “where each has the opportunity to participate in the decisions that most directly affect his existence” (Solzhenitsyn, 2006:480-481). Solzhenitsyn had read about this form of democracy in Alexis de Tocqueville’s *Democracy in America* and witnessed it in the New England town-hall meetings in Vermont. While the prime ministers were implementing shock therapy reforms and privatizing the spoils of the Soviet economy under the guidance of the IMF, Solzhenitsyn argued, the Russian government had squandered the chance to enable “the democracy of small spaces.” He called upon the Russian intelligentsia to “become the driving and working force of local self-government,” just as it had in the late imperial period. Solzhenitsyn thereby articulated a grass-roots democratic movement to challenge the top-down reforms of the Yeltsin era. “If we are not ready to organize ourselves,” he argued, “we have no one else to blame” (2006:480-481). The book called for a mixed system of constitutional government with a strong presidency and an energetic state balanced by social self-management through local self-government.

The Solzhenitsyns hosted President Vladimir Putin and his wife at their home outside of Moscow on September 20, 2000, after which Solzhenitsyn

admitted in a televised interview that the new president's "active mind and quick wit" impressed him. He also spoke highly of Putin's genuine concern with the country's fate instead of "his personal power". Sakharov's widow, Elena Bonner, called the meeting worthy of Dostoevsky's pen, as the former KGB colonel befriended a former victim of his former employer. The mind behind Russia's privatization, Anatoly Chubais, called Putin's enthusiasm for Solzhenitsyn's ideas "very dangerous" (Saraskina, 2008:871). This was an overreaction to a perceived friendship. Solzhenitsyn criticized Putin's reinstatement of the old Soviet anthem with new lyrics in December of 2000. He firmly opposed calls for a reinvigorated Russian Empire, which became popular during Putin's presidency, but also warned the West against triumphalism and complacency. Reflecting on Gorbachev's legacy, Solzhenitsyn argued that the West failed to reciprocate Russia's openness to engage the West in a genuine dialogue. "Gorbachev and then Yeltsin withdrew our troops from Europe without any conditions," he told Remnick. "I'm now reading a memoir about how Gorbachev told the West, 'Are you sure you won't expand NATO to the east?' And they answered, 'Oh, no, no, no.' It never occurred to Gorbachev to get a written document guaranteeing this. He just believed in their word and that was it. That was how we greeted the West. That's how things started, in that spirit. Then we became extraordinarily disillusioned when we began to understand the arrogance, the real policies, of the Western powers" (Remnick, 2006:207).

In June 2007, President Putin awarded Solzhenitsyn the Russian Federation Award for "Outstanding Achievements in the Humanities." After an hour-long personal meeting with Solzhenitsyn at his home following the ceremony, Putin said to the press, "Many steps that we are taking today in many ways harmonize with what Solzhenitsyn wrote about" (Saraskina, 2008:894). One may question the validity of this claim, but after Solzhenitsyn passed away in August 2008, the Russian government and the Moscow authorities renamed Large Communist Street in honor of Solzhenitsyn over the Communist Party's objections. President Medvedev pledged to see through the publication of Solzhenitsyn's collected works, which is now under way and promises to become the most enduring monument to his fight for freedom. In December

2008, when Solzhenitsyn would have turned 90, Moscow stores were full of books by and about Solzhenitsyn, including the first full biography in Russian by Liudmila Saraskina. Not far from Lenin's Mausoleum, the Manezh building hosted an exhibit dedicated to Solzhenitsyn's rich life and literary legacy.

Conclusion

Solzhenitsyn's political views stemmed from his belief that culture and personal responsibility, not political structures, ensured progress and stability. This emphasis placed him in the long tradition of conservative thought dating back to Edmund Burke, among many others. Solzhenitsyn's focus on Christian humanism and emphasis on gradual change pitted him against the post-Soviet project with its universalist mentality and expectation that all cultures will converge towards one liberal ideal. Instead of a universal political model, Solzhenitsyn believed in common spiritual values that encouraged an individual's moral growth, which he placed above legal rights and material well being, although he recognized their value also. He considered local self-government the only legitimate form of democracy. The same patriotic ideas that he expressed are making a comeback among the Russian intelligentsia and increasing in popularity with the wider population today. Russia's resurgent conservatism has yet to acknowledge him as a forerunner. However, contemporary Russian conservatives would profit greatly by embracing Solzhenitsyn's humanism and emphasis on local self-government in favor of the jingoism, naïve statism, and myopic anti-westernism that they champion today.

The difficulty that Russians have had with coming to terms with Solzhenitsyn stems from the tension between the artistic creativity and moral crusading that galvanized his mind. Although Solzhenitsyn's preaching cost him popular acceptance, the conflict between artist and moralizer also became the source of his art's power. His works demand a great effort from the reader, much as democracy demands a great effort from citizens. Solzhenitsyn fit perfectly into Russian literature's long tradition of combining soul searching

and social responsibility. However, his works addressed directly the rich and controversial canvas of modern Russian history. This relevance explains the wild fluctuations in opinions of his works and of him personally, but also guarantees him a prominent role in what promises to be Russia's long and torturous coming to terms with its historical consciousness.

BIBLIOGRAPHY

- Conquest, Robert, 1985: "Solzhenitsyn in the British Media", in Dunlop, Haugh and Nicholson. Dunlop, John B., Haugh, Richard S. and Nicholson, Michael (eds.), 1985: *Solzhenitsyn in Exile: Critical Essays Documentary Materials*, Stanford: Hoover Institution Press.
- Havel, Václav, 1991: "Dear Dr. Husák," *Open Letters: Selected Writings, 1965-1990*, New York: Vintage Books, pp. 50-84.
- Levi, Primo, 1996: *Survival in Auschwitz*, New York: Simon & Schuster.
- Mahoney, David, 2001: *Aleksandr Solzhenitsyn: The Ascent from Ideology*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Ortega y Gasset, José, 1993: *The Revolt of the Masses*, New York: W. W. Norton & Company.
- Pearce, Joseph, 1999: *Solzhenitsyn: A Soul in Exile*, Grand Rapids: Baker Books.
- Remnick, David, 2006: *Reporting: Writings from The New Yorker*, New York: Alfred A. Knopf.
- Reshetovskaia, Natalia 2004: *APN-ia-Solzhenitsyn: moia prizhiznennaia reabilitatsiia*, Riazan: Poverennyi.
- Saraskina, Liudmila, 2008: *Aleksandr Solzhenitsyn*, Moscow: Molodaia gvardiia.
- Scammell, Michael, 1984: *Solzhenitsyn: A Biography*, New York: W. W. Norton.
- Scammell, Michael, ed., 1995: *The Solzhenitsyn Files: Secret Soviet Documents Reveal One Man's Fight against the Monolith*, Chicago: Edition Q.
- Smith, Hedrick, 1976: *The Russians*, New York: Ballantine Books.
- Solzhenitsyn, Alexander, 2006: *The Solzhenitsyn Reader: New and Essential Writings, 1947-2005*, Edward E. Ericson and Daniel J. Mahoney, eds., Wilmington: ISI Books.
- _____, 1998: "Russia in Collapse," in Solzhenitsyn, 2006:464-485.
- _____, 1993: "We Have Ceased to See the Purpose. Address to the *International Academy of Philosophy*," in Solzhenitsyn, 2006: 591-602.

- _____, 1993: "Playing Upon the Strings of Emptiness. In Acceptance of the National Arts Club Medal of Honor for Literature," in Solzhenitsyn, 2006:585-591.
- _____, 1983: "Templeton Lecture," in Solzhenitsyn, 2006: 576-585.
- _____, 1978: "Harvard Address," in Solzhenitsyn, 2006: 561-576.
- _____, 1974: "Repentance and Self-Limitation in the Life of Nations," in Solzhenitsyn, 2006: 527-556.
- _____, 1974: "Live Not by Lies!" in Solzhenitsyn, 2006: 556-561.
- _____, 1972: "Nobel Lecture," in Solzhenitsyn, 2006: 512-527.
- _____, 1967: "Open Letter to the Secretariat of the RSFSR Writers' Union," in Solzhenitsyn, 2006: 509-512.
- Taubman, William, 2003: *Khrushchev: The Man and His Era*, New York: Norton.
- Ulam, Adam, 1976: *Ideologies and Illusions: Revolutionary Thought from Herzen to Solzhenitsyn*, Cambridge: Harvard University Press.
- _____, 2000: *Understanding the Cold War: A Historian's Personal Reflections*. Charlottesville: Leopolis Press.
- Volkov, Sergei, 2008: *The Magical Chorus*, New York: Knopf.
- Wilson, Elizabeth, 1994: *Shostakovich: A Life Remembered*. Princeton: Princeton University Press.

OCCIDENTE EN LA ENCRUCIJADA DE LA LIBERTAD Y LA TRADICIÓN: GILBERT K. CHESTERTON Y CHRISTOPHER DAWSON

*Santiago Disalvo**

Gilbert K. Chesterton (1874-1936) y Christopher Dawson (1889-1970), dos ingleses de las humanidades, han sido los lúcidos testigos de una cultura en crisis a principios del siglo XX. Célebre escritor y periodista el primero, historiador el segundo, los une, sin embargo, la consideración del concepto de *tradicición* como fundamento de la posibilidad de existencia de la *libertad* humana y de las sociedades libres.

Se trata de dos autores muy dispares pero que vivieron y contemplaron los sucesos de una misma época, lo cual los llevó a preguntarse por la dinámica humana que regía ese momento presente de la historia, pero también por el origen y el destino de Europa y la cultura que Europa generó. Dos autores amantes de su patria y de las vicisitudes que jalaron su nacimiento en la Edad Media, atentos a lo particular pero conscientes como nadie del contexto cultural y religioso común del cual surgieron las naciones occidentales. Dos autores, en fin, que en un momento dado de sus vidas y su carrera intelectual, se vieron atraídos por el acontecimiento cristiano y emplearon su escritura literaria o académica en tratar de entenderlo y entender el mundo a la luz de él.

El objeto de este trabajo es señalar sencillamente, en diversas obras de estos dos autores, algunos pasajes en los que se ponen en juego dos fuerzas humanas fundamentales, y determinantes, además, para la reflexión sobre el pasado y el futuro de la cultura y las sociedades occidentales.

En una entrevista publicada en el 2007, Adam Schwartz, profesor de historia y autor de *The Third Spring*, un libro sobre el renacimiento intelectual católico del siglo XX en Inglaterra, comentaba:

* SECRET – Universidad Nacional de la Plata.

No tengo noción de que Dawson haya estado influido por ese libro [*Orthodoxia* de Chesterton]. Al menos no tenemos evidencia de ello. Pero ciertamente conoció y admiró la obra de Chesterton. Y, en realidad, ocurrió también vice versa. Aunque Dawson estaba escribiendo ya hacia el final de la carrera de Chesterton, Chesterton era consciente de su trabajo y de hecho lo valoró en un par de columnas del *Illustrated London News*. Así que sí sabían el uno del otro. En lo que respecta a afinidades intelectuales, usted está en lo cierto absolutamente. Ambos tenían esa percepción de que el evento axial para entender la historia era Dios que se hizo humano. Dawson lo trabajó en términos ligeramente más filosóficos –Chesterton en términos más imaginativos. Pero ambos tenían la misma básica agudeza (Berthiaume, 2007, traducción mía).

No es, pues, tan arbitraria mi asociación de estos dos autores. Citaré, entonces, algunos largos pasajes en los que Chesterton, con su típica retórica de la paradoja, se aventura en la definición o la profundización de estos conceptos y luego añadiré lo dicho por Dawson en algunos párrafos de *La religión y el origen de la cultura occidental* y de sus *Ensayos medievales*.

Es cierto que, más allá de la enunciación del concepto, el tema de la libertad alienta por todas partes en la obra de Chesterton, sencillamente por ser una de las dimensiones de la humanidad que él retrató en sus personajes. Así, la relación entre Flambeau y el Padre Brown o, más evidentemente aún, entre Domingo y sus perseguidores en *El hombre que fue Jueves*, inevitablemente, nos enseña algo acerca de la libertad del hombre en acción, de las libertades de los hombres que se ponen en juego, de la libertad del hombre frente a la libertad de Dios. Pero nos detendremos aquí sólo en algunos detalles de su obra ensayística, en el concepto de hombre libre y sociedad libre y, sobre todo, qué es lo que sostiene y garantiza esta libertad.

En este sentido, una de las aristas más interesantes de este tema riquísimo, es la que une la libertad a la tradición, aunque esto parezca contradictorio para cierta mentalidad moderna, que concibe la libertad como ausencia de

todo lazo, incluso con el pasado. En uno de sus muchos acercamientos al tema, en este caso en su obra *Ortodoxia*, Chesterton explica la *tradicición* midiéndola y parangonándola con la idea de *democracia*:

Nunca he podido entender de dónde la gente sacó la idea de que la democracia era de alguna manera opuesta a la tradición. Es obvio que la tradición es solamente una democracia extendida en el tiempo. Consiste en confiar en el consenso de voces humanas comunes antes que en algún registro aislado o arbitrario. El hombre que cita a algún historiador alemán contra la tradición de la Iglesia Católica, por ejemplo, está apelando estrictamente a la aristocracia. Está apelando a la superioridad de un experto contra la tremenda autoridad de una masa. Es bastante fácil ver por qué una leyenda es tratada, y debería siempre ser tratada, más respetuosamente que un libro de historia (*Orthodoxy*, IV, “*The Ethics of Elfland*”, traducción mía).

Más adelante, se volverá sobre esta idea de la “credibilidad de la leyenda”, en esta misma obra y en algunos unos párrafos de la *Pequeña Historia de Inglaterra*. Pero, continuando con el argumento de la tradición como democracia, Chesterton dará en este mismo capítulo de *Ortodoxia* la siguiente célebre definición de *tradicición*:

Tradicición significa dar votos a la más oscura de todas las clases, nuestros ancestros. Es la democracia de los muertos. La tradición rehúsa someterse a la pequeña y arrogante oligarquía de aquellos que meramente andan pasando por aquí de casualidad. Todos los demócratas rechazan que los hombres sean descalificados por el accidente de su nacimiento; la tradición objeta que sean descalificados por el accidente de la muerte. La democracia nos exhorta a no desestimar la opinión de un buen hombre, aunque éste sea nuestro sirviente; la tradición nos exhorta a no desestimar la opinión de un buen hombre, aunque éste sea nuestro padre” (*Orthodoxy*, IV, “*The Ethics of Elfland*”, traducción mía).

En la dinámica de la tradición, Chesterton encuentra no un cúmulo ancestral de cosas que han de mantenerse porque sí, sino una corriente viva, que

es la expresión más alta de la experiencia de un pueblo. En ese célebre ejercicio de *reductio ad absurdum* que es *El hombre eterno*, al describir la mirada auténtica de un niño que se asoma a contemplar los vestigios artísticos del hombre primitivo, Chesterton afirmará: “ese sentido común que, frecuentemente, se nos aparece bajo la forma de la tradición” (cap. I, “El hombre de las cavernas”).

Opuesta a la moda pasajera, la tradición se encarna en las costumbres de la gente y es profundamente anti-aristocrática. Así lo afirmará en uno de los ensayos de la primera parte de *Lo que está mal en el mundo*:

El dios de los aristócratas no es la tradición, sino la moda, que es lo opuesto de la tradición. Si usted quisiera encontrar el modelo de un antiguo peinado noruego, ¿lo buscaría usted en la *élite* de la moda escandinava? No; los aristócratas nunca tienen costumbres; a lo sumo tienen hábitos, como los animales. Sólo el vulgo tiene costumbres.

El poder real de los aristócratas ingleses ha estado exactamente en lo opuesto a la tradición. La simple clave del poder de nuestras clases superiores es ésta: que siempre han permanecido cuidadosamente del lado de lo que se llama Progreso. Siempre han estado al día, y esto es bastante fácil para una aristocracia. Porque la aristocracia es la instancia suprema de ese marco mental del que acabamos de hablar. La novedad es para ellos un lujo rayano en la necesidad. Ellos, por sobre todo, están tan aburridos con el pasado y con el presente, que boquean, con un hambre horrible, por el futuro (*What's Wrong with the World*, I. X, “*Oppression by optimism*”, traducción mía).

En este sentido, esa idolatría devastadora del “Progreso” no corresponde nunca a lo que el pueblo genuinamente anhela, no pertenece a la visión “tradicional”, sino a la cientificista, tecnocrática o aristocrática, que para Chesterton son equivalentes. Esa voracidad por el futuro, esa convicción de que todo lo que “procede” del futuro es bueno, por el solo hecho de ser nuevo y no tener conexión con el pasado, se ve claramente en esa postura de “futurismo” o “modernidad” que parece no necesitar más que la invocación de su propio ser “moderno” para justificarse (véanse, por

ejemplo, los usos trillados y acríticos de expresiones como “modernizar”, “modernización”).

Ahora bien, al observar el mundo medieval, Chesterton descubre la postura contraria, que a nosotros puede parecerse extrema, pero que encierra unos rasgos muy interesantes para explicar la virtud de la esperanza:

Hay en la mente moderna una asociación íntima entre las ideas de libertad y de futuro. De toda nuestra cultura surge la noción de que han de venir mejores días [*“Good time coming”*]. Y los hombres de las Edades bárbaras estaban convencidos de que se habían ido los días felices [*“Good time going”*]. Creían ver la luz hacia atrás, y hacia delante adivinaban la sombra de nuevos daños. Nuestra época ha presenciado la lucha entre la fe y la esperanza, que acaso debe ser resuelta por la caridad. Y en cambio, la situación de aquellos hombres era tal, que esperaban, sí, pero esperaban, si vale decirlo, del pasado. Las mismas causas que hoy inducen a ser progresistas, inducían entonces a ser conservador. Mientras más vivo se conservara el pasado, mayor posibilidad de vivir la vida justa y libre; mientras más se dejara entrar el futuro, más ignorancia y más privilegios injustos habría que sufrir” (*Pequeña historia de Inglaterra*, III, “La era de las leyendas”).

Aunque este pequeño párrafo es riquísimo en alusiones a muchos aspectos de la cultura medieval –por ejemplo, de cómo los medievales se veían a sí mismos, “*a hombros de gigantes*” según una expresión de la época –, me detengo en un solo aspecto. Y es, justamente, el de la potente intuición de Chesterton de que la esperanza es una virtud que se basa en el pasado, en la memoria de un bien recibido, un bien que aconteció de forma indudable y ya no puede ser deshecho. Es sólo en virtud de ese pasado que uno puede esperar. Y entonces sí, la esperanza, por supuesto, es la virtud que encara el futuro, pero lo encara con la fuerza emanada de un ayer que es un hecho, no con la vaguedad ansiosa de una ilusión de mañana. Creo que, si Chesterton no se refiere exactamente a esto con la citada expresión de “*hope for yesterday*”, al menos es algo muy cercano o que se deriva como consecuencia natural. Y, si observamos bien, la palabra que él mismo

introdujo es “libertad”, es decir, “esperanza y libertad”, “esperanza basada en el pasado y libertad” o, lo que es lo mismo, “tradicción y libertad”.

En fin, para Chesterton, la tradición como dinámica humana –y no se trata sólo de la tradición católica aquí– es el canal de transmisión de las verdades fundamentales que, aunque pulidas por el paso de los años, mantienen un núcleo intacto, mucho más que cualquier erudición innovadora. Así, llega a decirnos que “en efecto, el rumor vulgar está casi siempre mucho más cerca de la verdad histórica que la opinión ‘educada’ de hoy en día; porque la tradición es más verdadera que la moda”, y que

Las obras históricas de Shakespeare son algo más verdadero que histórico; son *tradicionales*; la memoria viviente de muchas cosas que ha permanecido, aunque la memoria de otras se haya perdido (*Pequeña historia de Inglaterra*, X, “La Guerra de los usurpadores”).

Una derivación de este tema, a mi juicio interesantísima para la reflexión sobre la literatura, es la del estrecho vínculo de la tradición con la leyenda, como portadora de verdades primarias y, por lo tanto, factor esencial en la educación de una persona. Por supuesto que es imposible sondear ahora en esta maravillosa vena dorada de Chesterton. Baste por ahora la lectura de los siguientes párrafos de *Ortodoxia*:

Mi primera y última filosofía, aquella en la que creo con inquebrantable certeza, la aprendí en la guardería. La aprendí en general de una niñera; es decir, de la solemne sacerdotisa de la democracia y de la tradición a un tiempo. Las cosas en las que más creía entonces, son cosas llamadas “cuentos de hadas”. Me parecen a mí que son cosas enteramente razonables. No son fantasías: comparadas con ellas otras cosas son las fantásticas. Comparadas con ellas la religión y el racionalismo son anormales, aunque la religión es anormalmente verdadera y el racionalismo anormalmente falso. La tierra de las hadas no es más que el soleado país del sentido común. No es la tierra que juzga al cielo, sino el cielo que juzga a la tierra; así que para mí al menos no era la tierra que criticaba el país de los duendes, sino el país

de los duendes que criticaba a la tierra. Conocí la planta mágica de porotos antes de probar los porotos; estaba seguro del Hombrecito de la Luna antes de estar seguro de la luna. *Esto era una sola cosa con toda la tradición popular.* [...] Las viejas niñeras no hablan a los niños de la hierba, sino de las hadas que danzan en la hierba; y los antiguos griegos no podían ver a los árboles antes que a las dríadas (las ninfas de los árboles).

Y continúa, en un verdadero alegato de admiración frente a la realidad, a la que fue educado precisamente por esta tradición:

Primero, encuentro a todo el mundo moderno hablando de fatalismo científico; diciendo que todo está como siempre debería haber sido, desenvolviéndose sin alteración desde el principio. La hoja en el árbol es verde porque nunca podría haber sido de otra manera. Ahora bien, el filósofo de los cuentos de hadas está feliz de que la hoja sea verde, ¡precisamente porque podría haber sido roja! Siente como si se hubiera vuelto verde un momento antes de mirarla. Está contento de que la nieve sea blanca en el nivel estrictamente razonable de que podría haber sido negra. Cada color tiene en sí mismo una cualidad fuerte como por elección; el rojo de las rosas de jardín no es sólo decidido sino dramático, como sangre derramada abruptamente. Él siente que algo ha sido HECHO. Pero los grandes deterministas del siglo XIX se posicionaron fuertemente en contra de este sentimiento original de que algo sucedió un instante antes. De hecho, según ellos, nada nunca ha ocurrido realmente desde el principio del mundo. Nada había acontecido desde que aconteció la existencia; e incluso acerca de la fecha de esto último no estaban muy seguros (*Orthodoxy*, IV, “*The Ethics of Elfland*”, traducción mía).

Respecto de la cuestión de la *libertad* en la obra de Chesterton, como ya dijimos, se podría señalar todo y más aún. Tema muy caro a nuestro escritor, en el centro del debate intelectual de la época, como por ejemplo:

La Iglesia Católica creía que tanto el hombre como Dios tenían una suerte de libertad espiritual. El calvinismo le quitó al hombre la libertad, pero se

la dejó a Dios. El materialismo científico ató de manos al mismo Creador; encadena a Dios como el Apocalipsis encadenó al diablo. No deja nada libre en el universo. Y aquellos que escoltan este proceso se llaman ‘teólogos liberales’. (*Orthodoxy*, VIII, “*The Romance of Orthodoxy*”, traducción mía).

Chesterton ha sido una de las personas más activamente comprometidas en la lucha por la dignidad y la libertad de los hombres de su tiempo, y del “hombre común”, que era el que él más amaba. Solamente para mencionarla al pasar, recuérdese la incansable lucha de Chesterton por la defensa de la vida humana y la sexualidad plena en *Eugenics and Other Evils* (1922), obra en la que se opone a las corrientes eugenésicas de su tiempo (con una visión profética admirable de los horrores que sobrevendrían después). En la misma línea está la enorme cuestión de la filosofía distributista, como una alternativa derivada de la tradición cristiana, que se opone a la deshumanización del comunismo y del capitalismo.

Una de las grandes cuestiones en la reflexión de Chesterton, y es en este marco, me parece, donde debe situarse la relación entre libertad y tradición, es la del juicio crítico como instrumento de liberación de la persona. Mucha instrucción y erudición, emanada de aquellas *élites* intelectuales que él denunciaba, no harían sino todo lo contrario a la liberación al hombre común:

Podríamos decir a grandes rasgos que el libre pensamiento es la mejor de las prevenciones en contra de la libertad. Manejada en un estilo moderno la emancipación de la mente de un esclavo es la mejor forma de prevenir la emancipación del esclavo. Enséñesele a preocuparse acerca de si quiere ser libre, y entonces no se liberará a sí mismo. Una vez más, se dirá que esta instancia es remota o extrema. Pero, una vez más, es exactamente la verdad de los hombres que nos rodean en las calles. Es cierto que el esclavo negro, aun siendo un bárbaro, tendrá probablemente un afecto humano de lealtad, o un afecto humano de libertad. Pero el hombre que vemos cada día —el trabajador de la fábrica del Sr. Gradgrind, el empleadito en la oficina del Sr. Gradgrind— está demasiado preocupado para creer en la libertad. Es mantenido

en calma con literatura revolucionaria. Es tranquilizado y guardado en su lugar por una constante sucesión de salvajes filosofías. Es marxista un día, nitzscheano al día siguiente, un Superhombre (probablemente) al día siguiente; y un esclavo cada día. La única cosa que queda después de todas las filosofías, es la fábrica. El único hombre que gana con todas las filosofías, es el Sr. Gradgrind. Valdría la pena que mantenga su servidumbre comercial bien surtida de literatura escéptica. Y ahora que pienso, por supuesto, Gradgrind es famoso por donar bibliotecas. Tiene sentido. Todos los libros modernos están de su lado. Mientras que la visión del paraíso esté siempre cambiando, la visión de la tierra será exactamente la misma (*Orthodoxy*, VII. “*The Eternal Revolution*”, traducción mía).

Cuando se habla de tradición, se habla de un nexo, un vínculo con el pasado, y con los hombres del pasado, que debe ser no meramente “respetado”, sino atendido y puesto en juego. Ese “estar atado” que, paradójicamente, libera, ha sido una y otra vez señalado por Chesterton al hablar de todas las formas que la tradición adopta, no sólo la gran tradición cristiana, sino, como hemos dicho, las costumbres del pueblo, la opinión verdaderamente pública y sostenida por generaciones, las leyendas y cuentos de hadas con que se nutre a los niños. Así, el mismo gusto de la “aventura humana” consiste, de una u otra forma, no en “estar sueltos” sino “atados” a algo verdadero:

No podría nunca concebir o tolerar ninguna Utopía que no me dejara la libertad que más me interesa, la libertad de atarme [*to bind myself*]. La completa anarquía no volvería imposible meramente el tener cualquier disciplina o fidelidad; volvería también imposible tener diversión. Por tomar un ejemplo obvio, no valdría la pena apostar si la apuesta no fuera un compromiso [*una atadura, un vínculo*]. La disolución de todos los contratos no sólo arruinaría la moral, sino que echaría a perder el deporte. Ahora bien, las apuestas y esos deportes son sólo las formas torcidas y subdesarrolladas del instinto original del hombre de aventura y romance... Y los peligros, recompensas, castigos y cumplimientos de una aventura deben ser reales,

de lo contrario la aventura sólo es una fluctuante pesadilla sin corazón. [...] Todos mis modernos amigos utópicos se miran unos a otros con desconfianza, porque su última esperanza es la disolución de todos los vínculos especiales. Pero, nuevamente, me parece oír, como una especie de eco, una respuesta desde más allá del mundo: ‘Tendréis obligaciones reales, y por lo tanto aventuras reales cuando lleguéis a MI Utopía. Pero la obligación más difícil y la aventura más esforzada es llegar allí’ (*Orthodoxy*, VII, “*The Eternal Revolution*”, traducción mía).

De nuevo, al hablar de la mentalidad medieval en la *Pequeña historia de Inglaterra*, Chesterton asimila la libertad a un estado o condición en la que el hombre puede vivir y obrar, y no a una ruptura y desligamiento:

Los medievales, que siempre concibieron la libertad como un estado positivo, no como un escape negativo: ellos no tenían nada del romanticismo moderno que hace la libertad afín a la soledad. Su visión perdura en la frase de dar a un hombre la libertad de la ciudad: no tenían el deseo de darle la libertad del desierto (VIII. “*The Meaning of Merry England*”).

La metáfora de la ciudad me parece iluminadora de la relación entre libertad y tradición, porque la ciudad está basada en la tradición y las costumbres de sus ciudadanos son como el cemento de la civilización. La libertad, pues, según lo que nos explica Chesterton de la visión medieval, es “estar adentro”, vale decir, tener vínculos, estar ligado, porque “estar afuera”, “desligado” es el paso previo a no poder ya subsistir. En el cap. III había dicho: “Podemos, pues, comparar al hombre de entonces con el viajero que deja tras sí ciudades libres, campos libres, y se va internando en un bosque”, con todo lo que el bosque significa para la mentalidad medieval. La tradición, pues, como condición de existencia de la libertad humana.

Sólo para ir terminando, me acerco entonces a nuestro segundo autor. Alguien ha dicho que el mote de “autor injustamente olvidado”, que se ha aplicado en más de una ocasión a Chesterton, con mucha más razón debe aplicarse a Christopher Dawson. Su labor de años en las *Gifford Lectures*

y su visión “metahistórica” en la que la religión de un pueblo constituye el eje central que explica su existencia, lo vuelven un autor indispensable no sólo para los estudios medievales, sino para la reflexión sobre la cultura occidental en general. El estudio de la *tradicón social*, o transmisión del legado cultural, es un factor fundamental en la historia de la civilización investigada por Dawson. En sus *Medieval Essays* este autor afirma que la inserción consciente del hombre occidental en su tradición cristiana es una condición de conocimiento y juicio para poder acercarse incluso a otras culturas:

Algunas veces se ha dicho que el acentuar el carácter cristiano de la cultura occidental nos vuelve ciegos a los valores de otras civilizaciones. Por mi parte, considero que sucede todo lo contrario. En efecto, mientras más entendamos el cristianismo, mejor entenderemos el islam, y mientras más subestimemos el elemento religioso en nuestra propia cultura, menos apreciaremos las culturas del mundo no europeo (“El Estudio de la cultura cristiana” en Dawson, 1997:45).

En una de sus obras más importantes, *Religion and the Rise of Western Culture*, Dawson afirma:

Pero entre tanto, fuera del mundo académico, nuevas fuerzas sociales han estado en acción aprovechando la historia, o una versión particular de la historia, con fines sociales, como medio de cambiar las vidas y acciones de los hombres. Y el nacimiento de estas nuevas ideologías políticas y de las teorías ideológicas de la historia ha mostrado que el desarrollo de la especialización científica de ningún modo reduce la necesidad humana de una fe histórica, de una interpretación de la cultura contemporánea en términos de procesos sociales y de fines espirituales, definidos ya por medio de fórmulas religiosas, ya por fórmulas seculares. Este conflicto de ideologías, la doctrina marxista del materialismo histórico y el intento de los nuevos estados totalitarios de crear mitos históricos como base psicológica de la unidad social, nos hicieron comprender a todos que la historia no consiste en la laboriosa acumulación de hechos, sino que

gravita directamente en el destino de la sociedad moderna. Votar en una elección o en un plebiscito hoy en día [*Dawson escribe entre los años '30 y '50*] ha dejado de ser en muchos países europeos una pura acción política. Se ha convertido en una afirmación de fe, en una filosofía social particular y en una teoría de la historia: en una decisión entre dos o tres formas de civilización que se excluyen mutuamente...

Y más adelante reflexiona lo siguiente:

Sería una extraña fatalidad si la gran revolución por la cual el hombre occidental ha sometido la naturaleza a sus designios, terminara con la pérdida de la propia libertad espiritual. Pero esto podría ocurrir si un creciente control técnico del Estado sobre la vida y el pensamiento de sus miembros coincidiera con una decadencia cualitativa en el nivel de nuestra cultura. Una ideología, en el sentido moderno de la palabra, es muy diferente de una fe, aunque tiende a llenar las mismas funciones sociológicas. Es la obra del hombre, un instrumento por el cual la voluntad política consciente trata de amoldar la tradición social a sus designios. Pero la fe mira más allá del mundo del hombre y sus obras... Por ende, introduce en la vida humana un instrumento de libertad espiritual...

Acaso la visión de Dawson complementa la de Chesterton, no por más completa sino por ser más sistemática e históricamente documentada. Sea como fuere, lo importante es que estos dos pensadores de la cultura moderna han llegado a conclusiones similares. Ambos se han preguntado por el origen de la libertad genuina del hombre, ambos detectaron la falsedad de los totalitarismos en ciernes en la primera mitad del siglo XX, totalitarismos que apelaban a una *tradición falsificada*, es decir, a una *anti-tradición* (porque no era lo genuinamente heredado sino una pretendida corrección violenta de lo heredado). Y ambos se asomaron a los orígenes cristianos de la Inglaterra medieval para poder explicar (y defender) la existencia del hombre libre y del pueblo libre que ha llegado –y sobrevive y se debate– a principios del siglo XX.

¿Es que la tradición como dinámica social y humana genera, sin más, la libertad del hombre? Ni Chesterton ni Dawson afirman directamente esto, pero sí parece plantearse en sus obras el uso de la propia tradición como condición para la libertad plena, es decir, que el ser conscientes de la gran tradición en la que uno está inserto (en especial, la tradición religiosa), lejos de aprisionar, libera. La tradición religiosa occidental es factor determinante de la libertad en la sociedad: la hace libre no sólo frente a los totalitarismos denunciados por Chesterton, sino capaz, como sostiene Dawson, de comprender las culturas no europeas y desempeñar su “vocación misionaria”.

Tanto Chesterton como Dawson hablan de tradición como medio, instrumento, herramienta o modalidad, dinámica humana, por la cual no sólo la sociedad en conjunto sino también cada persona individual puede tomar en sus manos el pedazo de realidad que le toca y juzgarlo. Y este juicio ciertamente sitúa a la persona en el camino de su libertad.

BIBLIOGRAFÍA

- Berthiaume, Daniel, 2007: “Christopher Dawson: Part Two”, blog *The Everlasting Man*.
<http://www.theeverlastingman.com/?p=18> (March 8th.)
- Chesterton, Gilbert K., 1917: *A Short Story of England*, Books iRead [eBook #20897], 2007.
Edición en castellano: *Pequeña historia de Inglaterra*, trad. Alfonso Reyes, Buenos Aires: Espasa Calpe, 1946.
- Chesterton, Gilbert K., 1987: *El hombre eterno*, trad. Fernando de la Milla, Buenos Aires: Lectores y Editores Asociados [edición original: *The Everlasting Man*, 1925].
- Chesterton, Gilbert K., 1908: *Orthodoxy*, PGCC [eBook #130], 1994.
- Chesterton, Gilbert K., 1910: *What's Wrong with the World*, PGCC [eBook #1717], 1999.
- Dawson, Christopher, 1995: *La religión y el origen de la cultura occidental*, Madrid: Encuentro [edición original: *Religion and the Rise of Western Culture*, 1950].
- Dawson, Christopher, 1997: *Historia de la cultura cristiana*, comp. H. Verduzco Hernández, México: FCE [edición original: *Medieval Essays*, 1954].
- Schwartz, Adam, 2005: *The Third Spring. G. K. Chesterton, Graham Greene, Christopher Dawson, and David Jones*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

ALBERT CAMUS: REBELIÓN Y LIBERTAD

*Juan Ignacio Blanco Ilari**

Yo no creo que todos los hombres tengan la misma estatura humana. Somos todos igualmente hombres, pero no hombres iguales. Y algunos tienen la virtud, por decirlo de alguna manera, de mostrar un corazón de hombre en toda su dimensión.

Cuando leí por primera vez *El Mito de Sísifo* advertí, en una época en que en la facultad éramos la mayoría existencialistas con fuertes tendencias nietzscheanas, que alguien prendía una luz en medio de una oscuridad que nosotros culposamente habíamos adoptado.

Desde aquel instante no dejé de volver a las obras de Camus una y otra vez porque siento, sencillamente, que allí hay verdad. Esa verdad, abrazada en toda su magnitud, me ha punzado fuertemente; y quiero que siga así porque es el testimonio más evidente de que la verdadera vida está llamada a tomar conciencia una y otra vez de su misma realidad. El olvido de esta condición humana es la regla, la atención hacia ella es obra del genio, y, debo confesarlo, Camus ha sido uno de nuestros últimos genios.

Por supuesto que la obra es de una magnitud acotada (no olvidemos que nuestro autor encontró repentinamente la muerte el 7 de enero de 1960 cuando tenía tan sólo 47 años). A los 28 años, quizá advirtiendo que su tiempo era poco, ya había escrito dos de sus obras más importantes, *Calígula* y *El Mito de Sísifo*, además de una serie de relatos cortos y artículos de corte periodísticos. Luego viene la época de esplendor con *El extranjero*, *La peste*, *El hombre rebelde*, y, un texto que dejó inconcluso: *El Primer hombre*. La muerte resignifica toda la vida. Cuando Camus estaba explotando artísticamente le sucedió la muerte (si es que la muerte

* Investigador Docente de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Becario Posdoctoral, CONICET. Profesor Asociado de ESEADE.

es un suceso). Ese acontecimiento hizo que notemos que la verdadera explosión ya se había provocado, y su onda expansiva todavía se siente con fuerza.

Si me permiten el exabrupto, diría que nadie puede entender el siglo XX si no lee a Albert Camus. Quizás debamos buscar el comienzo de su pensamiento y su arte en la noción de *absurdo*, temáticamente desarrollada en *El Mito de Sísifo* (texto que termina de escribir en 1941) y plásticamente mostrada en toda su obra. El texto se abre con un llamado de atención que se presenta sin ningún rodeo: "...juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se la viva es responder a la pregunta fundamental de la filosofía ..." (Camus, 2002:13). Si no nos planteamos este problema, entonces, todas las preguntas que hagamos serán mero relleno.

Creo que una de las particularidades que hace grande al hombre Camus es su fidelidad a una intuición elemental que corría el peligro de verse absorbida por la corriente del pensamiento dominante después la segunda guerra. En efecto, después del '45 la filosofía francesa y alemana (es decir, la filosofía europea; es decir la filosofía) se vio abordada por una corriente existencialista que no tardó en reunir pensadores de espíritu muy disímil, como por ejemplo Sartre y Marcel. Lo que Camus advierte rápidamente es que nociones como "absurdo" suelen asociarse con conceptos como el de "nada", lo que, casi sin estaciones intermedias, lleva al nihilismo, y el nihilismo es la vida que se aborrece a sí misma.

Camus logra conjugar en un mismo movimiento una filosofía del absurdo y un rechazo del nihilismo. En este movida del artista se filtra la cuestión de la "libertad" bajo la figura de la "rebeldía".

¿Qué es el absurdo? El absurdo es una pasión, la más desgarradora de todas. Una tensión atraviesa el corazón de aquel hombre que se anima a mirar las exigencias que forman parte de su misma condición, y que en adelante se juramenta respetar contra todas las tentaciones deshumanizantes. Aquél sentimiento nace del choque, en principio insuperable, entre el deseo de unidad, de justicia, de libertad, de sentido que conforma el corazón del hombre y el silencio del mundo. El divorcio entre el hombre y su vida, entre el actor y su decorado es el sentimiento del absurdo.

Es casi una impudicia citar Camus (porque deberíamos leerlo), pero creo que la imagen del absurdo que más me ha impactado la encontré en el siguiente párrafo de *La peste*:

...El doctor se aferró con fuerza a la barandilla de la cama donde el niño gemía. No quitaba los ojos del enfermito, que de pronto se puso rígido, con los dientes apretados, y se arqueó un poco por la cintura, separando lentamente los brazos y las piernas. De aquel pequeño cuerpo, desnudo bajo la manta de cuarte, subía un olor a lana y a sudor agrio. El niño aflojó un poco la tensión de su rigidez, retrajo los brazos y piernas hacia el centro de la cama, y, siempre ciego y mudo, pareció respirar más de prisa. La mirada de Rieux se encontró con la de Tarrou que apartó los ojos.

Ya habían visto morir a otros niños puesto que los horrores de aquellos meses no se habían detenido ante nada, pero no habían seguido nunca sus sufrimientos minuto tras minuto como estaban haciendo desde el amanecer. Y, sin duda, el dolor infligido a aquel inocente nunca había dejado de parecerles lo que en realidad era: un escándalo. Pero hasta entonces se habían escandalizado, en cierto modo, en abstracto, porque no habían mirado nunca cara a cara, durante tanto tiempo, la agonía de un inocente. ... (Camus,1995:167-8).

La palabra “escándalo” hace aparecer el sentimiento del “absurdo”. Simplemente, el sufrimiento del inocente es “inexplicable” porque no se corresponde con el deseo humano de justicia y sentido. No se trata de un razonamiento desplegado en los márgenes del pensamiento abstracto. Por el contrario, se trata de preguntar por qué nuestra actitud más inmediata y visceral frente a esa realidad es la de rechazo. Si nos detenemos un instante en esta disposición anímica veremos con facilidad que el rechazo presupone la existencia de algo que allí no se encuentra. El inocente no debe sufrir. Pero este “debe” no es una variable moral, es una exigencia metafísica.

Camus es consciente de que un mar de explicaciones vienen a “amortiguar” el sentimiento que experimentamos frente esta realidad. La tentación permanente frente a esa realidad es la evasión; es remitir, o intentar remitir,

esa experiencia a otra cosa buscando que desaparezca la primera en beneficio del lugar remitido. Es decir, la actitud que se suele adoptar frente a esta realidad procura deflacionar nuestro sentimiento de absurdo convidándonos a que pongamos la mirada en “otra cosa” que supuestamente amortiguaría o resignificaría aquélla. Así entonces, se nos pide que “aceptemos la realidad”, que “todo tiene su sentido”, o también que “sublimemos nuestro sentimiento”. Por otro lado se alza la tentación explicativa según la cual “hay procesos naturales”, “hay una cadena del ser”, “hay ciclos vitales”, etc. Finalmente, la más patética nos exhorta a que simplemente maduremos, es decir, que dejemos de tener la mirada de un niño que se sensibiliza al extremo, que dejemos de hacer las preguntas propias del adolescente (¿qué es la vida?, ¿por qué el sufrimiento?).

Buena parte de la filosofía actual se enorgullece de haber encontrado los “contextos” que dan sentido a lo por ellos contenido. De esta manera, el razonamiento que prevalece es un razonamiento “hacia atrás” según el cual, para encontrar el sentido de una experiencia debemos observar bajo que presupuesto, dentro de qué horizonte, en qué mundo, dentro de qué comunidad dicha experiencia hace su epifanía.

Todas estas posturas nos convidan a “correr la mirada” del espectáculo desgarrador con la secreta esperanza de que, una vez que miremos con más amplitud, el desgarramiento dejará de parecernos tal. Inclusive cierto aspecto de la esperanza comulga con esta lógica, pues implica, también ella, que esta parte de la realidad aparentemente absurda encajará, en el futuro del tiempo o más allá de él, en un todo ordenado en el que se revelará por fin el sentido del sinsentido.¹ Quien observa cara a cara la agonía de un niño entiende que allí se termina todo, que el mundo ya no puede dignificarse de ninguna manera, que la suma de toda la bondad les aún inconmensurable. El mundo no vale la muerte de un niño.

Sin embargo, la honestidad de Camus no se detiene ante propuestas evasivas fácilmente desarticulables. Por el contrario, él convoca lo que es quizás la evasión más profunda. El padre Paneloux, ante el rechazo de ese mundo que revelaba cruelmente la “peste”, adopta una postura más humana: “...Lo comprendo (...) esto subleva porque sobrepasa nuestra mirada.

Pero es posible que debamos amar lo que no podemos comprender. ...”. ¿Cómo tiene que ser el corazón del hombre para capitular amorosamente frente a la agonía del inocente? En esta pregunta asoma la disposición anímica de la rebeldía: “...No, (dice el Dr. Rieux), yo tengo otra idea del amor, y estoy dispuesto a negarme hasta la muerte a amar esta creación en donde los niños son torturados. ...” (Camus, 1995:171).

El absurdo representa una tensión entre estas dos realidades el hombre y el mundo. Se necesitan los dos polos para mantener la tensión. Por ello mismo, el absurdo no está ni en el hombre ni en el mundo, sino en su mutua y convergente realidad.

Decía que la situación es en principio insuperable porque negar cualquiera de estas dos realidades equivale a la evasión. Decir sí al mundo tal como es equivale a aceptar el escándalo, lo cual lleva a una “atrofia” de las exigencias más profundas del hombre. Es verdad que buscar lo que es verdadero nada tiene que ver con buscar lo que es deseable. Pero quien pretende que debemos aceptar el sinsentido en función de que es real, comete el mismo error que aquel que, mostrando que en el mundo ya no hay agua, entonces debemos dejar de sentirnos sedientos. El resultado está encarnado por Meursault, personaje principal de *El Extranjero*, cuya incapacidad de amar no representa ninguna monstruosidad, sino el carácter propio de quien realiza todos los gestos que ordena la existencia. No podemos menos que compadecernos de este personaje condenado a muerte por al asesinato de unos “árabes”; asesinato cuyo móvil, según confiesa el propio Meursault, fue “el calor, el sol sofocante”. El carácter irrisorio que las relaciones humanas adoptan cuando ya no hay razones profundas para vivir es también una forma de evasión del absurdo. No es que la vida de Meursault sea absurda, es que ya no es vida humana.

Pero la otra alternativa es igualmente evasiva. La negación del mundo tiene varias caras. La más peligrosa, la que ha mostrado toda su crudeza en los horrores que atravesó la pasada centuria, consiste en negar el mundo para recrearlo con las propias fuerzas.

Pero esta no es la única. El suicidio por motivos existenciales (no patológicos) es un gesto que deja traslucir que se ha sido vencido por el mundo,

que el mundo ya no es habitable y que, por lo tanto, lo mejor es no habitarlo.

En esto *Calígula* es insuperable, luego del reconocimiento de que el mundo tal como está no es vivible, emprende una búsqueda del infinito que llega al paroxismo.

He aquí la inquietud del sentimiento del absurdo que está llamado a mantener la lucha entre estos dos “contrarios”: el hombre y el mundo.

Gabriel Marcel formula una pregunta que muestra lo que pareciera ser una contradicción en el concepto de absurdo. La cuestión que señala este autor es simple, pero lapidaria: “¿Qué cualidad debo tener para poder emitir ese veredicto con respecto al mundo?” (Marcel, 2001:92). El cuadro de situación es el siguiente: o yo mismo no pertenezco al mundo en cuestión, y entonces debería decir que me resulta impenetrable y que carezco de cualidades para apreciarlo; o formo parte de él, y, por lo tanto, no soy en esencia diferente a él (si él es absurdo yo soy absurdo). Brevemente, o soy absurdo (y junto conmigo lo son todos mis juicios), o soy doble (es decir soy absurdo al tiempo que reconozco el absurdo y lo niego en nombre de un sentido que también me constituye: *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*).

En el orden del mundo, las cosas no tienen ni dejan de tener sentido. Pero, si el deseo de sentido es inextirpable del corazón del hombre, entonces el hombre ya no pertenece al mundo, al menos no enteramente. Todo se resuelve en una cuestión de énfasis. Lo cierto es que la reacción de rechazo, de rebeldía, desoculta el bastión de sentido que estamos requiriendo.

Pero el absurdo es sólo un momento en la obra de Camus. No podemos leer *El Mito de Sísifo* sin abordar *El hombre rebelde*, texto que vio la luz en 1951. El paso de uno a otro está posibilitado por una lógica interna que aún *absurdo y rebelión*. ¿Cómo desentrañar el paso lógico? Haciendo pie en lo que está implicado en la respuesta que diera el Dr. Rieux a la propuesta de Paneloux: “No, me niego a amar una creación en la que los inocentes son torturados”. ¿De dónde hemos sacado ese *no*? ¿Qué nos faculta para rebelarnos frente a la realidad?

En un giro claramente cartesiano, Camus afirma:

...Yo grito que no creo en nada y que todo es absurdo, pero no puedo dudar de mi grito y tengo que creer por lo menos en protesta. La primera y la única evidencia que me es dada así, dentro de la experiencia absurda, es la rebelión. ... (Camus, 1967:119).

Y, ¿qué es el hombre rebelde? Un hombre que dice “no”, y que al gritar la negación su grito se desdobra en una afirmación original. Si el “no” no fuese acompañado por un “sí”, no tendría ningún sentido. Y es sobre este “sí” sobre el que Camus descansa en una época sin descanso.

Si es un mérito decir lo que uno cree que es verdadero, es mérito acentuado el decirlo en determinados contextos. Al poner el acento sobre esta afirmación, Camus estaba combatiendo la filosofía dominante, la cual, una vez que acepta la muerte de Dios, proclama la “muerte del hombre”. Frente a la vulgata sartreana que afirma que “el hombre es una nada” Camus se esfuerza en develar que si esto fuera así, no sólo el asesinato lógico debería tener plena aceptación, sino que el movimiento de rechazo que define a la rebeldía no sería explicable. La lógica de Iván sigue siendo verdadera, “si Dios no existe, todo está permitido”.

Si nuestra primera disposición anímica frente a la agonía del inocente es de rechazo, entonces hay en el hombre un fondo de afirmación, una constitución inquebrantable que debe ser revivida con fuerza. Esto es lo que afirma nuestro autor. “...Por confusamente que sea, una toma de conciencia nace del movimiento de rebelión...” (Camus, 1967:122). La cuestión en aquella época, y ahora, es cómo salvar aquello que la conciencia reconoce en su propia sublevación. No puedo dejar de señalar la resonancia que hay entre esta mirada y la gran sensibilidad de Leopardi frente a la misma provocación: “Naturaleza humana, ¿cómo, si polvo y sobra eres, si eres frágil y vil, sientes tan alto?...” (Leopardi, 1985, Canto XXI, 50-52). La verdad de las últimas palabras revelan la falsedad de las primeras. No es verdad que el hombre sea sólo vileza, si es verdad que siente tal alto.

Camus es un artista de las profundidades, representa uno de los intentos más honestos de llevar hasta el fondo las intuiciones que ofician de punto de partida. En una época en donde las tinieblas parecen abarcarlo todo, él

demuestra una confianza en el hombre que, sin duda, en su contexto era una verdadera aberración intelectual. Sin embargo hay que subrayar una y otra vez el carácter agonal de aquellas intuiciones. Dos frases desnudan este carácter: “el hombre es la única criatura que rechaza ser lo que es” y “la rebeldía nos lleva al menos a la sospecha de que hay una naturaleza humana, como pensaban los griegos, y contrariamente a los postulados del pensamiento contemporáneo...” (Camus, 1967:123).

Los postulados del pensamiento contemporáneo, a los ojos de Camus (con los cuales concuerdan plenamente los míos) degradan la naturaleza humana en nombre de la libertad supuesta por aquella primera frase. Una de las ideas dominantes de libertad (que tiene cierta lógica a que negarlo) muestra al hombre como un “punto sin extensión” que tiene la potestad de mirar su realidad y la realidad del mundo “desde ningún lado” y “elegir” desde allí. No hay ningún contenido sustantivo que “fuerce” al hombre a elegir, si suponemos que la elección ha sido libre. Pero ¿qué es esta especie de espectro vacío, sin ninguna constitución dada? Para Camus, la tentación más grande y más peligrosa –que comienza a gestarse en el siglo XVI y termina mostrando toda su crudeza en el siglo XX– es el olvido de una experiencia que se niega a ser olvidada. Necesitamos una experiencia para poder rebelarnos. La fuerza de esa experiencia ya no puede taparse, y en adelante querrá ser siempre revivida: “...cuando se ha tenido la suerte de amar con fuerza, se pasa uno la vida buscando ese ardor y esa luz...” (Camus, 1996:73).

La verdadera libertad, aquella que exhibe la rebeldía, consiste en el reconocimiento de un testamento que no tiene un testador al que podamos mirar a la cara. Por ello, el absurdo deja su lugar postrero y se transforma en evidencia anteúltima. Lo último, aquello más allá de lo cual no podemos ir, aquello que debemos reconocer para poder ejercer plenamente la libertad, es lo que muestra la rebeldía.

El esclavo, que durante siglos ha acatado las órdenes, de repente se rebela. Ese *no* afirma la existencia de una frontera, de una medida, que nace como una exigencia de sus entrañas y que no puede explicarse por la historia. La rebeldía es el golpe de muerte asestado al inmanentismo para el cual todo

valor es un producto del tiempo y de la historia y, por lo tanto, efímero. Toda rebelión invoca entonces un valor, un valor que merece ser defendido más allá de las circunstancias. Podríamos hacer la pregunta inversa: si esto no fuera así, "... ¿Por qué rebelarse si no hay en uno nada permanente que conservar?..." (Camus, 1967:123-4).

El esclavo que se rebela intuye que "tiene derecho a...", pero esa intuición no le ha venido de su mundo ambiente, de su larga historia de esclavitud; ¿de dónde la ha sacado entonces?, de su naturaleza, de su ser. La libertad, que invoca la rebeldía no puede siquiera ser imaginada si la potestad de decir claramente qué es lo justo y que no, "... de reclamar el ser entero en nombre de una parcela de ser que se niega a morir..." (Camus, 1967:366). Por ello, la libertad es conocimiento del límite, un límite que los pensamientos nihilistas no tienen en cuenta y terminan lanzándose en un movimiento uniformemente acelerado.

El artista Camus, el pensador Camus, en fin, el hombre, ha tenido la profundidad de percibir proféticamente cuál es la atmósfera que cubre al hombre desde hace varios siglos. El diagnóstico es claro y certero: el nihilismo atraviesa la realidad humana y la del mundo. Contra ese nihilismo, en cuya lógica habita el asesinato calculado, lucha nuestro autor, y esa lucha emerge del reconocimiento de lo que el hombre "es" más allá de toda costra social, cultural o histórica. Así lo expresa el propio Camus:

...En lo más negro de nuestro nihilismo, he buscado tan sólo las razones para superar ese nihilismo. Y no por virtud, en absoluto, ni por una rara elevación del alma, sino por fidelidad instintiva a una luz en la que he nacido y en la que hace miles de años los hombres han aprendido a saludar la vida hasta en el sufrimiento... (Camus, 1996: 68).

NOTAS

- 1 Creo que algo de esto deja traslucir Camus en el siguiente pasaje: "...De la caja de Pandora en que bullían los males de la humanidad, los griegos hicieron salir en último término a la esperanza, como el más terrible de todos. No conozco símbolo más conmovedor. Pues la esperanza, contra lo que se cree, equivale a la resignación. Y vivir no es resignarse. ..." (Camus, 1958:46).

BIBLIOGRAFÍA

- Camus Albert, (1958), *Bodas*, Buenos Aires: Losada.
- Camus A., (1967) 1951, *El hombre rebelde*, Buenos Aires: Losada.
- Camus A., (1995), *La peste*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Camus A., (1996), *Verano*, Madrid: Alianza.
- Camus A., (2002), *El Mito de Sísifo*, Buenos Aires: Losada.
- Leopardi G., (1985), *Cantos*, Buenos Aires: Hispanoamérica.
- Marcel Gabriel, (2001), *Los hombres contra lo humano*, Madrid: Caparrós.

CIVILIZACIÓN Y BARBARIE RECONSIDERADAS*

*Eliana María Santanatoglia***

Resumen: En este ensayo –a partir del análisis de la obra *Facundo* de Sarmiento y otras obras literarias notables– se propone una resignificación de las nociones de *Civilización* y *barbarie* y se analiza la importancia del sustrato social, moral y cultural como fundamento de una comunidad civilizada donde los individuos puedan desarrollarse libre y responsablemente.

Abstract: In this essay –from the analysis of Sarmiento’s *Facundo* and other notable literary pieces– a resignification of the notions of *civilization* and *barbarism* is propounded and it is analyzed the importance of the cultural, moral, and social substrate as grounds of a civilized community where the individuals can develop freely and responsibly.

Introducción

El tema que vamos a tratar aquí –y que concentra gran atención de la filosofía política, jurídica y económica–, se refiere a cuáles son las condiciones y el tipo de organización social conducentes a una comunidad cuyos individuos puedan realizar plena y libremente sus planes de vida sin interferencias y sin impedir, a su vez, la consecución de los proyectos de vida de otros individuos. Claramente este no es un tema menor y

* Este ensayo es una versión revisada de la tesis final para la Maestría en Economía y Ciencias Políticas de ESEADE. Su director fue el Dr. José Ignacio García Hamilton. En razón de su reciente fallecimiento, es deseo de la autora dedicar este ensayo a su memoria.

** Abogada (UBA). Master en Economía y Ciencias Políticas (ESEADE). Msc. in Philosophy of the Social Sciences, (London School of Economics and Political Science). Profesora Visitante de ESEADE. E-mail.: esantanatoglia@gmail.com

varias teorías pertenecientes a distintas disciplinas se afanan hoy en encontrar las claves de tal organización.

Sin embargo, si observamos el desarrollo de las ciencias sociales en el último siglo, podremos advertir una creciente tendencia a la producción de teorías ocupadas principalmente por asuntos técnicos más que filosóficos, desplazando así el estudio de las cuestiones institucionales, sociales o culturales que puedan dar lugar a las organizaciones jurídicas y políticas formales. En estos casos se puede advertir el tratamiento directo de determinadas formas de organización o la comparación entre instituciones formales de distintos países o regiones, dando por sentada la cosmovisión filosófica sobre la que se sostienen o el sustrato cultural donde estas organizaciones se desarrollan. Así encontramos variadas y refinadas teorías que no ofrecen el análisis de los fundamentos filosófico-sociales de las instituciones jurídicas o políticas o lo asumen como dado. Por lo tanto, se concentran en aquello que North (1995: cap. VI) denomina “instituciones formales”, es decir, los límites u organizaciones creadas consciente y artificialmente por los hombres; desplazando el estudio de las “instituciones informales” –la costumbre, principios morales, concepciones ideológico-políticas, prácticas sociales, etc.– que dan nacimiento, sustento y legitimidad a las primeras a otras áreas de pensamiento.

En este trabajo intentaremos ocuparnos de esta cuestión, la del “sustrato filosófico –cultural” de la organización jurídico– política y su relación con el marco de condiciones que posibilitan al individuo su plena realización. En este sentido, tomaremos algunas ideas propuestas por Domingo Faustino Sarmiento en su obra *Facundo. Civilización y Barbarie* (1999). Vale aclarar que este ensayo no intenta un análisis de la realidad histórica argentina estudiada por Sarmiento en esa obra ni tampoco realizar una exégesis completa de la obra de este pensador. Por el contrario, sólo consideraremos algunas nociones sarmientinas como disparadores para nuestra reflexión.

Consideramos interesante acercarnos a las ideas de este pensador porque, como advierte Botana (1991:197 y ss), parecen confluír en Sarmiento, y en particular en su noción de república, tres vertientes teóricas distintas: a) la tradición liberal, b) la idea de una república fuerte constructora del

monopolio de la fuerza a través del Estado Nacional y c) la concepción de una república inspirada en la virtud cívica del ciudadano consagrado a la cosa pública. Estas corrientes hacen hincapié en principios disímiles y creemos que, en términos de producción filosófica y filosófico-política, lo fecundo está allí donde se encuentran planteos diversos. Es en la conexión de nociones heterogéneas donde, quizás, encontremos el mayor poder explicativo, el fruto más nutritivo para la satisfacción de nuestras inquietudes intelectuales.

En este sentido, en la primera sección analizaremos la noción de civilización propuesta por Sarmiento, en especial los indicadores que este autor propone como expresiones de una concepción civilizada de la sociedad y de sus productos formales. En segundo lugar, tomaremos la idea de barbarie y, a través de un pormenorizado estudio de sus distintas facetas, propondremos la primera tesis de este trabajo: que la barbarie es la manifestación visible de un tipo de ordenación social que podríamos llamar en principio, y más adelante veremos porqué, un “orden de la muerte”. Por último, desarrollaremos la tesis central de este estudio: la importancia del sustrato social, moral y cultural como fundamento de una comunidad civilizada donde los individuos puedan desarrollarse libre y responsablemente. Finalmente, haremos unas breves reflexiones en torno a la mirada evolucionista de los valores y las instituciones que, creemos, nos pueden acercar a la fundación de las bases para una organización política libre y estable.

I. Formas y contenido de la civilización

Podríamos empezar estas reflexiones planteando una pregunta fundamental: ¿existe la posibilidad de fundar una organización político-jurídica, un Estado o una república, solamente sobre la base del establecimiento de determinadas reglas e instituciones formales? Creemos que la respuesta a esta pregunta, tomando en cuenta el pensamiento de Sarmiento sería, sin ninguna duda, negativa. Más aun, podemos decir que la lectura de Sarmiento en términos de legitimación y sostenimiento permanente de tal organización política nos

lleva directamente al planteo contrario: sólo el hábito de los hombres en el respeto por determinados principios morales, sociales, estéticos, jurídicos, culturales, etc. podría proveernos del fundamento necesario para la construcción de un orden político y económico formal. Su fortaleza sólo podría sostenerse en un orden de la civilización internalizado en la vida privada y pública de los individuos que componen la comunidad; sin ese orden, la organización política sería una frágil escenografía que cualquier viento bárbarico podría derrumbar y dejar así al descubierto la batalla de fuerzas contradictorias que se debaten “detrás de la escena”.

Así como el “estado social” del que hablaba Tocqueville¹ era imprescindible para el desarrollo de las instituciones norteamericanas que permitieron el sostenimiento y desarrollo de su organización política, jurídica y económica, así Sarmiento hace continuas alusiones al grado de civilización necesario para que –independientemente de cuál sea la forma política definitiva o quién ocupe el lugar de gobernante– una república pueda desarrollarse y elevar también el nivel de vida de los ciudadanos que en ella habitan.

Sarmiento elige priorizar el análisis de determinados aspectos de la vida social y cultural de un pueblo para poder así “medir el grado de civilización” de esa comunidad. Podemos observar en él un agudo ojo de analista social, dado que, mucho antes del fuerte desarrollo de la sociología estadística, Sarmiento ya tomaba en cuenta determinados “indicadores” para comparar el desarrollo de los pueblos de distintas provincias de la Argentina. De esta manera, también analizó las posibilidades de desarrollo que esos territorios perdieron frente a la ola barbarizadora con la que se enfrentaron.

En primer lugar, podemos observar la clasificación de las provincias argentinas que propone Sarmiento (1999: 65). No adopta la habitual clasificación basada en la ubicación geográfica de las provincias dado que “no conduce a ninguno de los resultados sociales” que estaba buscando. En su lugar propone otra clasificación tomando como criterio “los medios de vivir del pueblo en las campañas, que es lo que influye en su carácter y espíritu”. De esta manera, sostiene que todos los pueblos argentinos viven de los productos del pastoreo, excepto San Juan y Mendoza y aclara que Tucumán explota también la agricultura.

Por otra parte, dedica un análisis detallado a las ciudades de Córdoba y Buenos Aires. Se concentra en cada detalle de la vida ciudadina: desde las pautas estéticas en el vestido (uso de frac y levita), las instituciones educativas, las ocupaciones y los oficios (número de escuelas, colegios, talleres de artes, tiendas de comercios) hasta las pautas de organización jurídica y política (la existencia de organizaciones municipales de gobierno, juzgados, etc.). En esta detallada enumeración de las costumbres y formas que siguen los habitantes de las ciudades, Sarmiento encuentra lo que caracteriza como civilización. Las ciudades, estos “focos de civilización”, donde se puede dar la vida de la “cosa pública” son la cara de una moneda cuya contracara es el campo, extensiones infinitas donde el hombre aislado en la “familia feudal” (Sarmiento, 1999: 68) no puede desarrollar sus potencialidades asociativas, materiales ni espirituales. Ciudad y campo “parecen dos sociedades distintas, dos pueblos extraños unos de otros” (Sarmiento, 1999: 66), actuando el desierto como límite infranqueable entre los dos.

El abismo que separa a estos mundos no es salvable por el mero voluntarismo. Es decir, el gesto de llevar la ciudad al campo caería implacablemente frente a dos aspectos: el geográfico y el cultural. Sarmiento nos propone un ejemplo en relación con el tipo de construcción arquitectónica y la distribución de las viviendas que encontraba en el campo:

En las llanuras argentinas no existe la tribu nómada: el pastor posee el suelo con títulos de propiedad, está fijo en un punto que le pertenece; pero para ocuparlo, ha sido necesario disolver la asociación y derramar las familias sobre una inmensa superficie.

Y aclara (Sarmiento, 1999: 68),

El desenvolvimiento de la propiedad inmobiliaria no es imposible, los goces del lujo no son del todo incompatibles con este aislamiento: puede levantar la fortuna un soberbio edificio en el desierto; pero el estímulo falta, el ejemplo desaparece, la necesidad de manifestarse con dignidad, que se siente en las ciudades no se hace sentir allí en el aislamiento y la

soledad. Las privaciones indispensables justifican la pereza natural y la frugalidad en los goces trae en seguida todas las exterioridades de la barbarie.

Esta incapacidad –que Sarmiento denuncia– de transplantar, en un afán constructivista, la vida de la ciudad al campo, la civilización al desierto, nos está brindando ya evidencia a favor de nuestro argumento. La mera voluntad de un hombre o de un grupo no puede luchar sola en contra del desierto ni puede, sólo por el hecho de instaurar una serie de instituciones formales, sentar las bases de una comunidad civilizada. Es el conjunto de valores, de pautas sociales, de reglas de convivencia autoimpuestas, lo que puede servir de pilar invisible a la civilización y, por lo tanto, a la producción de un orden político formal y no a la inversa.

Todo este profundo análisis social que realiza Sarmiento nos lleva a concluir que en *Facundo* hay, a diferencia de muchas otras obras que se le proponen explícitamente, toda una concepción sociológica. Y, aunque este libro podría ser visto sólo como una brillante obra literaria, su valor como teoría social y política está justamente en poder brindar un criterio para el estudio de los hábitos sociales y culturales y cómo estos pueden desencadenar consecuencias fundamentales para el desarrollo de las instituciones políticas y jurídicas. Objetivo que, creemos, alcanza con mayor éxito que muchas teorías sistematizadas nacidas a la luz de esta pretensión.

II. La barbarie como orden de la muerte

¿Qué representa entonces la barbarie? Si a la civilización tradicionalmente se la asocia con el orden, parecería que, inexorablemente, la barbarie representaría el caos. Si la civilización implica instituciones estables, parecería que la barbarie vendría necesariamente a traer cambio, inestabilidad, incertidumbre. Pero, sin embargo, creemos que una fértil lectura de Sarmiento nos llevaría a sostener justamente lo contrario. La civilización implica la liberación de las fuerzas vitales de los individuos y las organizaciones.

Fuerzas que podrían llevar al individuo y a la comunidad, no sin tropiezos y fervientes disidencias de opiniones, a constituirse en una nación, pudiendo así también desarrollar sus fuerzas productivas y gozar de un buen nivel de vida tanto en lo espiritual como en lo material.

En contraposición, la barbarie intenta destruir estos instintos. Es una fuerza monolítica, lineal, que se apodera de todos los intentos, todos los gestos y los dirige en una sola dirección. No representa el caos, porque se estructura en una muy rigurosa lógica; la del capricho.

En la civilización, cada uno puede establecer sus propios planes e intentar llevarlos adelante. Esto podría traer conflictos y no siempre la coordinación se da fácilmente, pero es por eso que, justamente, el orden de la civilización depende del establecimiento de una serie de reglas concertadas a partir de distintos criterios (gobierno de las leyes).

En cambio, la barbarie representa esta fuerza que intenta aquietar todas las voluntades, para quedarse sólo con una, que intenta acallar todos los fervores, y reemplazar toda la cooperación y los conflictos sólo por un sentimiento que prima en la vida (casi podríamos decir en el subsistir) de todos: el temor. Temor a ser castigado, temor a no pertenecer al grupo de los favoritos, temor a no estar entre los vencedores, temor al exilio, temor, en definitiva, a la muerte. El miedo a la muerte es tan fuerte que lleva a todos a vivir dentro de la muerte. El objeto de temor termina por dominar al temeroso.

Ahora bien, ¿cómo se expresa la barbarie cuando adquiere forma humana? Aquí Sarmiento se detiene largo tiempo a describir los perfiles humanos de la barbarie. A veces, a través del establecimiento de unos “tipos ideales”: el gaucho malo, el caudillo, etc. Otras veces, a través de la minuciosa descripción de aquellos hombres que considera “emblemas” de la barbarie.

Consideremos una de las figuras que trata como tipo ideal, la del caudillo. Sarmiento (1999: 62) lo describe como un hombre “con una voluntad de hierro, un carácter arrojado hasta la temeridad”. Y es en la figura del caudillo que ya se deja ver toda una concepción del poder, toda una posición respecto de la legitimidad política y jurídica. La autoridad del caudillo se impone sin límite ni responsabilidad, en la pura fuerza que legitima su poder. En él

la justicia se administra sin formas ni debate dado que no se establecen ningunas reglas previas, ningún procedimiento o defensa.

El desierto y esta concepción del poder por la fuerza van delineando el perfil del hombre que habita estos territorios, que Sarmiento describe de esta manera (1999: 63):

En estos largos viajes, el proletario argentino adquiere el hábito de vivir lejos de la sociedad y a luchar individualmente con la naturaleza, endurecido en las privaciones y sin contar con otros recursos que su capacidad y maña personal para precaverse de todos los riesgos que le cercan de continuo.

Sarmiento observa, a su vez, que el pueblo que habita los extensos territorios de las provincias argentinas se conforma de tres familias: españoles, indígenas y una pequeña porción de hombres de raza negra. Pero, a pesar de sus disímiles orígenes, se han fusionado en un “todo homogéneo, que se distingue por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial cuando la educación y las exigencias de una posición social no vienen a ponerle espuela y sacarla de su paso habitual.” (1999: 63).

Quizás podamos ya obtener de estas descripciones una idea clara de los impedimentos para el desarrollo de la civilización, que no puede darse sin un principio de cooperación mutua. La suprema independencia, la relación directa con la naturaleza sin mediación de ningún principio, institución ni regla común, impiden la asociación. Y de las reflexiones de Sarmiento al respecto (1999: 95 y ss) podemos extraer toda una concepción del derecho.

Vemos así que en este estado bárbarico que describe Sarmiento, la violencia es la consecuencia natural del ejercicio de la fuerza y de la ambición en aquellas sociedades donde rige el despotismo. Es decir, donde no se han desarrollado fuertes instituciones sociales informales ni reglas formales y racionalizadas (North, 1995: 54 y ss). La justicia, o el juez, pasan a ser la violencia de la ley por sobre las violencias individuales. No existe un criterio de legitimidad acordado implícita o explícitamente detrás de sus órdenes, sólo existe una fuerza más potente.

Se entiende la justicia sin formas ni razón como la absoluta arbitrariedad, la suprema injusticia. No hay parámetros, reglas ni ley que regulen o controlen la decisión o autoridad del juez o caudillo. Sólo existe el desorden donde los hombres se valen de la fuerza física y de la astucia para medir su autoridad. De esta manera, la norma o la orden desaparecen con el legislador o el juez. El derecho –si podemos hablar de derecho en este ámbito– es de los hombres y no de las leyes. Dado que no se han desarrollado ni espontánea ni conscientemente estándares comunes que funcionen como incentivos o desincentivos para ciertas conductas por sobre otras o para crear expectativas respecto del actuar de los otros, no se dan los fundamentos mínimos para la asociación. No puede existir ciudadano ni ciudadanía donde no hay comunidad de intereses, cooperación ni expectativas mutuas; donde no hay leyes ni formas, donde nada permite la igualdad en los procedimientos. Sólo hay fuerza física, sólo hay un orden y es el de la muerte.

De este modo Sarmiento nos presenta la barbarie personificada en dos hombres, Facundo y Rosas. El autor brinda una minuciosa descripción del carácter y hábitos de Facundo, figura paradigmática de la barbarie. Toma, en este caso, la vida del hombre concreto y –como también hará con Rosas– intenta extraer de su figura los rasgos propios de toda una cultura. Transfigura su persona en un símbolo polisémico a cuya interpretación se va a abocar y cuyos sentidos van a ser las claves para la comprensión de la cosmovisión social y política de todo un conjunto de hombres.

En este sentido, Sarmiento se detiene hasta en el más pequeño detalle de su persona, desde su aspecto físico hasta su carácter y su forma de relacionarse con los demás (1999: 140 y ss.; nota p. 161). El capricho era su ley y los otros hombres, incrédulos al principio, temerosos después, bailaban al ritmo de su ánimo, cruel en muchos momentos, y en extremo generoso en otros. La imposibilidad de prever su actuar resultaba en el cumplimiento estricto de sus órdenes. Toda su furia parece surgir de su incapacidad para hacerse admirar y de adaptarse a las exigencias, tales como disciplina y abnegación, que los resortes del gobierno civil le hubieran demandado. Su profundo escepticismo desencadenaba en anomia, la que imponía a los demás a través de sus actos. Todas sus carencias las supo reemplazar con sagacidad

natural, capacidad de observación y fingida prescindencia de los acontecimientos y supo hacer del terror su arma favorita. Hasta su forma de vestir implica un desafío, una afrenta. Nada hay en él gratuito, nada puede ser ignorado. Todo Facundo es la forma que adquiere la barbarie cuando se hace hombre.

Pero, a pesar de todas estas particularidades, Sarmiento ve en Facundo, todavía, una cierta fuerza vital, un cierto dominio del orden de la naturaleza (1999: 141): “Facundo es un tipo de la barbarie primitiva: no conoce sujeción de ningún género; su cólera era la de las fieras (...)”. Se podría decir que la crueldad y la maldad de Facundo eran cuasi animales, aunque no por ello menos nocivas: “Facundo es el único que está dotado de vida propia, que no espera órdenes, que obra de su propia naturaleza” (1999: 149-150). Por todo esto, podemos ver en él casi los rasgos del “superhombre”: tiene sus propias reglas, no recibe órdenes, no reconoce autoridad. Pero, por otra parte, no admite el desarrollo de otras vitalidades, de otros órdenes. Impone, de una forma naturalmente salvaje, el orden de la destrucción y de la muerte.

En cambio Sarmiento ve en Rosas las mismas características pero racionalizadas, estabilizadas, estatizadas. Rosas termina por imponer el orden de la muerte porque ni siquiera responde a instintos sino a una muy programada estrategia de desvanecimiento del orden de la cultura, de la sociedad civil, del emprendimiento empresario. Lo que en Facundo es pulsión, en Rosas es plan. Aquí vale recordar las palabras de Sarmiento en la introducción de su obra (1999: 38),

¡Cierto! Facundo no ha muerto; está vivo en las tradiciones populares, en la política y revoluciones argentinas; en Rosas, su heredero, su complemento: su alma ha pasado en este otro molde más acabado, más perfecto; y lo que en él era sólo instinto, iniciación, tendencia, convirtiéndose en Rosas en sistema, efecto y fin; la naturaleza campestre, colonial y bárbara, cambiándose en esta metamorfosis en arte, en sistema y en política regular capaz de presentarse a la faz del mundo como el modo de ser de un pueblo encarnado en un hombre que ha aspirado a tomar los aires de un genio que domina los acontecimientos, los hombres y las cosas.

III. Los paisajes de la barbarie en la literatura comparada

Esta fuerza absolutamente paralizadora, que reemplaza las múltiples voluntades individuales por una única voluntad totalizadora, nos remite a imágenes y figuras filosóficas y literarias que nos ofrecen distintas obras. Evocaremos aquí estas imágenes para comprender más acabadamente los distintos perfiles que puede adoptar la barbarie. Veremos cómo la fuerza de la barbarie implica un cambio en los principios que trasciende al ámbito de las costumbres cotidianas.

En primer lugar, se nos presenta la guerra como modo de la barbarie. En la novela *La campesina*, Alberto Moravia (1993) narra en primera persona la historia de una sencilla mujer italiana que, por medio de un conveniente matrimonio, se muda del campo a la ciudad de Roma a principios de la década de 1940. Al comienzo el relato se detiene en los detalles de la vida que esta mujer desarrolla en la ciudad. La misma, con sus defectos, limitaciones y virtudes, practica ciertos hábitos que hacen a su vida cotidiana: limpieza del hogar, organización de la casa, educación de su hija, etc. Frente a la muerte de su esposo, esta campesina logra seguir adelante con el comercio que hereda y darse a sí misma y a su hija una cierta holgura y una vida ordenada. Podríamos decir que está integrada a la vida civilizada de la ciudad. Pero, su vida cotidiana se ve transformada cuando comienza la Segunda Guerra Mundial o, al menos, cuando la guerra se hace presente en su paisaje subjetivo.

El primer impacto, teniendo ella un almacén, se presenta en la forma del desabastecimiento de alimentos. La comida se vuelve un bien cada vez más escaso y ella, en principio, se aprovecha de esta situación. Primero, subiendo los precios de los productos que vende y luego dedicándose al contrabando de alimentos del campo a la ciudad, desafiando así las leyes y controles que imponen el racionamiento y las trabas al tránsito de bienes dentro del territorio del país. El cambio fundamental que este desabastecimiento produce en el intercambio comercial y en las relaciones sociales, ya podría darnos una muestra bastante clara de la profunda ruptura que los cambios arbitrarios de las instituciones implican en la vida social de una comunidad organizada.

Pero, este fenómeno es apenas el comienzo de una larga serie de acontecimientos que esta mujer y su hija van viviendo y que, relatadas por su protagonista, van mostrando al lector las nocivas consecuencias de la guerra. Lentamente todos los hábitos se van desvaneciendo y el carácter de los hombres se va transformando en forma brutal.

Desde el ámbito de la moral, uno de los primeros impactos de la guerra en la vida de la protagonista se da a través de la transgresión de las reglas morales que ella se había autoimpuesto hasta ese momento. Una vez que el estado de alerta avanza y habiéndose hecho imposible el seguir comerciando por falta de alimentos, la campesina decide dejar Roma y dirigirse con su hija a la casa de sus padres en el campo, donde cree podrán estar tranquilas y alimentadas hasta que la guerra termine. Deja su casa y comercio al cuidado de un vecino y es allí, cuando, habiéndose mantenido hasta el momento siempre fiel a su esposo fallecido, quizás por desesperación, se deja seducir por el vecino como forma de garantizarse la protección de sus bienes. Este acto deshonesto para ella, simboliza el principio del fin de todo aquello que la campesina valoraba como bueno o deseable.

Es claro que al mismo tiempo se va observando una desarticulación en el ámbito jurídico. Las normas o reglas jurídicas anteriores se ven derogadas tanto de hecho como de derecho, viéndose afectadas, por la fuerza de la violencia y de la incertidumbre, no sólo las normas formales sino también las pautas que actuaban como principios informales de relación entre los particulares. Ya los individuos no respetan los contratos, la palabra ni la ley. La propiedad no está garantizada y cada individuo intenta valerse de su sagacidad para no verse perjudicado en los intercambios.

Esto se relaciona a su vez con el ámbito económico, donde prima una escasez artificial provocada por las limitaciones legales e ilegales que la ocupación impone sobre el tránsito de bienes y personas y el surgimiento de mercados paralelos frente a la disminución de la oferta. La demanda, por ejemplo, de alimentos no se mantiene igual sino que crece frente a la incertidumbre y la expectativa de mayor escasez. Otro de los efectos más sentidos por la narradora es el de la disminución paulatina del poder adquisitivo de la moneda. No sólo por el impacto de una creciente inflación sino

porque la misma va tornándose inútil cuando los bienes escasean, lo que produce la desaparición de los mercados y un retorno al trueque.

Por último, en el ámbito social y como consecuencia de todos los fenómenos descritos, los hábitos se alteran bruscamente y cada individuo pasa a ser una amenaza para los otros hombres. La traición es la regla general y el miedo al otro la causa de la desaparición de todo tipo de autolimitación tanto moral como legal.

Aquí vemos todos los efectos de la barbarie descritos por Sarmiento. La guerra, como una de las manifestaciones de la misma, no implica sólo un conflicto o un cambio en el ámbito político, no se discute tan sólo quién gobierna, sino que atenta directamente contra toda forma de organización previa. Las formas de vida elegidas y afanosamente sostenidas por años, se desintegran vertiginosamente frente a la potencia negativa de la barbarie. Como veremos más adelante, la civilización implica el sostenimiento de ciertos principios y ciertas reglas, que se fundan en valores. En este caso vemos cómo todas las pautas sostenidas por la campesina y su entorno, tanto del ámbito legal, comercial, social y hasta moral, van desapareciendo. Siendo justamente estos valores y reglas el producto del actuar propiamente humano, veremos como su desaparición conlleva la “deshumanización” de los individuos y el devenir de una consecuente “animalización”.

Finalmente, habiendo la campesina y su hija vivido un largo trajinar y no pudiendo llegar a la casa de su familia en el campo, terminan viviendo escondidas en un monte, junto con un conjunto dispar de campesinos, refugiados y desertores. Es allí donde la campesina vive y describe el lento proceso de animalización de los hombres que allí conviven. El hambre se impone. La vida se transforma en meras especulaciones para sobrevivir. Ninguna actividad productiva puede ser llevada a cabo y todo lo que se espera es el final de la guerra. Dice la narradora (Moravia, 1993: 146):

Era, en suma, como si me hubiese convertido en un animal, porque imagino que los animales, al no tener que pensar sino en su propio cuerpo, deben sentir las sensaciones que entonces yo experimentaba, obligada como estaba

por las circunstancias a ser tan sólo un cuerpo que se alimentaba, dormía, se acicalaba y procuraba estar lo mejor posible.

Bajo estas circunstancias los aspectos más bajos de la personalidad se potencian y personas que antes de la guerra llevaban vidas de respeto a sí mismos y a los demás, se descubren engañando, robando, traicionando. La campesina reflexiona (Moravia, 1993: 148):

Y aquí quiero decir que la guerra es una gran prueba; y que a los hombres sería menester verles en tiempo de guerra y no de paz; no cuando hay leyes y el respeto a los demás y el temor de Dios, sino cuando todas esas cosas ya no existen y cada cual obra según su propia manera de ser, espontánea, sin frenos y sin consideraciones.

En conclusión, vemos que la guerra es el escenario de la barbarie por excelencia. La muerte se impone como principio y el miedo a la misma como motivador de conductas. En su proceso se van desvaneciendo todas las reglas que los hombres habían desarrollado en los momentos de civilidad: las reglas morales, las legales, las sociales y hasta las que regulan el intercambio comercial y los mercados. Como ya viéramos en la descripción que brinda Sarmiento del caudillo y de la personalidad feroz de Facundo, la imposibilidad de crear expectativas respecto del contexto y del actuar del prójimo, conjuntamente con circunstancias que incentivan la traición, da por resultado un hombre en estado cuasi animal. Hombre que, sin objetivos distintos del mero sostenimiento físico diario y sólo impulsado por el temor a la muerte, vive en ella y muere como hombre.

Ahora bien, si la guerra es la primera forma de barbarie, la segunda forma de la barbarie se nos presenta como la invasión. Esta es la imagen que nos transmite Ernst Jünger en su obra *Sobre los acantilados de mármol* (1993) en donde el protagonista narra la vida en la gran Marina, un pequeño país en la orilla de un lago, separada por unos acantilados de mármol de la campiña y del bosque. Prima en la Marina un conjunto de pautas sociales que permiten a los hombres desarrollar actividades productivas –por ejemplo, la siembra

de la vid– y llevar adelante una vida pacífica y alegre junto con sus vecinos. Es el ámbito de la gran Marina tan propicio para la vida, que la gente que allí vive, celebra fiestas populares varias veces al año y hasta reconocen y alimenta a los poetas, quienes honran con poemas a los honorables muertos en sus pompas funerarias.

El protagonista, luego de haber abandonado su oficio como soldado, se asienta junto con su hermano en La Ermita de la Marina. Allí dedican sus días al estudio de las flores, símbolos de la vida y de la belleza. Del otro lado de los acantilados de mármol, emerge la campiña y luego el bosque dominado por la figura del Gran Guardabosque. La primera es refugio de pastores, perseguidos y pueblos bárbaros que viven en clanes. Éstos guerrear constantemente entre ellos inspirados en una visión vengativa de la justicia, no habiendo desarrollado ninguna pauta de convivencia pacífica. Viviendo salvajemente, utilizando la violencia como herramienta para la propia subsistencia, se encuentran siempre a la sombra del poder del Gran Guardabosque que infunde el miedo desde las profundidades del bosque. El bosque es su territorio y allí vive con sus ejércitos y animales de guerra, gobernando a través de la fuerza física y del temor.

Así, el protagonista detalla la vida de uno y otro lado de los acantilados, estando siempre la Marina potencialmente amenazada por la violencia que se deja escuchar desde el otro lado. Y es así como en ella, lo que aparece como un apacible vivir, se va transformando, corrompiendo lentamente por el avance de unas fuerzas arrasadoras. El bosque va tomando lentamente a la ciudad a través de actos aislados de vandalismo y delincuencia, por los que los hombres de la ciudad comienzan a vivir con temor constante y su espíritu se va envileciendo.

Y lo que primero se vive aisladamente luego se va extendiendo a todos los ámbitos de la Marina. Esta fuerza va corrompiendo las costumbres, las alianzas, las lealtades. Se van contaminando los antiguos rituales, imponiendo por ejemplo, los honores funerarios a los hombres más despreciables. También las reglas jurídicas sostenidas consuetudinariamente en la Marina se ven afectadas por los litigios de las gentes de la campiña que sólo entienden el talión como regla. En definitiva, desde el oscuro lugar ocupado por el Gran Guar-

dabosque se iba estableciendo por medio de la fuerza su inescrutable voluntad, utilizando a los hombres más adeptos a la violencia y menos amantes de la vida para llevar adelante su lenta invasión. El protagonista no se enfrenta a este hecho de forma directa sino que va sintiendo esta fuerza siniestra acercándose poco a poco, según él mismo describe (Jünger, 1993: 44):

Durante aquellos primeros tiempos apenas si oímos hablar del Gran Guardabosque. Sin embargo, era curioso observar cómo se iba acercando a medida que agravaba la debilidad y se desvanecía la realidad. Al principio sólo fueron rumores, que llegaban a nosotros como suele anunciarse una peste que hace estragos en puertos lejanos. Luego corrieron noticias acerca de atentados y violencias cometidos no lejos de nosotros, y finalmente ocurrieron tales hechos de una manera abierta, en pleno día. Así como una espesa niebla anuncia en la montaña las tormentas, una nube de pánico precedía al Gran Guardabosque. El pánico le velaba, y estoy convencido que su fuerza había que verla, más que en su persona, en ese hecho. Únicamente podía obrar cuando las cosas comenzaban a vacilar por sí mismas; pero una vez producida esta circunstancia, sus bosques le servían de manera admirable para lanzarse contra el país.

La decadencia se daba a través de dos canales: por una parte a través de los disturbios y delitos perpetuados por los pastores de la campiña dirigidos por infiltrados del Gran Guardabosque, y por la otra, eran él mismo y sus agentes más instruidos los que, ubicados en distintos cargos en la ciudad (magistraturas, iglesias, etc.), parecían imponer el orden nuevamente.

Aquí vemos el elemento que ya introdujéramos en nuestro análisis de la barbarie en la obra de Sarmiento. Ésta no se manifiesta únicamente en la anarquía o la violencia explícita sino también en los órdenes ficticios que se imponen para acallar esta violencia. El poder unívoco de lo arbitrario a veces se disfraza de orden civilizado. Por otra parte, esta fuerza negativa no siempre aparece de forma intempestiva, sino que muchas veces va emergiendo imperceptiblemente hasta que se torna una realidad tangible, incapaz de ser eludida. De esta manera, se hace más difícil de advertir y contrarrestar.

Por último, las fuerzas destructoras del Gran Guardabosque van avanzando hasta que algunos hombres creen necesario enfrentarse a él. Así, el protagonista advierte cómo se va corrompiendo la mirada de los hombres sobre sí mismos y los instintos más crueles se hacen presentes. El hombre pierde el centro, se desequilibra y apela a la violencia para enfrentar la crueldad. Es en este momento, donde se desencadena la tragedia final. Internándose en el bosque aquellos hombres que intentaban enfrentar al Gran Guardabosque encuentran la muerte y con ellos, presa del fuego, también perece la campaña y la ciudad entera. Los pocos sobrevivientes emigran. Ya no hay lugar para la belleza en la Marina, todo lo que queda es la muerte.

IV. La barbarie en el territorio argentino

Luego de haber repasado los distintos perfiles y escenarios de la barbarie y de haber introducido nuestra tesis respecto de la primacía de la muerte como principio generador de la misma, retomamos ahora el planteo de Sarmiento sobre las circunstancias que se vivieron en el territorio argentino en la primera mitad del siglo XIX.

Sarmiento transmite la idea de que la relación entre civilización y barbarie se dio como una tensión entre dos fuerzas, primando una sobre otra en distintos momentos. Un primer momento, simbolizado por la Revolución de 1810, se distingue por haber desembocado en una situación de apertura pero, a su vez, de desolación. La independencia no serviría, en el caso de la Argentina, para liberar energías productivas o políticas acalladas por el gobierno colonial sino que por el contrario, al liberar la presión, se descubrió un territorio sin organización, sin límites, sin fuerzas orientadoras a la acción. Un vacío que rápidamente llenaron, por una parte, aquellos que gozaban del acceso a las ideas y los proyectos del racionalismo europeo del siglo XVIII y principios del siglo XIX y, por otra parte, los caudillos en la campaña.

Dentro de los primeros, se encontraban los hombres que, inmersos en las teorías sociales, políticas, jurídicas y económicas de la época y teniendo por centro a Buenos Aires, operaron una “europeificación” de esta ciudad.

Como figura que encarnaba el espíritu de este primer grupo Sarmiento reivindica a Rivadavia (Sarmiento, 1999: 177-178). En él ve Sarmiento al hombre que

Traía sabios europeos para la prensa y las cátedras, colonias para los desiertos, naves para los ríos, interés y libertad para todas las creencias, crédito y Banco Nacional para impulsar la industria; todas las grandes teorías sociales de la época, para modelar su gobierno; la Europa, en fin, a vaciarla de golpe en la América, y realizar en diez años la obra que antes necesitara el transcurso de siglos.

Pero Rivadavia y todos los hombres que ocuparon el lugar de “legisladores” durante esta época desconocieron, al parecer, la materia con la que estaban trabajando. Como observa Botana (1991: 205), ignoran “esa sociedad secreta” representada por los caudillos y las montoneras que iban a amenazar su construcción poco tiempo después. Sarmiento atribuye este defecto al hecho de que en Buenos Aires, así como en Europa en ese momento, se seguían sosteniendo teorías *a priori* (que Sarmiento ilustra con Rousseau, Montesquieu, Constant, Bentham, Smith, etc.) que no tomaban en cuenta las características propias de cada pueblo (hábitos nacionales, antecedentes históricos, etc.) (Sarmiento, 1999: 176). Según su opinión, las ideas o proyectos eran correctos o adecuados a las ideas más ilustradas pero carecerían del sustento social que los legitimara y les garantizara permanencia en el tiempo.

Sarmiento observa que en la campaña la realidad era otra. Allí, con excepción de algunos territorios, primaba la fuerza encarnada en la figura del caudillo o del gaucho. El poder era instintivo y la fuerza bruta el instrumento que lo hacía operativo. Pero esta fuerza se aplicaba sin regla, objetivo común o plan que la encauzase y esto hacía de la vida un fenómeno esencialmente incierto. Las fuerzas vitales estaban al servicio de los caprichos del caudillo, “envenenadas” por la injusticia y la arbitrariedad. Como ya vimos, Facundo representa, en este sentido, la figura paradigmática de este estilo de vida que es la barbarie. Donde no hay regla, la viveza, el carisma, la violencia, ocupaban su lugar.

Para Sarmiento la pura libertad, la libertad salvaje, que ve reflejada en la figura de Facundo, no representa una virtud. Está entre sus ideales el liberar las ideas, los proyectos y las fuerzas productivas de los individuos, pero también es necesaria para ello la instalación de ciertos principios que den un marco a la interacción de estas fuerzas.

El principio de la igualdad, es decir, el abandono del sistema de privilegios propio de las sociedades aristocráticas o autoritarias –que podrá observar más tarde en los Estados Unidos– podría ser uno de los pilares que sirvan como fundamento para la construcción de la república.

Con la llegada de Rosas, la barbarie, propia del campo, invade la ciudad “civilizada” y arrasa con las instituciones propuestas por los unitarios, que no convenían a sus fines. De esta manera, no se pudo dar la síntesis buscada entre las instituciones formales que constituirían el continente de la república y el poder político que conformaría su contenido.

V. Tres líneas de pensamiento reunidas en Sarmiento

Volvemos aquí a la observación de Botana citada en la introducción de este trabajo. Sarmiento integra en su visión política estas tres vertientes teóricas: a) la tradición liberal, b) la idea de una república fuerte constructora del monopolio de la fuerza a través del Estado Nacional, y c) la concepción de la república inspirada en la virtud cívica.

Ya hemos hecho referencia al primer punto, esto es, a la necesidad del respeto por las libertades individuales como contenido imprescindible de toda organización política y retomaremos esta idea en la última parte del este trabajo. Con respecto al segundo punto, es la aguda observación de la cuestión del dominio político y de la fuerza lo que hace tan particular la mirada de Sarmiento, quien, a diferencia de otras miradas jurídico-políticas, toma en cuenta la cuestión del poder político concreto que otros olvidan. Es el Estado en la figura de la república quien deberá concentrar esta fuerza para que no sea aplicada arbitrariamente por cada caudillo por separado, de forma despótica. Deberá, a su vez, esta fuerza estar limitada por el gobierno

de las leyes. En este sentido, Scavino (1993: Caps. II y III) entiende que Sarmiento cree que gobernar implica administrar (las ideas, las fuerzas antes referidas) y esto es lo que no reconoce en el gobierno de Rosas, quien hace la guerra pero lejos de imponer una forma de organización de las fuerzas vitales, simplemente las oprime, las acalla, las pone bajo su servicio.

Así también sucede con los personajes de las dos obras literarias que hemos citado. En el caso de *La campesina*, la guerra induce a la protagonista y a su hija a recluirse en las montañas, ocultándose, sobreviviendo, casi muriendo de hambre. Todo el ímpetu y la potencia del carácter de la campesina que se había traducido en la civilización en la capacidad para llevar adelante un comercio, criar a su hija, entablar relaciones sociales, etc. es sojuzgada, oprimida, desarmada en el ambiente de la guerra. Sólo quedan los dos cuerpos hambrientos de lo que otrora fueran mujeres fuertes de Roma.

En el caso de *Sobre los acantilados de mármol* se observa la increíble capacidad de la barbarie para desintegrar las instituciones y costumbres de la ciudad (el comercio, la iglesia, las artes, etc.). Hasta el tranquilo investigador que la protagoniza siente el temor de seguir desarrollando su pacífica tarea de botánico y de dar sus habituales paseos por los acantilados. Finalmente, la invasión por la fuerza del Gran Guardabosque en la ciudad, concluye por destruirla, poniendo a sus habitantes en la situación de tener que elegir entre perecer en ella o escapar a otro país.

La instalación del temor impide el desarrollo de la vida, desarrollo que bajo las condiciones “de la ciudad” dan lugar a la civilización. Pero no debemos olvidar aquí lo que venimos sosteniendo, esto es, la necesidad de una correspondencia mutua entre las instituciones, reglas o pautas formales (la organización o administración de la fuerza) y el sostenimiento de determinados valores o principios por parte de la sociedad así organizada.

Es aquí donde surge el tercer elemento en el análisis de Botana, es decir, la idea de la virtud cívica como sustentadora de la república. Siguiendo la distinción propuesta por Benjamin Constant, creemos aquí ver el elemento “antiguo”² en la concepción política de la libertad para Sarmiento. No sólo basta con establecer instituciones formales adecuadas ni encontrar los hombres idóneos para ocupar las funciones de gobierno. Es necesario, que, para legitimar

estas formas políticas, una organización social subyacente se desarrolle. Pero no sólo una compuesta por hombres libres y responsables (tradicción liberal) sino también conformada por ciudadanos que deseen participar activamente del debate público. Una comunidad que, por la vía de la educación formal y los hábitos civilizados (maneras, vestido, creencias, etc.) vaya conformando la “sustancia” de esas formas políticas y las vaya recreando con el actuar público y privado de cada uno de los hombres que la componen.

Si algo rescata Sarmiento de la experiencia de la barbarie (representada por Facundo y Rosas) es el hecho de que, indeliberadamente, haya permitido abrir el camino a la civilización. Sobre el final de la obra justamente transmite la idea de que la vivencia de tantos años de barbarie puede haber hecho sentir esa necesidad de participación y decisión política en los ciudadanos que serían el campo fértil para el nacimiento de la república.

Por otra parte, en el análisis de la obra de Sarmiento podemos ver ciertos elementos que nos permiten un paralelismo con una de las obras de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1997). En esta obra Weber explica el desarrollo de la sociedad moderna y el capitalismo como una consecuencia no intencional del cumplimiento de determinados principios de la ética protestante. Este no es un desarrollo lineal ni planificado pero deja claramente expuesta la importancia de las enseñanzas de estos principios, que en sus orígenes tenían un objetivo trascendente y claro (la salvación espiritual) y que luego van despegándose de sus raíces religiosas al “secularizarse” como costumbres cívicas y sociales. Los mismos (en un principio conscientemente y más tarde, implícitamente) dotan de cierto “contenido” a las formas sociales adoptadas en la modernidad. En primer lugar, con una finalidad trascendente y más tarde con una finalidad pragmática, estos principios permiten a los hombres que los respetan ordenar sus conductas, disciplinar su vida y de esta forma, dar lugar a un tipo de organización social, política y económica que redunde en beneficios para todos y garantiza un alto grado de libertad individual en el ámbito público (aunque privadamente el hombre se autolimita por su propia voluntad).³

Creemos que en Sarmiento, casi un siglo antes, existe una mirada similar. Esta integración del liberalismo individualista decimonónico con la “libertad

de los antiguos”, así llamada por Constant, implica dotar de un contenido sustancial a las formas públicas de la organización. El desarrollo de instituciones racionales (un sistema jurídico, una administración, un sistema de gobierno) no tiene ningún sentido si un sustrato social fuertemente internalizado en la vida de los hombres no lo legitima. Parecería que en la concepción de la república de Sarmiento no sólo hacen falta hombres libres sino también hombres que compartan valores y que estén dispuestos, a su vez, a comunicarlos en el debate público y concretarlos en las instituciones políticas.

VI. Orden y civilización

Habiendo analizado las tres vertientes en el pensamiento político de Sarmiento y sus interrelaciones, podríamos analizar ahora porqué tanto el proyecto de los unitarios como el gobierno de Rosas representan para Sarmiento dos órdenes incompletos.

En el caso del proyecto unitario vemos que de los tres elementos que componen la visión política de Sarmiento, parece darse claramente el primer elemento, el respeto por las libertades individuales. Pero el segundo elemento, el monopolio de la fuerza por parte del Estado, sólo se cumple formalmente dado que, al no comprenderse cabalmente las características propias del pueblo que se estaba gobernando, no se cuenta con la necesaria fuerza política. Finalmente, el tercer elemento –la virtud cívica– parece estar ausente o al menos incompleto dado que, a pesar de que existía una profunda cuota de participación por parte de los hombres cultos de Buenos Aires, no se había llegado a conformar una comunidad política organizada ni un espíritu de participación ciudadana suficiente para dar sustento a tal orden político. En las provincias, al contrario de Buenos Aires, seguían gobernando unilateralmente los caudillos.

En el caso del gobierno de Rosas, en cambio, entendemos que se presentaba claramente el segundo elemento, esto es la clara concentración del poder por parte de un gobernante, y la sumisión de otros poderes al poder

del Estado que éste representa, sin limitaciones ni amenazas. Como ya lo analizáramos en apartados anteriores, Rosas parece tener claro el tipo de relación de poder que hasta ese momento representaban los caudillos y la encarna con toda premeditación. Pero ello conlleva un profundo menoscabo tanto de las libertades individuales como de las posibilidades de aparición de la virtud cívica aludida por Sarmiento.

Como ya dijéramos en nuestra definición de barbarie, esta puede manifestarse en un estado de anarquía o caos pero no es necesario que se exprese de esta forma. Por el contrario, en muchas situaciones se expresa a través de un seguro orden donde todo parece ocupar el lugar que tal estructura prescribe pero a costa de que las fuerzas vitales que pretende guiar, terminen por perecer o fugarse por sus grietas.

Scavino (1993: 28) dice, en esta misma dirección,

Por lo mismo, Civilización y Barbarie no representan un conflicto de intereses, los urbanos y los rurales: ciudad y campo no funcionan, en principio, como sujetos sociales en enfrentamiento polar. Son voluntades o proyectos políticos divergentes. Y estos proyectos irreconciliables se caracterizan, precisamente por dos formas antagónicas de hacer la guerra: Rosas no tiene otro objetivo político que imponer su voluntad al pueblo con un ejército personal y una estrategia terrorista; Sarmiento, al contrario, tiene como instrumento al pueblo y como objetivo aumentar indefinidamente su poder de movilización. Como dirá Sarmiento, Rosas prefiere la inmovilidad, la inacción de la población. Él, en cambio, quiere la acción incesante, la movilidad permanente.

Luego Scavino rectifica su formulación y propone (1993:35):

Corrección, pues, de la primera propuesta: la guerra de Sarmiento no es tanto el conflicto entre dos voluntades políticas divergentes como la lucha de la política con la ausencia de política.

Podríamos decir que Rosas impone un orden fuerte sin la idea de que se produzca ni reproduzca nada en su interior. Sarmiento primero se plantea

la aspiración de que los individuos desarrollen sus planes y expandan sus fuerzas productivas y luego concibe el medio, el sistema político formal que permitiría la satisfacción de este objetivo. Pero este objetivo se torna vacío si no se cuenta con las fuerzas vitales que le van a dar sustancia.

VI. Nuevos aires civilizadores

Hasta aquí nuestra propuesta interpretativa de las nociones de civilización y barbarie y una breve reconstrucción conceptual de los primeros pasos de la vida política argentina analizados a la luz de estas nociones y de las tres vertientes del pensamiento sarmientino advertidas por Botana.

A pesar de que hemos dejado la huella de la historia política argentina allí donde la deja Sarmiento en su obra *Facundo* (alrededor de 1845) sabemos que los destinos de nuestro país desde ese momento hasta nuestros días no han sido favorables para la instalación de una organización política estable, que promueva u afirme de forma pacífica las fuerzas productivas, es decir, que otorgue la posibilidad a los individuos de gozar plenamente del ejercicio de sus libertades.

Varios autores han analizado el porqué de esta repetida dificultad en encontrar un camino de estabilidad y crecimiento en estas tierras. Así, García Hamilton (1991) nos presenta una tesis histórica que explica convincentemente cuál es nuestro “mapa genético”, es decir, nuestra herencia cultural en términos religiosos y políticos y que, según su opinión, ha influido notablemente en nuestra cosmovisión política, jurídica y económica.⁴ De esta manera, las instituciones ya instaladas durante la colonia y determinada estructura de principios y valores – notablemente ineficientes y autoritarios – habrían afectado negativamente en la formación de ese substrato cultural necesario para el desarrollo de una organización política, jurídica y económica “civilizada”, esto es, capaz de garantizar las reglas mínimas para el desarrollo individual y el crecimiento sostenido. Pero, de ser así ¿habría alguna posibilidad de vencer la herencia y la historia? ¿Cuáles serían, entonces, las condiciones necesarias para que se den nuevos aires civilizatorios?

Creemos que la clave para intentar una respuesta residiría en una concepción evolutiva de la sociedad y de sus principios de organización. En este orden de ideas, nos aproximaríamos a la noción de “orden espontáneo” propuesta por F. A. Hayek (1983) y que North (1995: 54 y ss.) conceptualiza como la formación de instituciones formales e informales. Lo que hasta ahora referimos como “substrato cultural”, “base social” o “contenido” de un sistema político formal, está compuesto por un conjunto de principios y de limitaciones que los individuos se auto-imponen y permiten una mejor coordinación entre sus acciones. Estas autolimitaciones pueden ser de orden moral, social, religioso o simplemente estándares pragmáticos. No son necesariamente conscientes y se van desarrollando evolutivamente, esto es, a través de un lento proceso de ensayo y error.

Las mismas cumplen varias funciones simultáneamente: por una parten, reducen la incertidumbre respecto del actuar de los otros, o sea, dan lugar a un mínimo de previsibilidad que permite la coordinación entre los individuos. Por otra parte, implican una reducción en los costos de información y de transacción, ya que los individuos, al compartir ciertas pautas comunes, no deben destinar tantos recursos (económicos, psicológicos, emocionales, etc.) en la relación con los otros y esto facilita la multiplicación de las interacciones. Por último, un conjunto de instituciones informales compartido, implica también una estructura de incentivos, donde determinadas conductas van a ser socialmente apoyadas y otras desalentadas.

Sin instituciones informales no es posible una organización formal, aunque puede darse la inversa, como propone North al sostener que una comunidad sin Estado—la institución formal moderna por excelencia—podría desarrollarse perfectamente (North, 1995: 56). Esto se daría gracias al desarrollo de fuertes instituciones informales que “regularían” las actividades individuales y sociales quizás hasta con más eficiencia que las reglas formales.

Una distinción similar propone Hayek entre “leyes” y “mandatos” (1978: 148; 1983: Cap. 4) Siendo los mandatos, normas impuestas voluntaria y arbitrariamente (en el sentido de una no-necesidad ni lógica ni ontológica) por un órgano establecido a tales fines. Las mismas tienen objetivos o direcciones preconcebidas y pueden ser modificadas de la misma forma en que

fueron creadas. En cambio, las leyes son principios generales surgidos a la luz de la vida en sociedad de varias generaciones. Las leyes no son pre-diseñadas para cumplir ningún objetivo en particular sino, por el contrario, sirven de guía para muy diversos fines y proyectos individuales, sin impedirlos ni dirigirlos sino permitiendo que éstos puedan coordinarse más fácilmente con los planes de otros individuos. Así, por ejemplo, van surgiendo el lenguaje, la moneda y el derecho, productos no buscados por ningún órgano central, sino producto indeliberado de un sinfín de interacciones individuales.

El “orden espontáneo” es el producto de la conjunción de las reglas creadas deliberadamente y de aquellos surgidos espontáneamente de la interacción entre los individuos –leyes y mandatos para Hayek, instituciones formales e informales para North–. El mismo podría ser entendido como un orden inmanente al lazo social, que es producido por las acciones individuales y al mismo tiempo las afecta. Es un plano que atraviesa el orden social y que, de alguna manera, lo define como tal.

Los problemas surgen generalmente cuando las instituciones formales intentan transformar por la fuerza pautas surgidas de las instituciones informales (North, 1995: 65). En este caso, cuando desde el plano del mandato o institución formal se impone un cambio brusco en los principios de interacción establecidos por las instituciones informales o leyes, es probable que surja el conflicto. Así, cuando un orden político coactivo intenta acallar las fuerzas vitales de los individuos que habitan un territorio, este tiende al fracaso.

En este sentido, hemos visto el fracaso de dos modelos descriptos por Sarmiento. Por una parte, el ideal de construcción de una república sobre las ideas y los planes ilustrados de Rivadavia y los unitarios que, al no tomar en cuenta las características culturales propias de los hombres que habitaban estas tierras, se vieron enfrentados al poder “brutal” que se ejercía en las provincias. Estos intentos podrían calificarse de “constructivistas” en términos de Hayek (1983: 9, 31 y ss.), ya que no son el producto de un orden espontáneo sino de un orden pensado idealmente de antemano e implantado allí donde no tenía sustento cultural.

Por otra parte, vemos a la barbarie como el intento de imposición de un orden por la fuerza. Aquí se ejercen los resortes del puro poder político pero se da sin debate, sin acuerdo, sin respeto por las diversas vitalidades. Así también fracasa al establecer un orden de la muerte donde los ciudadanos ya no cuentan como tales, dado que sin las fuerzas de las vitalidades individuales que la alimenten cualquier organización termina por perecer.

En este orden de ideas, concebimos estas limitaciones autoimpuestas expresadas en principios, leyes o instituciones informales como el producto de las valoraciones humanas. Es decir, donde hay valoración, discernimiento, elección (consciente o inconsciente) individual, pueden darse las autolimitaciones y donde éstas se dan, se puede dar la civilización. Estas valoraciones tienen un origen subjetivo, que al ser compartido por un grupo, constituyen el sustento espontáneo de una forma de convivencia social, jurídica, política.

Traemos aquí algunos párrafos de Friedrich Nietzsche que nos propone una concepción del valorar como una forma de creación. En el valorar el hombre crea lo que valora y se crea a sí mismo como hombre. Nietzsche dice:⁵

Para conservarse, el hombre empezó implantando valores a las cosas; él fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano! Por ello se llama “hombres”, es decir: el que realiza valoraciones (...) Valorar es crear: ¡oídllo, creadores! El valor mismo es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas. Sólo por el valorar existe el valor: y sin el valorar la nuez de la existencia estaría vacía. ¡Oídllo creadores!

Vemos aquí un punto de coincidencia con la concepción subjetiva del valor de Hayek y la Escuela Austríaca. El hombre valora subjetivamente y al hacerlo, le asigna un valor a las cosas. Allí vemos también el nacimiento de los principios, como las particulares escalas de valores que surgen de la valoración individual. En este sentido, el individuo, al valorar, se crea a sí mismo como hombre y se aleja de su pura animalidad. Una vez que los hombres –seres que ejercen este poder de valorar y dar sentido– interactúan

con los otros hombres, pueden hacer surgir valores compartidos y así darse la internalización de valores comunes. Como consecuencia no deliberada de este proceso de valorar e interactuar, surge una concepción del mundo, de la organización social y del perfil de organización político-jurídico deseada.

Cuando este proceso de conformación de valores comunes no se da, por un estado de escepticismo o anomia generalizada, por la herencia de valores disfuncionales a la coordinación o por la imposición de un orden por la fuerza, es muy probable que gobierne la barbarie.

Como ya analizáramos, Sarmiento advierte que quizás uno de los errores de los primeros unitarios (Rivadavia) fue el intento de construir una República sobre la base de instituciones formales solamente, sin tener en cuenta si éstas estaban acompañadas por el sustento de valores compartidos. Justamente más tarde Sarmiento va a proponer la formación de una base cultural común a través de la educación, para lograr el sustrato cultural necesario para sentar las bases de una República en el marco de la civilización. Pero estudiar esta propuesta y su viabilidad sería objeto de otro trabajo.

VII. Civilización e incertidumbre

Una de las mayores preocupaciones actuales –surgidas de los continuos conflictos políticos, económicos y sociales que ha vivido la Argentina– se relaciona con la posibilidad de que un sistema político y jurídico nos brinde, finalmente, el mínimo de predictibilidad para poder llevar adelante nuestros planes individuales y así, realizarnos como individuos y ciudadanos.

En general, se ha atribuido la causa de estas tribulaciones e incertidumbres a los continuos cambios de las reglas, de las formas políticas y a las interrupciones por la fuerza de las instituciones republicanas durante el último siglo y medio. Pero, creemos que lo que se percibe como causa es en realidad el efecto de un conflicto más profundo. El mismo se da al nivel de los valores culturales subyacentes que son, en definitiva, los que sostienen una organización política formal. Como ya hemos venido sosteniendo, la mera existencia de un orden de instituciones formales, no garantiza la primacía

de la civilización, sino, por el contrario, muchas veces es la expresión más acabada de la barbarie como orden de la muerte.

Por el contrario, sostenemos que la necesaria certidumbre y predictibilidad se puede dar sólo en el ámbito de las instituciones informales compartidas, esto es, de las reglas sociales, culturales, morales, etc. comunes y no a través de las normas formales que se construyen voluntariamente para conformar el esquema político y jurídico. En conclusión, la incertidumbre y la inseguridad –en términos jurídicos, políticos, económicos– que azotan nuestras tierras hace tantos años cual repetidas catástrofes naturales, son el producto de un deficiente o incompleto ejercicio de la libertad de valorar y, por lo tanto, de crear principios que sustenten tales construcciones institucionales.

No se dejaría sentir tal incertidumbre, frente a los cambios de gobiernos o leyes, si detrás de ellos hubiese una seguridad compartida, aunque no necesariamente consciente, de cuáles son los principios y las reglas de convivencia que se están sosteniendo.

VI. Conclusiones

Fue nuestra intención en este ensayo proponer una interpretación de las nociones de civilización y barbarie a partir del análisis de la obra *Facundo* de Sarmiento y de diversas fuentes teóricas y literarias.

Podríamos sintetizar nuestra propuesta diciendo que civilización es todo aquel ámbito donde un conjunto de hombres logra llevar adelante sus proyectos individuales, disponiendo libremente de sus fuerzas vitales y sin entorpecer la consecución de los proyectos del prójimo. Estos “órdenes espontáneos”, conjunción de principios surgidos indeliberadamente y de instituciones creadas conscientemente, compartidos en mayor o menor grado por los individuos, conforman un ámbito de cierta armonía y coordinación. Esto no significa una completa homogeneidad; por el contrario, en general, donde se puede respirar civilidad se hacen patentes las muy diversas opiniones, elecciones y proyectos de cada uno. Pero justamente, este “mínimo” de coincidencia es lo que permite que se exprese libremente este “máximo” de diferencia.

Por el contrario, la barbarie es el ámbito de la homogeneidad. Allí donde rige la voluntad de uno, por la vía de la pura violencia, no pueden florecer otros proyectos, otras ideas, otras vitalidades. Justamente el valorar como forma de creación de cosmovisiones está limitado. Este poder de la barbarie puede hacerse presente en diversas formas, a través de rostros humanos, a través de pautas culturales y hasta a través de rigurosos y formales órdenes políticos. No debe darse necesariamente la anarquía o el caos para que rija la barbarie. Por otra parte, esta es una fuerza devastadora que niega, destruye o diluye todos los valores y costumbres que hacen a la vida civilizada. Por eso, la hemos definido como el “orden de la muerte”.

Por lo tanto, sólo el ejercicio constante de valorar y, por lo tanto, de brindarle sentido al mundo es lo único que puede prevenir a los hombres de caer en la barbarie. Una organización política o jurídica no puede evaluarse entonces, por su grado de eficacia en cumplir con tal o cual objetivo sino sólo a través de su capacidad para afirmar un grado tal de libertad que les permita a los hombres seguir valorando y conformando ese conjunto de principios que se dan por evolución.

Por ello decíamos en la introducción de este trabajo que, actualmente, se percibe una mirada reducida por parte de la mayoría de las teorías en ciencias sociales respecto a estas cuestiones. Generalmente, las mismas sólo estudian una parte de los órdenes espontáneos, particularmente sólo la que corresponde a las instituciones formales. Y, por otra parte, el tipo de análisis está limitado a su performance en relación con los objetivos declarados y las posibles instituciones alternativas que compiten con las mismas. Pero, en general, no se estudia ni interpreta cuál es el necesario sustento cultural de las mismas y qué valores se intentan consolidar.

Si la libertad es el valor axial de nuestra propuesta, deberemos alejarnos de toda corriente barbárica –se haya manifestado ésta en la forma de un caos o de un orden bien implementado– por la vía de la afirmación de este principio y de todas las diversas valoraciones que de su ejercicio puedan nacer.

NOTAS

- 1 Tocqueville (1996: 67). Este autor describe el estado social como “el producto de un hecho, a veces de las leyes y muy frecuentemente de ambas cosas unidas; pero, una vez que existe, se le puede considerar a él mismo como la causa primera de la mayor parte de las leyes, de las costumbres y de las ideas que rigen la conducta de las naciones. Así, lo que no rinde, lo modifica. Para conocer la legislación y las costumbres de un pueblo es necesario comenzar por estudiar su estado social.”
- 2 Constant (1988: 63). Allí Constant define a la libertad moderna como aquella basada en una concepción de hombre con derechos y libertades individuales y con la facultad de impedir las limitaciones en el ejercicio de estos derechos, esto es, una libertad negativa. Mientras que define a la libertad antigua como aquella ejercida colectiva y directamente por los hombres dentro de una comunidad. De esta manera, se somete la voluntad o libertad individual a la autoridad del cuerpo social.
- 3 Para un desarrollo mayor de este punto, ver Santanatoglia (2004).
- 4 Ver también Santanatoglia (2004).
- 5 Nietzsche (1995: 96). Ver la nota del traductor 82: “Nietzsche basa esta afirmación suya en su creencia de que la palabra alemana *Mensch* (hombre) viene del latín *mensuratio* (medida)”. Esta misma opinión la aduce también en el libro *Genealogía de la moral*.

BIBLIOGRAFÍA

- Botana, Natalio R., (1991): “Sarmiento y el orden político: libertad, poder y virtud”, en *La libertad política y su historia*, Buenos Aires: Sudamericana, Cap. XI.
- _____(1997): *Domingo Faustino Sarmiento. Una aventura republicana*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____(1997 bis): *La tradición republicana*, Buenos Aires: Sudamericana, Segunda Parte “Alberdi y Sarmiento en América del Sur”, Cap. VI. “El punto de partida”.
- Constant, Benjamin, (1988): “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos” en *Del Espíritu de Conquista*, Madrid: Tecnos.
- García Hamilton, José Ignacio, (1991): *Los orígenes de nuestra cultura autoritaria (e improductiva)*, Buenos Aires: Albino y Asociados Editores.
- Hayek, Friedrich A., (1978): “Law, Commands, and Order” en *The Constitution of Liberty*, Chicago: The University of Chicago Press.
- _____(1983): *Law, Legislation and Liberty, Volume I Rules and Order*, Chicago: The University of Chicago Press.

- Jünger, Ernst, (1993): *Sobre los acantilados de mármol*, Buenos Aires: Ediciones Destino.
- Moravia, Alberto, (1993): *La Campesina*, Barcelona: Ed. Lumen.
- Nietzsche, Friedrich, (1995): *Así hablaba Zaratustra*, Buenos Aires: Alianza Editorial.
- North, Douglass C., (1995): *Instituciones, cambio social y desempeño económico*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Santanatoglia, Eliana, (2004): “Evolucionsimo, Razón y Modernidad: una lectura de la Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo”, *Libertas* 40 (Mayo), pp. 161-218
- Sarmiento, Domingo Faustino, (1999): *Facundo. Civilización y Barbarie*, Madrid: Cátedra (Cuarta edición a cargo Roberto Yahni)
- Scavino, Dardo F., (1993): *Barcos sobre la Pampa. Las formas de la guerra en Sarmiento*, Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto.
- Tocqueville, Alexis de, (1996): *La Democracia en América*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max, (1997): *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Barcelona: Ediciones Península.

LENGUAJE Y LIBERTAD EN LA RUSIA DEL SIGLO XX: VASILI GROSSMAN, *VIDA Y DESTINO*

Alicia Saliva*

Es riesgoso tratar un tema como el propuesto –lenguaje y libertad– en un autor ruso, que ha pensado y escrito en su idioma natal. Es cierto, como afirma Virginia Woolf, que a los rusos los leemos despojados de su estilo, es decir como si hubieran perdido la ropa en una terrible catástrofe. Aún así, al leer la buena traducción de Marta Rebón para la edición castellana de *Vida y destino* (en Grossman, 2007) es tanta la fuerza comunicativa del texto que antes de disuadir más bien invita a un análisis que se concentrará más en aspectos semánticos que sintácticos o fonológicos.

Después de leer la novela pareciera que hay más libertad en el mundo. Fenómeno extraño, ya que es una obra de 1100 páginas sobre una de las guerras más cruentas y devastadoras, donde abunda la descripción de campos de exterminio, cámaras de gas, fosas comunes. Sin embargo, hay una irrefrenable sensación de vida, de posibilidad de comunicación, de transmisión del bien, de libertad profunda y ontológica del hombre –de todo hombre– y de que estos fenómenos humanos no se pueden anular completamente, sea cual sea la tiranía que rijan en el poder.

Resulta imposible enumerar todo lo que confluente para que exista una obra como ésta; los grandes textos clásicos, diría Guardini, tienen una extraña vocación de gracia y rareza. Es una obra tan viva que ha conmovido y perturbado maneras de entender y de ver la realidad, como afirmó Luis Mateo Díez en la presentación del libro en castellano, oportunidad en la que Antonio Muñoz Molina valoró esta obra como testigo de que la gran novela

* Directora del Departamento de Humanidades, ESEADE. Profesora Asociada de ESEADE/ Univ. Tres de Febrero. Directora del Instituto Filadelfia/ ESEADE. Email: saliva@eseade.edu.ar

siempre está en relación con la vida, ya que, en sus palabras, *Vida y destino* ayuda a restablecer “el pacto de la literatura con el mundo”.¹

En Argentina hablaron de ella por primera vez autores como Martín Carrós o Guillermo Saccomano. Quedaron cautivados por el valor de la palabra en Grossman, quien imperiosamente tiene algo que decir, apartándose de los límites de una literatura del yo auto-referencial:

Una novela, digo, del siglo XIX: de cuando las novelas creían que debían y podían... Me da envidia el camarada Grossman, que sabía para qué escribía. Ahora no sabemos: me parece que casi siempre no sabemos. Ya no sabemos dónde está el coraje de un texto, dónde su necesidad. En general, creo, escribimos para escribir...²

En este tiempo de modernidad y la literatura del yo, del yosito y del yoísmo, lo que prueba la literatura de Grossman es que el otro también existe...³

Son fundamentales estas dos valoraciones de la obra, en las que nos tendremos: por un lado una recuperada, interesante, artística relación ficción-realidad. Tan incidente y eficaz es la relación lenguaje-realidad en *Vida y destino* que el Ministro del Interior ruso, Suslov, cuando Grossman fue a rogar que se la publicaran, la consideró más peligrosa que una bomba y le aseguró que no vería la luz ni en 300 años.

Desarrollaré el tema con ejemplos más adelante, por ahora subrayo la interesante relación que se establece en *Vida y destino* entre ficción y realidad, dos componentes que en esta novela no caminan por sendas opuestas ni son súbditos uno del otro sino que se necesitan, se suponen, se iluminan, se urgen.⁴

El segundo argumento que destaca la crítica de habla hispana, como hemos visto, es el considerar el texto como un decir necesario y libre. Guillermo Saccomano, en la presentación del libro ya mencionada, se preguntaba: “¿Cómo puede ser este hecho: un escritor ruso que escribe sin esperanza de publicación... más de 800 páginas...” Y su respuesta fue: “Escribió sabiendo que hacía lo que tenía que hacer, escribir...”.

Pensemos que Grossman escribió *Vida y destino* a lo largo de más de diez años, en un período donde la palabra cotidiana del sujeto no tenía interés para el poder, y menos aún la creativa. El lenguaje valía, permitía que un hombre ascendiera en su posición o simplemente siguiera viviendo en tanto y en cuanto transmitiera y fuera fiel a los intereses del partido.

Nos acercaremos a esta novela en su carácter antitotalitario desde estos dos presupuestos: una persuasiva relación lenguaje-realidad (una palabra que no se escabulle escribiendo al amparo de ideologías aceptadas, como por ejemplo en aquel momento el realismo soviético) y el no abandonar la necesidad expresiva propia y desafiante de todo discurso predeterminado por el poder. De este modo, veremos la obra como una creación artística que ofrece resistencia y disidencia—desde su misma génesis, estructura y estilo— al distanciamiento de la realidad, al silencio, a la incomunicabilidad, a la palabra sumisa a los intereses del poder.

Su vida y la vida de su obra

Por ser un autor poco conocido en el mundo de habla hispana haré una breve presentación de la vida del autor y de la situación en la que se gesta y da a conocer *Vida y destino*.⁵ Grossman nace en 1905 en Berdichev, una de las comunidades judías más numerosas de Europa del Este, aunque dirá que comienza a reflexionar sobre su judeidad sólo cuando su madre es asesinada por el régimen nazi y enterrada en una fosa común.

Su pasión literaria se afianza poco después de recibirse de químico. Abandonará el trabajo recién comenzado en una mina de Donbass para dedicarse por completo a la literatura. Como escritor cercano al régimen Grossman comienza con novelas de realismo soviético, como *Glückauf* (1929)—sobre las minas de Donbass donde él había trabajado— o *Stepan Kollugin* (1937), relato sobre la formación de un joven obrero bolchevique. Es admitido en la Unión de Escritores Soviéticos y aplaudido por Gorki.

El Grossman disidente ideológico, afirma Robert Chandler (2006), se irá gestando poco a poco. Después de la publicación de *Glückauf* Gorki

había hecho una crítica al libro cuestionando su “naturalismo”, palabra en clave soviética que hacía referencia a la presentación de un exceso de realidad inaceptable, afirma Chandler. Al final de su informe, Gorki sugirió que el autor se preguntase: “¿Por qué escribo? ¿Qué verdad estoy confirmando? ¿Qué verdad quiero que triunfe?”

De todos modos, estas novelas serán buenos antecedentes cuando cuatro años después, en 1941, pida entrar como corresponsal del Estrella Roja, *Krasnaja zvezda*, el periódico del Ejército Rojo. Fue un destacado corresponsal. Como se verá luego en el estilo íntimo y cercano de su novela, Grossman pasaba tiempo en el frente, conversaba con todos, le contaban las mejores historias. Pasa a ser el autor preferido de todos los frentes de guerra rusos. Dice el poeta Ilya Ehrenburg, con el que luego redactará el *Libro negro*, que Grossman aprendió a escribir en la guerra.

Como corresponsal, es testigo directo de las desastrosas derrotas de los primeros años, de la tenaz resistencia en Stalingrado y del contraataque soviético. Siguiendo la avanzada del Ejército Rojo hasta Berlín, es uno de los primeros en darse cuenta de la tragedia del Holocausto. Escribe *El infierno de Treblinka*, primera crónica de los hechos ocurridos en un campo de exterminio nazi. Terminada la guerra, colabora con Ilya Ehrenburg en la redacción de *El libro negro*, una detallada reconstrucción del genocidio del pueblo hebreo en territorios soviéticos ocupados. A través de estas experiencias, y entre ellas el descubrimiento del homicidio de su madre por parte de los nazis, Grossman toma conciencia de la propia identidad hebrea.

Comienza el período de crisis, el descubrimiento de su judeidad, el ver el antisemitismo y los desmanes que estaba cometiendo el gobierno de Stalin. También el ser conciente de la deskulakización y las matanzas del ‘37 en la Unión Soviética.

Después de la guerra, frente al antisemitismo propugnado por Stalin y por la *intelligentzia* soviética, Grossman empieza a reflexionar sobre los ideales revolucionarios en los que había creído sinceramente. Es el nacimiento de una crisis irreparable que lo llevará a ser un escritor libre y valiente, incansable en la descripción de lo verdadero.

En 1946 escribe *Si se cree en los pitagóricos*, cruelmente atacada por *Pravda*, órgano oficial del régimen. En 1952, *Por una causa justa* se publica en fascículos en la revista *Novij Mir*. El libro recibe críticas pesadas por sus “graves errores ideológicos” y será publicado sólo después de la muerte de Stalin.

Desde 1955 hasta 1960 se dedica por entero a la escritura de *Vida y destino*, y envía el manuscrito a la revista *Znamja*. Pero el contenido del libro es demasiado peligroso. El director Koževnikov, más por miedo que por voluntad de delación, avisa al Comité Central. El 14 de febrero de 1961 los agentes de la KGB secuestran el manuscrito y todas las copias mecanografiadas. Pero Grossman había entregado otras dos copias mecanografiadas a dos personas de confianza. La primera, una bella copia, a Semen Lipkin; la segunda, con muchas correcciones autógrafas, a Viaceslav Ivanovic Loboda. Después de la muerte de Grossman, Lipkin intenta pasar clandestinamente a Occidente la copia que tenía en su poder. Se hacen dos microfilms: el primero lo realiza Vladimir Voinovic y el segundo Andrej Sacharov y su mujer Elena Bonner en su laboratorio clandestino. En 1978, Rosemarie Ziegler, investigadora austríaca en Literatura Eslavas, pasa la frontera escondiendo los dos microfilms en una cajita no más grande que un paquete de cigarrillos. En París, entrega la “cajita” a Efim Etkind, ilustre crítico y filólogo. Junto con Simon Markiš, Etkind lleva a cabo un cuidadoso trabajo filológico para aunar los dos microfilms y reconstruir las partes que la pésima calidad de la fotografía dejó incompletas. Cuando la copia está lista, ningún editor quiere publicar la enésima “novela de guerra”. Lo hace Vladimir Dimitrievic, editor suizo de nacionalidad serbia.

En 1980 L’Age d’Homme publica la primera edición de *Vida y destino*, en ruso y con varias lagunas. De esta edición derivan las primeras traducciones francesa (L’Age d’Homme, 1981) e italiana (Jaka Book, 1982). En 1988 la novela llega finalmente a Rusia y es publicada por entregas en la revista *Oktjabr’* y luego como libro por el editor Knišnja Palata.

En cuanto a la segunda copia, Viaceslav Ivanovic muere en un accidente de coche. La custodia de la copia mecanografiada pasa a su mujer Vera Iva-

novna, que la esconde en el sótano. Sólo luego de la publicación en Rusia de la edición de Lausanne, Vera Ivanovna confía a los herederos de Grossman su copia de *Vida y destino*, con las correcciones autógrafas. Y finalmente sale la edición completa, publicada en Moscú en 1990; bajo el título está escrito: «Según el manuscrito del autor».

El valor de la escritura

Tanto lo relatado sobre la vida de Grossman y las condiciones de conservación y publicación de *Vida y destino* como las dos hipótesis que hemos mencionado, la relación ficción-realidad y el decir como algo necesario y libre, tienen que ver con un valor de la escritura que hoy está devaluado.

En las circunstancias recientemente narradas el texto tiene una importancia tal que hasta se arriesga la vida en su defensa. Es el poder de la palabra cuando ésta vale realmente la pena, cuando es, en algún sentido, necesaria. El coraje de muchos para que saliera a la luz la novela de Grossman testimonia que no es lo mismo que este libro exista o no, un hecho —el de que lo contingente se vuelva necesario— realmente peligroso para el poder.

Hoy no tenemos censura literaria, por lo menos no la que existía en la época de Grossman. Sin embargo, como dice Caparrós, “... las librerías están llenas de libros que no dicen nada, que se olvidan en un par de meses, que dan exactamente igual...” (Caparrós, 2008). Es evidente que esta palabra necesaria y libre, que mueve a los hombres a acciones de grandeza, no se da simplemente porque no haya censura. Las formas del poder son infinitas, hoy parece haber mutado hacia lo trivial o lo políticamente correcto. Hay que volver a encontrar aquello que genera una palabra necesaria y libre cada vez que se escribe y se publica un libro.

Veamos qué dice Grossman con respecto a su escritura, su *intentio auctoris*. Cuando tiene que justificar en una carta enviada a Suslov el pedido de que publiquen la novela, sorprenden sus palabras, tan íntimas, tan personales: “Escribo en este libro lo que creo, y continúo creyendo, que es verdad. He escrito lo que pienso, lo que siento, lo que he sufrido (...) Sigo creyendo

que he dicho la verdad, que escribí el libro amando a los hombres, compadeciéndome de los hombres, confiando en ellos. Pido la libertad para mi libro.”

En Grossman la libertad se asocia a la verdad, es decir, al relato de las cosas como son. Nos puede parecer normal, pero no debemos olvidar que el discurso soviético ejercía una presión constante sobre el individuo, un control ejercido sobre la palabra a través de la mentira, la censura y la delación. Lo explica bien Anna Bolenna en un excelente artículo sobre lenguaje y poder: el *partijnost* o espíritu de partido define qué se puede y debe decir. Se opone a todo lo individual, no se puede pensar ni mucho menos hablar fuera de lo que este espíritu exige. Dice Bolenna (2007:100): “La comunicación resulta siempre selectiva, parcial, y no expresa nunca al sujeto... no es verdadera comunicación, sino que tiene un valor puramente social, es índice de la colocación de quien habla con respecto al partido.”

Escribir lo que uno sintió y sufrió, escribir algo a lo que pueda darse el nombre de verdad, es la acción de una conciencia individual que no quiere quedar alienada en la colectiva y que expresa su experiencia: él vivió y sufrió y vio esto. Junto a la necesidad y la libertad de la palabra éste es el otro gran enemigo del poder, la fuerza de la experiencia.

En la novela también podemos descubrir el valor de la palabra para Grossman. Hay varios episodios donde se reflexiona acerca de su significado y función. Son situaciones en las que el narrador deja entrever la posición del autor con respecto al uso de la palabra y la relación entre ésta y su referente: bajo el totalitarismo, o cualquier otra forma de poder que vaya en contra del individuo, las palabras construyen un referente falso o el referente que se quiere defender falsifica la palabra.

En la primera parte, párrafo 21, hay un ejemplo magnífico. El protagonista es Sagaidak, redactor del principal periódico de Kiev. Se describe su oficio de escritor en este diario. La voz es del narrador, pero en el tono irónico e hiperbólico aparece la posición del autor, que puede mirar con distancia una situación de sumisión casi inconsciente al poder, dando al lector una radiografía sobre cómo se enmascara la realidad a través de la palabra, una palabra perlocutiva, que puede decidir los destinos:

Sagaidak...durante mucho tiempo había trabajado en un periódico; primero había dirigido la sección de información, después la sección de agricultura; luego, durante casi dos años, fue redactor del principal periódico de Kiev. Consideraba que el principal objetivo de su periódico era instruir al lector y no ofrecer sin análisis información caótica sobre los acontecimientos más diversos, a menudo fortuitos. Si el redactor jefe Sagaidak lo estimaba oportuno podía obviar cualquier acontecimiento: guardar silencio sobre una pésima cosecha, un poema ideológicamente poco apropiado, un cuadro formalista..., un terremoto, el hundimiento de un acorazado, no ver la fuerza de una ola oceánica que de golpe había engullido a miles de personas, o un enorme incendio en una mina. A su modo de ver estos acontecimientos no tenían significado y, por tanto, no debían ocupar la mente del lector, el periodista o el escritor. A veces había necesitado dar explicaciones específicas sobre uno u otro acontecimiento de la vida, y resultaba que tales explicaciones eran sorprendentemente audaces, insólitas, contradictorias con el saber común. Le parecía que su fuerza, su experiencia, su competencia como redactor jefe se manifestaba en la habilidad que tenía para trasladar a la conciencia de los lectores sólo aquellas opiniones que servían al objetivo de educarlos. Cuando durante la época de la colectivización total se detectaron excesos flagrantes, Sagaidak –antes de la aparición del artículo de Stalin “El vértigo del éxito”– había escrito que la hambruna en el período de la colectivización total obedecía al hecho de que los kulaks enterraban el grano, no comían pan adrede y se hinchaban; morían incluso pueblos enteros, incluidos niños y ancianos, con el único objeto de perjudicar al Estado soviético (VD, 129).

Grossman también escribió para el periódico, como corresponsal, y sus contemporáneos también esperarían conocer la realidad a través de su relato. Como afirmábamos, en el episodio citado se habla de una palabra ligada a la acción, perlocutiva, que define los destinos. En cambio, Grossman demuestra a través de su libro que prefirió la función comunicativa y dialogante de la palabra, que de cuentas de la realidad en vez de deformarla. Quizá haya entendido que era ésta la palabra que podía actuar realmente sobre los destinos.

Nuevamente ficción-realidad

Como segundo rasgo antitotalitario hemos hablado de una recuperada relación ficción-realidad. Es decir, de una ficción que tenga que ver con la realidad, como paradigma de acceso a ella, no para copiarla o distorsionarla, sino para mostrarla en su profundidad e indagar en aquello se ha vuelto opaco, difícil, incomprensible.

Grossman percibe que la realidad es un ensamblaje de piezas, infinito y complejo. Es impensable la estructura de este libro dentro del realismo socialista, que proponía una trama única donde el sujeto central fuera el proletariado que debía tomar conciencia en su lucha contra el capitalismo. La vida es tanto más, parece decirnos Grossman; en su novela cabe todo lo que para el marxismo era debilidad o sentimentalismo, lo que no era útil al espíritu de partido: el amor, el deseo, la contradicción, la amistad, el enloquecerse de una madre por la muerte de su hijo, un comandante en jefe de Stalingrado que premia con un reloj al que trabaja mejor, un soldado que sueña inútilmente con poner un bar y servir bien a la gente, los rastros pensamientos de un científico, las lágrimas de felicidad de este mismo ante la belleza de su mayor descubrimiento...todas realidades inútiles para la causa, “propensiones susceptibles de entrar en contradicción el Partido” (VD, 121).

No olvidemos el contexto de lo que se publicaba, bien descrito en la novela por el teniente Bach, un alemán que participa de la batalla de Stalingrado. Habla de las novelas de la época como textos oficialistas, donde “con sorprendente desfachatez, se describe a gente sin ningún defecto, la felicidad de obreros y campesinos ideales, o el sabio trabajo educativo llevado a cabo por el Partido” (VD, 476). En cambio en *Vida y destino* conviven los más diversos frentes, los pensamientos más opuestos forman un friso donde se narra con amplitud y de primera mano la memoria no utilitarista de toda una época.

Afirma Juan Forn (2008) en unas muy elogiosas palabras que es probable que termine siendo “la Novela sobre el siglo XX...”. Forn dice que el libro realiza, como ningún otro, y claro, paradójicamente, lo que Stalin pretendía del realismo socialista:

...un libro que parece escrito no por un individuo sino por un país y una época enteros. no se tiene nunca la sensación de que alguien escribe esas páginas y está tratando de convencernos, de abrimos los ojos; lo que uno siente es que la Historia está ocurriendo en ese mismo momento.

En *Vida y destino* encontramos la historia grande, la historia que nos compete a todos, precisa, dolorosa. Ensambla en una estructura muy bien pensada aunque nada rígida, Stalingrado, una familia con componentes rusos y judíos, el Partido, la cuestión judía, los totalitarismos en su esencia. Es enorme el aliento épico de esta obra, el que más le gustaba a Borges.

Una épica particular

Pero Grossman no ofrece una épica monumental y fría sino que elige poner en pie todo un mundo a través de lo particular. Como afirma el profesor Borghesi (2008:18-19): "...lo universal sólo se puede conocer, captar, a través de lo particular, porque la realidad es siempre la unión entre lo particular y lo universal". En esta novela las historias de la historia, lo individual, lo concreto, nos vuelve participable el drama épico. No sería posible para nosotros participar de esta hecatombe sino a través de destinos individuales. Sartre decía que cuando uno lee un libro se lee a sí mismo, porque siempre nos estamos buscando.

No podemos compenetrarnos ni sufrir con lo universal. Por eso el poder necesita enunciados universales, porque con ellos se puede matar sin sentir. En cuanto se narra una historia particular, estamos obligados a mirar el infinito valor del individuo.

En una de las primeras escenas de la novela dos personajes, interesantísimos ambos, el bolchevique Mijail Mostovskói y la médica militar Sofia Ósipovna son arrestados de noche por los alemanes —estamos en agosto de 1942— y los llevan al Estado Mayor para ser interrogados. Luego, serán enviados en vagones de carga a los respectivos campos de concentración. Los despojan de algunas de sus pertenencias. Mostovskói ve en medio del patio

del edificio del Ejército a la médica judía, sin su gorro y sin las insignias pero conservando toda su dignidad:

Allí Mostovskói vio por última vez a Sofía Ósipovna. La mujer permanecía de pie, en medio del patio polvoriento; la habían despojado del gorro y arrancado del uniforme las insignias de su rango, y tenía una expresión sombría y rabiosa en la mirada, en todo el rostro, que llenó de admiración a Mostovskói (VD, 17).

A través de Sofía, de su dignidad ofendida pero intacta, podemos acercarnos, como con una lente de aumento, a la dimensión del sufrimiento y la degradación de todo el pueblo ruso y judío. Y a la vez, presenciar su noble altura humana.

Al llevarnos a través de situaciones y personajes particulares Grossman nos abre todas las puertas: la de los campos de trabajo rusos, de los Estados Mayores del Ejército Rojo, de la casa 6/1 en Stalingrado, de las cámaras de gas, del dolor tan humano de la guerra. Como afirma Germán Castro (2008), Grossman logra alcanzar la enormidad del retablo épico, pero “mantiene al lector anclado en esa escala en la cual cabe toda la historia de la humanidad, la suya propia, la mía y la de usted, la del corazón... protagonista de grandes acontecimientos....”.

En Grossman se cumple el mejor destino de la narrativa, arte de la encarnación. Claudio Magris (2001: 34) define este destino:

...la literatura defiende lo individual, lo concreto, las cosas, los colores, los sentidos y lo sensible contra lo falsamente universal que agarra y nivela a los hombres y contra la abstracción que los esteriliza.

Grossman es en este sentido un gran admirador de Chéjov, el autor de lo cotidiano y lo concreto. Varios personajes científicos de la novela, Sokolov, Madiárov, Shtrum, discuten sobre literatura y aparecen los nombres de la tradición literaria en la que se enmarca Grossman: Tolstoi, Dostoievsky, Chéjov. La preferencia es por este último, a causa de su concepción del

hombre como hombre concreto, y no como un engranaje más de una anónima humanidad:

Dijo que lo principal era que los hombres son hombres, sólo después son obispos, rusos, tenderos, tártaros, obreros. ¿Lo comprende? Los hombres no son buenos o malos según si son obreros u obispos, tártaros o ucranianos; los hombres son iguales en tanto que hombres. ...Nuestro humanismo ruso siempre ha sido cruel, intolerante, sectario. Desde Avvakum a Lenin nuestra concepción de la humanidad y la libertad ha sido siempre partidista y fanática. Siempre ha sacrificado sin piedad al individuo en aras de una idea abstracta de humanidad (VD, 356).

La conciencia, enemigo del poder

En la novela hay otro rasgo que camina contra la homologación de los hombres, servil al poder, que iguala con el fin de anegar cualquier expresión de identidad individual. Me refiero a los momentos donde lo que conmueve a los personajes –y entonces los mueve a actuar– no es un interés partidario, un progreso futuro, unos axiomas rígidos y básicos, sino algo tan poco mensurable y demostrable como la conciencia humana. Sólo se deja intuir en un brillo en los ojos, un gesto distinto, la alegría por un descubrimiento. Es allí donde se concentra la máxima libertad del hombre, quien se ve y se sorprende en relación con algo que lo trasciende. Son innumerables los ejemplos donde la conciencia libre es la verdadera protagonista de la novela. Es allí donde gravita toda la libertad del hombre, donde hay un cambio con respecto a lo que venía sucediendo, sin lógicas, sin causas-consecuencias. Es el lugar de la relación del hombre con algo que lo supera y lo lleva a gestos, respuestas, pensamientos antes inconcebibles.

Katia, la radiotelegrafista, antes de marchar hacia la guerra, dialoga finalmente con su madre sobre el padre ausente, del que nunca se había hablado en la casa. Es una escena breve y condensada:

No durmieron en toda la noche, siguieron hablando hasta el amanecer. Todo se había vuelto del revés: la madre, por lo general reservada, contaba a su hija cómo el marido la había abandonado, le habló de sus propios celos, de su humillación, ofensa, amor, piedad.

Y Katia se asombraba de que el mundo del alma humana fuera tan grande, hasta el punto de que ante él retrocedía incluso el rugido de la guerra. Por la mañana se despidieron. La madre atrajo la cabeza de Katia hacia sí, pero el saco a su espalda le tiraba hacia atrás los hombros (VD, 304).

La hija se va a la guerra y esto mueve a la madre a ser sincera, a contar lo que nunca antes se había atrevido a revelar. Quizá el miedo a perderla, a no volver a encontrarse en una guerra impiadosa hace que salga lo esencial, el alma que se abre frente a otra alma. Lo que ofrece a Katia es un mundo, el suyo, el de su alma, tan grande como ella nunca se hubiera imaginado. Su silencioso y potente sonido hace callar la guerra.

Damos un ejemplo más. Es una escena que no sucede en el frente de Stalingrado, ni en el campo de trabajo ruso, los espacios más candentes de la novela. Pasa lejos, entre las dunas, en medio de la interminable estepa calmuca. El teniente coronel Darenski es enviado a una larga misión para controlar la situación de las tropas esparcidas por las dunas a lo largo del mar Caspio y la estepa calmuca. Debe recorrer cientos de kilómetros por esa estepa, que al principio parece monótona, triste y melancólica. Pero no, para quien sabe mirarla, como Grossman, la estepa tiene lo mismo que el hombre, en lo que radica el gran descubrimiento de la novela: la estepa del sureste no es monótona, no es siempre igual, sino que tiene una extraordinaria particularidad. Como en esta estepa la tierra y el cielo se han mirado durante siglos, se van asemejando, y “la frontera entre tierra y cielo, entre agua y salinas, se ha borrado” (VD, 367). Todo allí se transforma, como en un espejismo “en primavera la estepa joven, cubierta de tulipanes, es un océano donde no rugen las olas sino los colores” (VD, 368).

La estepa, dice Grossman, le habla al hombre de libertad. Se la recuerda a aquellos que la han perdido. Inmediatamente después de esta descripción

humanísima de la naturaleza, el narrador construye una escena en la que un personaje del ejército, el teniente Darenski, tendrá anhelos de la libertad que anida en un viejo calmuco, tan seco y antiguo como la misma estepa. Darenski cruzaba esa estepa en coche y se encontró con el viejo que iba a caballo. El teniente bajó del coche y le ofreció un cigarrillo. Esta acción, breve, ínfima, necesita en el relato una página entera, porque en el recibimiento sinceramente agradecido, en los ojos del viejo que no mienten, Darenski encuentra la libertad que él también ansía:

Y la mirada de esos viejos ojos marrones, al mismo tiempo escudriñadores y confiados, ocultaba algo espléndido. Darenski, sin razón aparente, se sintió alegre y cómodo....

—Gracias —dijo el viejo con un hilo de voz.

Pasó la palma e la mano sobre el hombro de Darenski y añadió:

—Tenía dos hijos en la división de caballería. El mayor —levantó la mano ligeramente por encima de la cabeza del caballo— está muerto, y el pequeño —bajó la mano ligeramente por debajo de la cabeza del caballo— es ametrallador: tiene tres medallas —luego le preguntó—: ¿Tienes padre?

Mi madre todavía vive, pero mi padre está muerto.

—Ay, eso es malo —movió la cabeza el viejo, y Darenski comprendió que el viejo no se había entristecido por cortesía, sino de corazón, al enterarse de que el coronel ruso que le había ofrecido un cigarrillo había perdido a su padre.

De improviso el calmuco lanzó un grito, agitó la mano en el aire y galopó colina abajo con una gracia y una velocidad extraordinarias. ¿Qué estaría pensando mientras galopaba a través de la estepa? ¿En sus hijos? ¿En que el coronel ruso que se había quedado junto a su coche averiado había perdido a su padre?

Darenski siguió el impetuoso galope del viejo y en las sienes no era la sangre lo que le latía, sino una única palabra: libertad, libertad, libertad.

Una envidia irrefrenable hacia el viejo calmuco se apoderó de él (VD: 368-369).

La vida, compleja y libre. Un alegato antitotalitario

Por último, un tema muy presente en la novela, el de los contrarios. Para ver el alcance de la batalla que decidió librar Grossman, es fundamental mencionar su contestación y resistencia tenaz a una de las premisas totalitarias: el mundo está dividido en opuestos. Así de escindido y simplificado. Un mundo basado en opuestos cuyos contenidos los fija el poder: nosotros es excluyente de los otros; los buenos son unos, malos los otros.

Es un axioma básico que se acepta de modo acrítico, pero que a Grossman comenzó a resultarle insuficiente, inconveniente, artificioso, engañoso, cuando como corresponsal del *Estrella Roja* pudo ver qué sucedía de un lado y del otro. Había un mismo dolor y una misma mezcla, de buenos y malos, en todos los hombres.

Los contrarios están en el título, ya que vida y destino no son complementarios. En la novela la palabra destino es por lo general negativa, es el destino de muerte, el *fatum*, lo que frena todo impulso vital. Más aún si se piensa en el destino de muerte ideado por el Estado de Partido, como llama Grossman a ambos totalitarismos. La vida, en cambio, es irrefrenable, no se puede detener, desborda todo intento de ser sofocada.

Sin embargo, en la novela hay tantas excepciones a esta contradicción entre una vida que parece positiva y un destino de muerte que, advertimos, también en ello Grossman es reacio a construir esquemas por encima de la observación de la realidad que se impone compleja y huidiza a todo esquematismo. Lo describe bien el pensamiento de Mostosvkói, el bolchevique del que hemos hablado: “Cuando era joven, todo le resultaba próximo y comprensible en sus amigos y camaradas de Partido. Cada pensamiento y opinión de sus adversarios, en cambio, le parecían extraños, monstruosos.” Ya adulto, comienza a padecer la complejidad de la vida, se ve envuelto en ella: “Ahora, de improviso, reconocía en los pensamientos de un desconocido aquello que décadas antes le era querido, mientras que a veces aquello que le era ajeno tomaba forma, misteriosamente, los pensamientos y palabras de sus amigos.” (VD: 28)

La primera parte de la novela está construida en escenas sucesivas que se desarrollan bajo el signo de dos opuestos: uniformidad vs. diversidad,

masa vs. individuo, dispersión vs. unidad, brevedad vs. duración, vacío vs. lleno, lo controlable vs. lo incontrolable, el miedo vs. el valor. Estas dos caras de la moneda están detrás, casi pasan desapercibidas, del *racconto* natural y hasta pareciera desordenado (como la vida) de las más diversas historias. Ahora bien, ganará uno de los dos polos, y con frecuencia será el positivo el que se impondrá sobre el negativo.

Veámoslo en un ejemplo. Anna Semiónovna, madre de uno de Víktor Pavlóvich Shtrum, el físico judío, miembro de la Academia de las Ciencias, entra en un gueto para judíos. En una extensa carta que escribe para su hijo Vitia, por un lado Anna exalta la vida como algo que persiste, que vibra, pero que está amenazada por un destino de muerte. Es conmovedora esta cita:

Conforme al plan, nuestro turno debe de estar previsto para dentro de una o dos semanas. Pero, imagínatelo, aún comprendiendo eso, sigo curando a los enfermos y les digo: «Si se lava el ojo regularmente con esta loción, dentro de dos o tres semanas estará curado». Examinó a un viejo que dentro de seis meses o un año podría ser operado de cataratas. Continué dando clases de francés a Yura, me desmoraliza su pésima pronunciación.

Entretanto los alemanes irrumpen en el gueto y desvalijan, los centinelas se divierten disparando contra los niños detrás de las alambradas y cada vez más gente corrobora que nuestro destino se decidirá el día menos pensado. Y así es, la vida continúa. Hace unos días se celebró incluso una boda... (VD: 104)

Pero más profunda es su voz cuando afirma que entre quienes comparten con ella la vida dentro del gueto hay dos tipos de hombres: los que de algún modo aceptan la muerte –ese destino– y los que no. Estos últimos se vuelven ruines, miserables, pretenciosos:

El doctor Sperling está convencido de que la persecución contra los judíos es temporal y cesará cuando concluya la guerra. Muchos, como él, comparten ese parecer, y he observado que cuanto más optimistas son las personas más ruines y egoístas se vuelven. Si alguien entra mientras están comiendo, Alia y Fania Borísovna esconden enseguida la comida.

Los Sperling me tratan muy bien, tanto más cuanto que yo soy de poco comer y aporto más comida de la que consumo. Pero he decidido marcharme, me resultan desagradables. Estoy buscándome un rinconcito. Cuanta más tristeza hay en un hombre y menor es su esperanza de sobrevivir, mejor, más generoso y bueno es éste.

Los pobres, los hojalateros, los sastres que se saben condenados a morir son más nobles, desprendidos e inteligentes que aquellos que se las ingenian para aprovisionarse de comida (VD: 103).

En los pobres, los hojalateros, los sastres, el destino deja de ser un opuesto a la vida. En ellos, el destino no tiene la cara de lo que debe dejarse de lado para poder dar rienda suelta a la vida sino que incluso puede mejorar el aspecto de la misma vida.

Grossman, después de haber visto los horrores de un lado y del otro, abandona la presunción de inocencia y el lujo de la indignación. Puede ser libre y narrar gestos de humanidad en víctimas y victimarios. El profesor Massimo Borghesi (2008:41) recordaba la *Ilíada*, el gran poema de guerra de Homero, como un documento inmenso de civilización. Homero, griego, narra las muertes de uno y otro bando y no olvida tener piedad por unos y otros. Además, es un poema de guerra que extrañamente narra todos los tipos de amor. En *Vida y destino* podemos decir que sucede lo mismo: es una novela épica sobre el periodo más terrible del siglo XX y, sin embargo, en ella salen a la luz constantemente la humanidad de cada uno de los soldados, la conciencia individual como un baluarte indestructible por el poder, el deseo de amar. Tzvetan Todorov (2002) comienza su libro sobre los totalitarismos con un ensayo sobre Grossman, afirmando que gracias a figuras como la de este escritor el siglo de las tinieblas no es totalmente sombrío.

Esta novela es disidente con una concepción del poder que no se reduce a los totalitarismos, es contestataria del sutil descreimiento ante la posibilidad de que el hombre, un hombre, pueda decir una palabra necesaria y libre, y que esta palabra en la obra de arte se encuentre ligada al conocimiento y mayor penetración de la realidad.

NOTAS

- 1 Luis Mateo Díez, Antonio Muñoz Molina y Xavier Antich estuvieron a cargo de la presentación de *Vida y destino* en Madrid (marzo de 2007). Mateo Díez habló de la obra como un monumento de ficción, uno de los libros "...que más me han perturbado y conmovido, y que más han contribuido a mi formación como autor".
- 2 Caparrós (2008).
- 3 Saccomano, Guillermo, en la presentación del libro en Buenos Aires, mayo de 2008.
- 4 En una interesante reflexión acerca de la separación entre estos dos niveles hasta puntos de anulación mutua, Guadalupe Arbona Abascal (2001) hace un breve recorrido por obras que dan testimonio de cuánto se ha ido dejando de lado la relación entre ficción y realidad: "Este abismo entre mundo y palabra ha sido testimoniado dolorosamente por algunos, baste pensar en *Finnegans Wake* de Joyce, donde las lenguas se deshacen; en *La tierra baldía* de T.S. Eliot, poema en el que describe esa Europa desolada y sin primaveras. Y de manera diferente, esta disociación se refleja en ese mundo que busca perpetuar un tiempo autónomo y autosuficiente de *En busca del tiempo perdido* de Proust. O esos terribles libros que Kafka quería que fuesen como "hachas que quiebren la mar helada que llevamos dentro". Son distintas formas de describir el dolor de un mundo quebrado en su inocencia primera. Pero todo empezó antes y estos son destellos elegíacos o proféticos de un proceso que quiso negar la misteriosa, que no inexistente, relación entre ficción y realidad. Y con esta fractura se perdía la confianza en poder nombrar las cosas, explicarlas con parábolas, fantasear a partir de ellas, preguntarse por el sentido, denunciar sus miserias, jugar con agradecimiento o divertirse con sus gracias."
- 5 Recomendamos leer las reseñas biográficas de T. Todorov (2002) y de Chandler (2006).

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarez Pla, Bárbara, 2008: "Evocan en Buenos Aires la vida y la obra del escritor Vasili Grossman", *Clarín*, Suplemento Sociedad, 17 de mayo, en <http://www.clarin.com/diario/2008/05/17/sociedad/s-06615.htm>
- Arbona Abascal, Guadalupe, 2001: "Los libros... esos ajenos e innecesarios objetos", *Calibán*, N° 25, octubre, p.14, en <http://www.archimadrid.es/deleju/caliban/revistas/2001/oct10/pag14/01.html>
- Bolenna, Anna, 2007: "Discurso totalitario e dissenso linguistico in Vita e destino di Vasilij Grossman", en Maddalena y Tosco, Op. Cit., pp.89-131.
- Borghesi, Massimo, 2008: *Educación, historia, política*, Buenos Aires: Centro Cultural Charles Péguy.

- Caparrós, Martín, 2008: "Vida y destino", *Crítica digital*, 1 de agosto, en <http://criticadigital.com/index.php?secc=nota&nid=8375>
- Castro, Germán, 2008: "La esperanza desde el infierno", en *Hoja por Hoja*, septiembre, <http://www.hojaporhoja.com.mx/articulo.php?identificador=6881&numero=136>
- Centro di Studi Vita e Destino..., Turín, en www.grossmanweb.eu
- Chandler, Robert, 2006: "En nombre de los que yacen en la tierra. Vasili Grossman", *Prospect Magazine*, septiembre, en http://www.prospect-magazine.co.uk/article_details.php?id=7739
- Diario El País, 2007: "El libro que la KGB no consiguió borrar", Suplemento de Cultura, 18 de Septiembre, en http://www.elpais.com/articulo/cultura/libro/KGB/consiguio/borrar/elpepucul/20070918elpepucul_4/Tes
- Forn, Juan, 2008: "Retrato del artista como corresponsal de guerra", *Página 12. Radar*, 31 de agosto, en <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9-4802-2008-08-31.html>
- Grossman, V., 2007: *Vida y destino*, Barcelona: Galaxia Gutemberg.
- Maddalena, G. y Tosco, P., (eds.), 2007: *Il romanzo della libertà*, Milán: Rubbettino Editore.
- Magris, Claudio, 2001: "¿Hay que expulsar a los poetas de la República?", en *Utopía y desencanto*, Barcelona: Anagrama.
- Todorov, Tzvetan, 2002: "El siglo de Vasili Grossman", en *Memoria del mal, tentación del bien*, Barcelona: Ed. Península.

EL LARGO VIAJE DE UN ROJO ESPAÑOL: DEL MARXISMO A LA LIBERTAD EN JORGE SEMPRÚN*

*Samuel Amaral***

Resumen: Tras su expulsión del Partido Comunista de España en 1965, después de treinta años de militancia y diez como principal dirigente de la clandestinidad bajo el franquismo, Jorge Semprún desarrolló una exitosa carrera como escritor. Sus obras revelan una reflexión sobre esa experiencia, que pasa progresivamente de la crítica a la línea del partido, a la del stalinismo, del leninismo y del marxismo, para comenzar luego a fundamentar su apoyo a la democracia en general y a la democracia española en particular. Este artículo estudia ese recorrido de Semprún del marxismo a la libertad.

Abstract: Expelled from the Communist Party of Spain in 1965 after thirty years of activism and ten as its main underground leader in his country, Jorge Semprun developed a successful career as a writer. His books contain a reflection on that experience, going from criticism of the party line, to that of Stalinism, Leninism, and Marxism, and arriving to the support for democracy in general and for the Spanish democracy in particular. This article studies Semprun's course from Marxism to freedom.

La Revolución de Octubre fue el acontecimiento que marcó el siglo XX: el establecimiento en Rusia de un régimen basado en la teoría de Marx

* Muchos artículos y libros mencionados en las notas, excepto las obras de Semprún, fueron consultados en la Regenstein Library, de la Universidad de Chicago, gracias a una Tinker Fellowship del Center for Latin American Studies de esa universidad, y en la Bibliothèque Nationale de France, en París, gracias al apoyo de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Agradezco también a Ignacio Zubizarreta por los artículos que me consiguió.

** Doctor en Historia, Director de la Maestría y del Doctorado en Historia, Universidad Nacional de Tres de Febrero, amaral.samuel@gmail.com.

en 1917 y su evolución en las décadas siguientes, hasta su caída en 1991, influyó de una manera u otra en todos los rincones del planeta y en todos sus habitantes. El deslumbramiento inicial pronto dejó paso a la crítica, especialmente tras el triunfo de Stalin sobre Trotski a fines de la década del veinte, pero no todos los críticos criticaron lo mismo, ni dejaron por escrito sus pensamientos. Entre quienes lo hicieron se destacan los testigos, con Trotski a la cabeza, pero también otros, como Anton Ciliga y Victor Kravchenko, que a diferencia de aquél denunciaron el régimen establecido por la revolución y no solamente su deformación burocrática. Muchos de los críticos fueron escritores, naturalmente, que por su mayor familiaridad con la expresión escrita dieron a conocer su opinión sobre la experiencia soviética y sobre el partido que la dirigía. Así, Panait Istrati a fines de los años veinte, André Gide y Victor Serge en los treinta, e Ignazio Silone y los contribuyentes de *El dios que fracasó* en 1950, expresaron su desilusión en obras testimoniales o de ficción; y Arthur Koestler y George Orwell, en los cuarenta, penetraron con sus novelas en las profundidades psicológicas y políticas del régimen y el partido, como también lo hicieron Boris Pasternak y Alexander Solzhenitsyn en los cincuenta y sesenta. El centro de sus críticas, sin embargo, estuvo en el régimen y el partido tal como se habían desarrollado bajo Stalin. Pocos escritores criticaron a Lenin, menos aun a Marx. Entre esos pocos –y cuesta encontrarle compañía– se halla Jorge Semprún, cuya obra es el testimonio de su largo viaje del marxismo a la libertad.

Jorge Semprún fue miembro del Partido Comunista de España durante veinte años; de su comité central desde 1954 y de su comité ejecutivo desde 1956; y durante casi diez, entre mediados de 1953 y fines de 1962, el principal dirigente dentro de la España franquista.¹ En diciembre de 1962 la dirección del partido lo retiró del trabajo clandestino; en enero de 1964 quedó de manifiesto su disentimiento y el de Fernando Claudín, otro miembro del comité ejecutivo, con esa dirección; en abril ambos fueron excluidos del comité ejecutivo; y en febrero de 1965, expulsados del partido. A partir de 1963, Semprún comenzó una exitosa carrera como escritor y guionista cinematográfico, a lo largo de la cual publicó catorce libros que

funden ficción y autobiografía, dos libros de ensayos, una obra de teatro y fue guionista de trece películas, una de las cuales también dirigió. La vida de Semprún se divide así en una fase dedicada a la acción política y otra consagrada a la creación literaria.

Un lazo une las dos vidas de Semprún: era y es un rojo español. Se descubrió como tal en septiembre de 1936, cuando llegó a Francia con su padre, católico y republicano, huyendo del avance de las tropas franquistas: “En Bayona oí por primera vez decir que éramos rojos españoles... En el muelle de Bayona, me convertí en rojo español... ya no dejé de ser un rojo español”.² La imprecisión de ese calificativo apresurado, genérico, se disipó siete años más tarde a su arribo al campo de concentración de Buchenwald, donde se lo identificó con una S sobre el triángulo rojo de su color político: era un *rotspanier*. “Rojo español, a perpetuidad”, recuerda en *Adiós, luz de veranos*, que se prometió al decidirse a aprender a hablar el francés sin acento a su llegada a París; y rojo español, a perpetuidad, desea que a su muerte su cuerpo sea envuelto en la bandera tricolor de la república. Como ferviente partidario de la monarquía parlamentaria se preocupa por despejar la aparente contradicción: ésta es la mejor garantía de la democracia; aquel pedido, “la fidelidad al exilio y al mortífero dolor de los míos” (ALV: 76 y 214). Ese rojo español de hoy no es, por lo tanto, ni aquel republicano por mandato familiar de su adolescencia ni el comunista de su juventud, sino un demócrata con sus raíces y su experiencia de vida.

Semprún combina en su creación literaria la realidad, o su memoria de ella, y la ficción. Delimitar una y otra es una tarea poco fructífera: la experiencia no puede ser contada sin apelar a la ficción. Un burdo relato oral sobre la vida concentracionaria lo impulsó a escribir *El largo viaje*, porque “su sinceridad indiscutible ya sólo era retórica, su veracidad ya ni siquiera resultaba verosímil” (EV: 258). Para ganarse la convicción y emoción del lector, “la realidad suele precisar de la ficción para tornarse verdadera. Es decir verosímil” (EV: 280). La dosis de ficción, sin embargo, debe ser limitada, la necesaria para alcanzar la verosimilitud: “un poco de artificio nos aproxima al arte, por consiguiente a la verdad; demasiado artificio nos aleja de ésta” (FSD: 202). La fuente primordial de su obra es su propia

vida: “mis libros son casi todos capítulos de una biografía interminable” (Cortanze, 2004: 264). Por esa combinación de experiencia y ficción, los comentarios políticos que se hallan en sus obras han sido tomados en este trabajo como propios de “este otro yo mismo que a veces soy: yo mismo” para estudiar los cambios de su visión política (FSD: 134). De esta manera, el personaje que creó consigo mismo permite seguir el largo viaje de un rojo español del comunismo a la democracia.³

La dimensión política de la obra de Semprún no ha sido pasada por alto por quienes la han estudiado, pero nadie se ha detenido en las etapas de ese viaje.⁴ Ella ha sido tratada principalmente desde una perspectiva autobiográfica, como un ejemplo de la fusión de la memoria y la creación literaria, de autoficción, o desde una testimonial, como ejemplo de literatura de los campos de concentración.⁵ Desde una perspectiva política su obra registra cinco momentos: 1) su disenso táctico con el PCE a mediados de los sesenta, que aparece en su segunda obra, el guión de la película *La guerre est finie*, de 1966, y expone con amplitud en *Autobiografía de Federico Sánchez*, de 1977; 2) su crítica al stalinismo, que se anuncia en *El desvanecimiento*, de 1967, se hace más abierta en *La segunda muerte de Ramón Mercader*, de 1969, y culmina en *Autobiografía de Federico Sánchez*; 3) su crítica al leninismo, que se expresa también en esta última obra; 4) su crítica al marxismo, que irrumpe en *Aquel domingo*, de 1980; y finalmente 5) su descubrimiento de la democracia, que apenas si se esboza en *La algarabía*, de 1981, y se desarrolla en sus obras a partir de *Montand, la vie continue*, de 1983, y especialmente desde *Netchaiev ha vuelto*, de 1986. Este trabajo estudia esos cinco momentos para mostrar cómo pasó Semprún de la crítica a la dirección del PCE a la crítica de la teoría marxista y luego a la revalorización de la democracia.

1. El disenso táctico

Semprún comenzó a escribir su primer libro mientras estaba en la clandestinidad, en Madrid, a comienzos de 1961. Algunas caídas le habían obligado a suspender su actividad y a recluirse en su habitación de Con-

cepción Bahamonde, 5. Allí, inspirado por los relatos de su casero sobre los cinco años pasados en el campo de concentración de Mauthausen, decidió aprovechar esos días de inactividad forzada para llenar las primeras cuartillas de lo que sería *El largo viaje*, evocando su deportación a Buchenwald. Cuando el libro fue publicado en 1963, ya se delineaban sus desacuerdos con la dirección del partido y había sido relevado de sus tareas clandestinas. *El largo viaje*, sin embargo, no refleja disenso alguno con el partido comunista; solamente se advierte cierta heterodoxia en las lecturas de Gérard, su alter ego: Hegel, Masaryk, Adler, Korsch, Labriola y Lukács. “*Geschichte und Klassenbewusstsein* nos llevó más tiempo, a causa de Michel, que no quería dar su brazo a torcer, pese a las observaciones de Hans, que ponía de relieve toda la metafísica subyacente bajo la tesis de Lukács” (LV: 27). Esta es la primera de muchas alusiones a Lukács en su obra, pero no hay ningún indicio de que esa y las otras lecturas, tan poco habituales en un joven comunista de mediados de los años cuarenta como en un alto dirigente de principios de los sesenta, produjeran alguna consecuencia. *El largo viaje* podría haber ingresado a la lista de lecturas canónicas del partido comunista, si no hubiera sido por el conflicto que su autor—bajo el seudónimo de Federico Sánchez—mantenía junto a Fernando Claudín en el seno de la dirección del PCE. Juan Goytisolo comenta en sus memorias que durante una visita a la URSS a mediados de 1965 se enteró de los apuros pasados dos años antes por los autores de una compilación de literatura española contemporánea, primero cuando recibieron la orden de incluir un fragmento de un libro aún en prensa de un entonces desconocido Semprún, y luego cuando recibieron la de excluirlo al ser Federico Sánchez separado de la dirección (Goytisolo, 1986: 286). Semprún mismo lo dice: “Todo mi relato en *El largo viaje* se articulaba silenciosamente, sin hacer hincapié en ello, sin ostentación excesiva en torno a una visión comunista del mundo. Toda la verdad de mi testimonio tenía por referencia implícita, pero forzosa, el horizonte de una sociedad desalienada: una sociedad sin clases en la que los campos hubieran sido inconcebibles. Toda la verdad de mi testimonio se hallaba inmersa en los santos óleos de esa buena conciencia latente” (AD: 442).

El conflicto de Claudín y Federico Sánchez con la mayoría de la dirección del PCE comenzó, dejando de lado “las escaramuzas preliminares de la primavera de 1962, cuando se examinó la política agraria, y del verano y otoño de 1963, cuando surgieron cuestiones de tipo ideológico”, el 24 de enero de 1964.⁶ Ese día se trataba “una cuestión de puro trámite: el examen de un material informativo que el PCE iba a enviar a los cuatro partidos comunistas de Europa Occidental que habían constituido junto con él una comisión de solidaridad y de apoyo a la lucha antifranquista”.⁷ Claudín señaló que el informe omitía referirse a la situación económica de las masas, que había mejorado como resultado de su lucha, “pero también de la posibilidad práctica que la burguesía ha tenido de hacer concesiones”.⁸ Algunos miembros de la mayoría criticaron a Claudín, pero Federico Sánchez lo apoyó, objetando la tendencia del informe “a subrayar los aspectos positivos y a no insistir en los que se refieren a obstáculos y dificultades”. “Aunque fuera en forma solapada”, comenta Semprún, “dos líneas de análisis y de apreciación de la realidad comenzaban a cristalizar” (AFS: 237).

Cinco días más tarde, en la sesión siguiente, Claudín desarrolló más ampliamente sus puntos de vista respecto de la realidad española. Santiago Carrillo, el secretario general del PCE, acordó con sus conclusiones y “se limitó a glosar o precisar las opiniones de Claudín, quitando hierro, eso sí, a algunas de las formulaciones más críticas de éste”. Tras el apoyo de varios miembros del comité ejecutivo a Carrillo, Sánchez creyó que se había llegado a una síntesis respecto “de la concepción del proceso actual”: “descomposición, por un lado, de las formas fascistas de poder; recomposición, por otro, de las fuerzas de la burguesía”. El proceso pasaría “por toda una serie de fases”, pero no se debía “ligar la perspectiva del derrumbamiento del régimen al estancamiento o catástrofe económica”. En consecuencia, pensaba, pero lo decía de una manera muy cauta, que debía cambiarse la táctica empleada hasta entonces en la lucha de masas (AFS: 239-240).

Al reanudarse la discusión al día siguiente, 30 de enero, “se produjo la sorpresa”: los otros miembros del comité ejecutivo atacaron a Claudín y a Sánchez por cuestiones distintas de las discutidas el día anterior: a Claudín, por un ensayo que había publicado en *Realidad*, la revista cultural partidaria

dirigida por Semprún, sobre “La revolución pictórica de nuestro tiempo”, en el que criticaba las posiciones dogmáticas del realismo socialista; a Semprún, por un artículo publicado en esa misma revista, “Observaciones a una discusión”, sobre el conflicto chino-soviético.

La mayoría del comité ejecutivo cuestionaba las interpretaciones de Semprún sobre el XX Congreso del PCUS, sobre la influencia de la desestalinización en el PCE y sobre la relación del PCE con la Unión Soviética. Respecto del primer punto, para Semprún el XX Congreso había constituido “el inicio de la liquidación del sistema institucional que ha venido llamándose (de forma un tanto impropia, más metafórica que científica) sistema del culto a la personalidad”. Este era “un sistema de dirección unipersonal, autoritario y burocrático, de la vida del partido y del estado, en una sociedad socialista”, cuyas características más negativas “se reflejaban en la limitación desorbitada del funcionamiento de la democracia socialista y en la violación repetida y sistemática de la legalidad institucional”. Semprún comentó posteriormente que “la formulación antedicha se sitúa todavía en la línea del reformismo postconciliar, quiero decir, post-XX Congreso”, pero “a pesar de su prudencia, provocó las iras y el escándalo”. El comité ejecutivo discutió “durante horas” el significado del concepto de “sistema institucional” (AFS: 245-246).

El segundo punto criticado por la mayoría del comité ejecutivo era la creencia de Semprún acerca de la “beneficiosa influencia” sobre el PCE “de la liquidación del período estaliniano”. Para Semprún, a pesar de que esa liquidación se había llevado a cabo “bajo el fuego de la represión concentrada del enemigo de clase”, había sido un período decisivo “en la formación del partido marxista-leninista de la clase obrera española”, durante el cual se había producido la liquidación real “del infantilismo izquierdista, de las formulaciones generales y esquemáticas”, la conquista “de la hegemonía política entre las nuevas generaciones proletarias y estudiantiles formadas en la época del fascismo”, y “la reflexión teórica autónoma, mediante el análisis concreto, sobre el desarrollo del capitalismo monopolista en las condiciones específicas de España, con la consiguiente adecuación de la táctica a la nueva constelación y reagrupación objetiva de las diversas clases y capas

de la sociedad española”. La mayoría del comité ejecutivo consideró esa última frase “como un ataque péfido a la heroica tradición del PCE”: era “una subestimación inadmisibile de la actividad del PCE durante la guerra civil”, “una formulación antisoviética” (AFS: 246).

El tercer punto en discordia era lo que Semprún decía respecto de las consecuencias de la desestalinización para el movimiento comunista mundial. Él reclamaba un debate sobre “lo que el movimiento comunista es hoy, realmente... un movimiento en desarrollo, complejo, diversificado, constituido por partidos gobernantes (de lo cual se derivan problemas estatales en sus mutuas relaciones), por partidos de oposición situados en las más diversas condiciones, por corrientes y tendencias marxistas-leninistas en los más diversos movimientos de masas”. Además de reclamar el debate hacía afirmaciones sobre las características del movimiento comunista: “Todo el movimiento de renovación iniciado en la época del XX Congreso del PCUS conduce a la elaboración de formas nuevas de relación y de discusión entre los partidos comunistas del mundo entero; conduce a la liquidación del concepto de ‘partido-guía’ y de ‘estado-guía’...” (AFS: 246-247). En otras palabras, el PCE debía formular su política para España con independencia de la URSS.

Semprún dice que al volver a leer ese artículo mientras escribía *Autobiografía de Federico Sánchez* lo sorprendió la extrema prudencia, “por no decir timidez”, de sus formulaciones (AFS: 245). Entre aquel momento y el de la escritura de ese libro habían transcurrido doce años, en los cuales había pasado de ese intento de reelaboración del camino hacia la revolución a la crítica abierta del stalinismo, del modelo de partido y del socialismo real. Todos estos puntos, sin embargo, estaban en ciernes en aquel artículo. Más importante, y más inadmisibile para el comité ejecutivo, era que Semprún estaba planteando un camino nacional hacia la revolución, inspirado –lo que era más condenable– en las posiciones del partido comunista italiano (Morán, 1986: 383).

El enfrentamiento en el seno del comité ejecutivo continuó en la reunión del 12 de febrero, en la que Carrillo le objetó a Semprún –tras poner en duda su capacidad y cuestionar su intelectualismo– que sostuviera en su artículo que el sistema socialista había sido reemplazado en la Unión Soviética por otro sistema, “por una superestructura estalinista”. Allí estaba el fondo

de la discrepancia, decía Carrillo: “si lo que se ha llamado estalinismo se convirtió en un sistema institucional... o si fue una excrescencia, un absceso, que no cambiaba la esencia del sistema institucional soviético”. Para Carrillo, “el sistema de la dictadura del proletariado en la URSS, que era un país atrasado, con un proletariado muy pequeño, sometido al cerco mundial”, había tenido rasgos coercitivos durante un largo período. La policía política y los campos de concentración habían sido instituciones necesarias, pero lo alarmaba y repugnaba la utilización que Stalin había hecho de ellas “durante un período determinado”.⁹ Para Carrillo, el stalinismo había sido una desviación circunstancial que no afectaba la esencia del régimen socialista soviético ni la función de guía del partido comunista de ese país. El reclamo hecho por Semprún en su artículo quedaba respondido.

La discusión de Claudín y Semprún con Carrillo y la mayoría del comité ejecutivo culminó algunas semanas más tarde, en una reunión realizada en las inmediaciones de Praga, entre el 27 de marzo y el 2 de abril de 1964.¹⁰ Claudín presentó un informe en el que sostenía que España no iba hacia a una crisis social del sistema capitalista, ni a una situación revolucionaria, sino a una crisis política, que se resolvería mediante “un cambio de las formas políticas de dominación del capital monopolista, que a través de una serie de fases podrá llegar a ser más o menos democrática, y que abrirá una nueva etapa en el desarrollo del capitalismo español”, en la que era posible “que las nuevas formas políticas cristalicen en un régimen democrático que, para entendernos, llamaremos de tipo occidental”. Para él, la liquidación del franquismo abriría un período constituyente que desembocaría en un régimen “de mayor o menor libertad política”, cuya amplitud y el carácter de las instituciones dependería “de la intensidad de la acción de las masas y de otros sectores sociales interesados en la democracia”. Carrillo, apoyado por la mayoría del comité ejecutivo, excluyó la posibilidad de que el franquismo pudiera ser sucedido por “un régimen político democrático, que sea un régimen político del capital monopolista, como sucede en otros países capitalistas”, y ligaba la salida democrática “a un cambio social y, por lo tanto, al acceso al poder de las fuerzas sociales no monopolistas... a una crisis revolucionaria” (AFS: 204-205). El resultado de la reunión fue favorable

a Carrillo: Claudín y Federico Sánchez, los “intelectuales con cabeza de chorlito”, fueron suspendidos como miembros del comité ejecutivo.¹¹

La suspensión no significaba la exclusión definitiva del comité ejecutivo, ni del comité central, ni la expulsión del partido. De paso por Roma, de regreso a París, Semprún recibió el consejo de Giancarlo Pajetta, destacado dirigente del PCI: era inútil tener razón fuera del partido, que seguía siendo “el único instrumento político capaz de agrupar a las vanguardias, de mantener el espíritu y la continuidad de la lucha”. Claudín y Semprún, agregaba Pajetta, debían mantenerse en el más elevado nivel de dirección posible, conservando sus opiniones, “a fin de poder impulsar la rectificación de la estrategia cuando ésta se impusiera por la fuerza de los hechos” (AFS: 255). Semprún dice que no desdeñó el consejo, pero que en un “acto de masas” realizado pocos días más tarde, el 19 de abril, en las afueras de París, Carrillo “cortó los puentes” al condenarlos públicamente.¹²

El distanciamiento de Semprún respecto de las posiciones de la dirección del PCE no fue inmediato ni abrupto. Expuso por primera vez sus diferencias públicamente en 1966, en *La guerre est finie*, una película de Alain Resnais, cuyo guión escribió. El personaje principal, Diego Mora, es un militante que opera en la clandestinidad en España, tal como él lo había hecho. El guión sólo tiene una crítica a la línea política del PCE:

La infeliz España, la España heroica, la España del corazón: ya estoy harto. España se ha transformado en la buena conciencia lírica de toda la izquierda: un mito para los antiguos combatientes. Entretanto, catorce millones de turistas van a pasar sus vacaciones en España. España no es más que un sueño de turistas o la leyenda de la guerra civil. Todo eso, mezclado con el teatro de Lorca, y ya estoy harto del teatro de Lorca: las mujeres estériles y los dramas rurales, ¡ya basta! Y la leyenda de la guerra civil también, ¡basta! No estuve en Verdun y tampoco en Teruel ni en el frente del Ebro. Y los que hacen cosas en España, las cosas verdaderamente importantes tampoco estuvieron. Tienen veinte años y no es nuestro pasado que los hace agitarse, sino su futuro. España no es más el sueño del 36, sino la verdad del 65, aun si ella es desconcertante. Treinta años han pasado y los antiguos combatientes me aburren.¹³

España había cambiado pero la dirección del PCE seguía creyendo que era la misma que al fin de la guerra civil y convocaba a una huelga general con la que el personaje no estaba de acuerdo: “tratas de hacerte comprender”, dice, “de explicar que no es la idea de una huelga general lo que criticas, sino las condiciones reales de su aplicación”; las condiciones no estaban dadas, pero tampoco “se puede decidir en el exilio la fecha y las modalidades de una acción que se debe llevar a cabo en España. No podemos ponernos en el lugar de los obreros de Bilbao, de Barcelona, de Madrid, decidir por ellos. El aparato clandestino no puede ser más que el organizador, el instrumento, de esta voluntad de las masas. No puede sustituirlas” (GF: 116). Allí estaba la clave de la diferencia entre la posición de Semprún y la de la dirección del PCE.

El conflicto de Semprún con la dirección del PCE, originado en una distinta interpretación de la situación española y de la táctica conveniente para desarrollar la tarea política, no tocaba los objetivos políticos del partido, sobre los cuales no había diferencia alguna.¹⁴ A partir de esa divergencia surgieron otras, no obstante, acerca de las consecuencias de la desestalinización, de la relación del PCE con la URSS, de la metodología de trabajo, que llevaron a tensar la relación entre la mayoría de la dirección del PCE y los dos disidentes. A ambos les costó recuperarse de su marginación del partido al que aún consideraban portador de la historia, pero lentamente esa desavenencia interpretativa, ese disenso táctico, se transformó en un cuestionamiento del stalinismo y de su interpretación de la historia del movimiento comunista mundial, que también comenzó a manifestarse en la obra literaria de Semprún.

2. La crítica al stalinismo

La crítica de Semprún al stalinismo había comenzado, como relata en *Autobiografía de Federico Sánchez*, cuando aún era miembro del comité ejecutivo del PCE y había ido más lejos de lo que la mayoría de la dirección podía aceptar, pero ella se mantenía en el discreto plano de la vida partidaria.

Había surgido inesperadamente al tener experiencia directa del socialismo real: “en 1958, cuando hice mi primer viaje a la Unión Soviética, de vacaciones, fue en el Cáucaso, aquella tarde con Colette, en el lago de Ritsa, donde bruscamente se me hizo visible, globalmente, el carácter arcaico, opresivo, jerarquizado, fosilizado, de la sociedad surgida de la sangrienta historia del bolchevismo” (AFS: 191). El desarrollo de esa intuición, sin embargo, le llevó varios años, aun después de su expulsión del PCE.

En marzo de 1965, apenas un mes después de su expulsión, Semprún publicó un artículo sobre “Marxismo y humanismo” en *Nouvelle Critique*, una revista cultural del PCF. El objetivo de ese artículo era criticar la interpretación de Marx por Althusser, pero allí se manifiestan sus primeras críticas públicas al stalinismo. Estas, sin embargo, se mantienen dentro de los límites aceptados por entonces en el mundo comunista: el stalinismo era condenable por ser una desviación del camino recto del leninismo:

La dictadura de clase (del proletariado) que no contiene ella misma los instrumentos orgánicos de la libertad de esta misma clase (soviet, sindicatos, organismo obreros de control y de gestión, etc.) contiene inevitablemente los gérmenes de una posible degradación. Y, justamente, en este sofocamiento progresivo de los instrumentos orgánicos de la libertad de clase es donde hay que buscar una de las razones del desarrollo de las deformaciones stalinistas (MH: 44).

Cualquier conocedor de la historia de la revolución rusa podía advertir que el argumento de Semprún excedía al stalinismo, pero él se abstenía de subrayar los vínculos del stalinismo con el leninismo. El stalinismo había sido un período de excepción dentro de una experiencia todavía considerada positiva: “actualmente... al restablecerse la legalidad socialista y el programa de edificación de una sociedad comunista, existe la posibilidad concreta, teóricamente y en la práctica, para la realización del humanismo socialista a un nivel superior, para que los temas del humanismo socialista dejen de ser puramente, o primordialmente, ideológicos”. Semprún advierte que “el peligro de involución... no se encuentra totalmente suprimido”, pero “esto no con-

cieme en nada a la calificación teórica del desarrollo histórico”, sino “a los medios puestos en práctica para acelerar, suprimir los obstáculos, vencer las resistencias”. La superación del stalinismo, dice Semprún, no se daría agregando al marxismo “algunas gotas de fenomenología, algunas gotas de teillardismo y un bello horizonte de trascendencia moral”, pero tampoco rechazando los problemas, “encerrándonos en la fortaleza cercada de un marxismo abstracto, ahistórico”, que no era otro que el de Althusser. Contra sus posibles objetores, arguye: “¿Es el humanismo el caballo de batalla de una cierta tentativa de ‘superación del marxismo’? Aceptemos este caballo y esta batalla. Es un buen caballo y una bella batalla: la batalla de la transformación socialista de la sociedad a escala mundial” (MH: 46-47).

Semprún admite así no solamente la experiencia soviética como pasado sino también como futuro, y cree necesario un nuevo esfuerzo de coordinación ya que “a nivel de los países socialistas (donde juega igualmente la ley del desarrollo desigual), a nivel del movimiento de liberación nacional y a nivel de la transformación socialista de los países capitalistas avanzados, el problema teórico fundamental es hoy el de la integración de un proyecto revolucionario global que unifique la diversidad de estrategias y de situaciones tácticas”. Ese proyecto, a cuya elaboración y puesta en práctica creía que debía referirse la cuestión del humanismo, tenía así un doble carácter, en buena medida contradictorio: por un lado, debía dar cuenta de esa pluralidad de situaciones (pero no necesariamente a una diversidad de opiniones sobre ellas); y, por otro, debía de ser global. Más que una crítica al concepto leninista del partido parecía un retorno al proyecto original de la Internacional Comunista, el que no pudo ser: el estado mayor de la revolución mundial. “Nos encontramos en un debate real” dice Semprún, “en el que el oportunismo no tiene nada que hacer, donde se juega la liberación real del hombre de todas sus alienaciones”:

Un debate que no terminará, como Marx lo recordaba en su *Crítica del programa de Gotha*, sino el día que la sociedad inscriba sobre sus banderas: ‘De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades’, es decir, el día en que el hombre no será juzgado en función de lo que da, de lo que hace,

sino en función de lo que es: ya que el ser del hombre no es ninguna otra cosa más que el conjunto de sus necesidades humanas (MH: 48).

Semprún todavía no había percibido la vinculación de la experiencia soviética, tanto leninista como stalinista, con la ominosa amenaza de ese apotegma de Marx que en su aparentemente inocente e igualitario mensaje ocultaba al estado totalitario que sustituiría a cada individuo en la determinación de sus capacidades y necesidades. Sólo quince años más tarde, en *Aquel domingo*, se refirió a esa vinculación: “¿Quién establecerá la proporción de desigualdades naturales que hay que mantener en la sociedad? ¿Quién ostentará el poder de control?”, dice, sin hacer mención a la frase de Marx, al criticar los comentarios de Leon Blum sobre la igualdad en “Las leyes”, de Platón (AD: 347). En el artículo de 1965, sin embargo, Semprún criticaba la experiencia soviética de un modo que demoraría en aparecer en su obra. Entretanto, publicaba artículos de actualidad política y teoría marxista, principalmente en *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, una publicación de José Martínez a la que se unieron Claudín y Semprún, que apareció en París en junio de 1965 y con la que colaboró durante seis años (Forment, 2000; Elorza, 2008).

La segunda obra de ficción de Semprún fue *El desvanecimiento*, publicada en 1967. En ella apenas una lectura heterodoxa de Manuel Mora, su alter ego, revela la inquietud del autor. Además de Lukács, ya mencionado en *El largo viaje*, ahora también lee a Trotski. Pero en esta obra ya menciona las purgas de los años treinta en la URSS, aunque solo al pasar (un oficial ruso que combatió en España, fusilado al regresar a su país), y el informe de Jruschov al XX Congreso de PCUS (en cuyo contenido no entra).¹⁵ También critica las consecuencias de la vida partidaria a través de la anécdota de una pareja de militantes ignorantes de la pintura que no pueden apreciar a Goya: “a base de considerar que la pintura, la filosofía, la moral, son cosas secundarias ¿no opinas que hemos llegado todos un poco lejos?... Todos nosotros... Sería demasiado fácil que las cerdadas las hicieran siempre los demás... No tengo ganas de reirme a sus expensas. Ataco nuestra imbecilidad, cierta imbecilidad comunista...” (ED: 185). El partido ya lo había expulsado, pero su obra apenas si refleja la ruptura.

Semprún comienza a tomar distancia del partido en sus escritos no literarios. En 1968, publicó en una revista cultural, *L'homme et la société*, un artículo sobre economía política y filosofía en los *Grundrisse* de Marx, comentando la primera traducción al francés de esa obra. Allí considera cuál fue el destino del manuscrito, el lugar que ocupa en la obra de Marx y cómo afecta la periodización de esta, pero también critica la interpretación de Althusser y al socialismo real:

la liquidación del antropologismo feuerbachiano no basta en absoluto para garantizar el pensamiento de Marx contra todo retorno de lo ideológico... En realidad... lo ideológico es uno de los componentes esenciales del marxismo, en la medida en que éste es una práctica histórica revolucionaria. Y lo ideológico acota también el marxismo, del exterior, a partir de todo el horizonte social y cultural de las sociedades de clase, y también, en los países del socialismo burocrático, a partir de la opacidad misma de una sociedad en la que no funciona a ningún nivel —o solamente de manera mitológica— los instrumentos de la democracia proletaria (EPP: 68).

En su obra literaria, la crítica abierta al stalinismo aparece en su tercer libro, *La segunda muerte de Ramón Mercader*, de 1969. Dos años antes, en *El desvanecimiento*, no había casi nada al respecto. En su nuevo libro, condena la represión de Stalin contra los viejos comunistas a través de la historia de vida de uno de los personajes, un comunista alemán que había luchado en la guerra de España, que había sido deportado a los campos de concentración nazis y que después de la guerra había estado en prisión en Alemania oriental (RM: 120-123). También mediante otro personaje, viejo comunista igualmente, para quien un crimen de Stalin mayor que la represión había sido el sacrificio de la revolución mundial a la razón de Estado:

Cuando el reflujó de la ola revolucionaria, en la segunda parte de los años veinte, el aparato de la Komintern había dejado de ser el esqueleto de la vanguardia internacional —e internacionalista— del proletariado, para convertirse esencialmente en un instrumento de poder, de control y de represión del partido

ruso, es decir, de su grupo dirigente. Así, el reflujó revolucionario se había visto consolidado por el mismo aparato de la Komintern, que mantenía, por una parte, la visión ideológica e irreal del enfrentamiento global inmediato – ¡Clase contra clase! ¡Fuego a los osos amaestrados de la social-democracia!– mientras practicaba, por otro lado, la puesta en su sitio, en los partidos comunistas, por la exclusión y el anatema, de equipos políticos incondicionalmente sumisos a los intereses momentáneos y cambiantes del Estado soviético. [...] Y es de esa manera, en el transcurso de ese proceso de degradación, a veces brutal, a veces insensible, ahogado bajo la humareda del parloteo ideológico, que los funcionarios de la revolución mundial se habían transformado en lo que yo era: un hombre de los servicios especiales (RM: 213-214).

Había, sin embargo, una crítica más profunda, que no se refería a la función de los partidos comunistas y de sus militantes sino a la esencia del régimen stalinista. Otro viejo comunista, refiriéndose al Orwell de *1984*, dice: “lo que me apasiona de él, es esa idea sobre el perpetuo reescribirse de la historia, ese perfecto ajuste del pasado a las exigencias tácticas del presente, ese diluirse de la memoria colectiva, sin la cual no hay práctica política posible. Por supuesto, Orwell ha tomado esa idea de nuestra propia experiencia soviética...” (RM: 213). El stalinismo debía ocultar su debilidad teórica detrás de una manipulación constante del pasado: Semprún no se llamaba a engaño respecto del mensaje de Orwell, pero le faltaba rastrear el origen de esa debilidad.

La crítica no llegaba aún a Lenin, por cuya empresa sus personajes mantenían una admiración indeclinable “porque era precisamente sobrehumana, porque trastornaría el espesor inasible de lo cotidiano porque devolvería al mundo la única posibilidad que éste no producía por sí mismo: la de transformarse” (RM: 206). De la misma manera, persiste en los personajes la nostalgia por la Revolución de Octubre al compararla con el socialismo real de los sesenta. En el desfile del Primero de Mayo, mientras las columnas de gimnastas marchan frente a Brejnev, un viejo comunista se pregunta dónde están los comunistas: en 1920, piensa, el desfile pasaba frente a Lenin, Trotski, Bujarin, Zinoviev, Kamenev, Piatakov, quizás también ante Stalin.

No solamente eran otros dirigentes, sino otros tiempos:

Eran los años en que todos los lenguajes estaban sometidos a la prueba de fuego de la realidad, en que Le Corbusier iba a construir la Casa de los Sindicatos, en que se inventaba en Moscú y en Petrogrado el arte abstracto, el surrealismo, el cine moderno, los afiches políticos, en que, en el torbellino de esa grande y bella locura rusa trastornando el mundo, se elaboraba la posible hegemonía de una vanguardia, no codificada por nauseabundos decretos caídos de arriba, sino fundada sobre una coherencia real, aun cuando a veces fuera titubeante, entre las ideas y las palabras, los principios y la práctica, Rusia y el mundo, el arte y la política. [...] La revolución era la tentativa de liquidar esa barbarie arcaica [campesina] por la explosión de los valores urbanos y proletarios, universales, de la modernidad. [...] La revolución era la batalla de ideas, el choque de las ideas y la libertad, la libertad del desacuerdo en la finalidad común (RM: 302).

Además de la nostalgia por la Revolución de Octubre, subsistía una interpretación, ciertamente extraña pero hartamente expresiva, en la que la dirección del partido, no ya el partido, trascendía a la clase: “Los hombres de la Revolución no representaban a ninguna clase, y era por eso que podían encarnar la voluntad del proletariado, su capacidad latente, y a veces inapresable, de liquidar todo vínculo de clase, toda situación de clase, a través de la liquidación de su propia existencia de clase, de su propio poder de clase” (RM: 302). Era la nostalgia del leninismo, pero del Lenin etéreo –y efímero– de *El estado y la revolución* más que el impaciente y pragmático de *¿Qué hacer?*.

En *La segunda muerte de Ramón Mercader* hay, además, un primer esbozo de crítica filosófica, pero no todavía a ningún aspecto de la filosofía marxista, sino a su vulgarización por el partido:

[Un alto funcionario del ministerio de Seguridad] Debía poseer ese don, particularmente apreciado, de tomar siempre el aspecto positivo de las cosas y de los acontecimientos. Eso es, el lado positivo. En todo proceso, hay un lado positivo y un lado negativo, veamos, es elemental. Cuando se sabía des-

cubrir y presentar el lado positivo de un proceso cualquiera, se estaba seguro de hacer carrera. Es simple, con todo. El aspecto positivo de la crítica del culto de la personalidad y el aspecto positivo de ese mismo culto, según las circunstancias. El aspecto positivo de la crítica de Stalin y el aspecto positivo de la actividad de Stalin, de su práctica política. Veamos, es infantil. La dialéctica, en suma (RM: 294).

La obra incluye, finalmente, un primer reconocimiento a la democracia. El hijo inconformista de un viejo comunista alemán oriental se ha hecho por fin comunista, pero para poder serlo plenamente huye a Alemania occidental:

¿...cuál es la acción comunista que se puede llevar bien a cabo, entre nosotros? ¡No hay práctica posible aquí, sobre todo para un comunista! [...] Si entrara al partido, aquí, aceptando las reglas del juego, esperando cambiar las cosas desde el interior, estaría acabado. Mi acción comunista no conducirá más que a consolidar el orden establecido: la injusticia, la mediocridad burocrática, una sociedad de clases de un nuevo género, que ni siquiera Marx podía prever. [...] Los Estados surgidos de la Revolución de Octubre, de las victorias soviéticas... se han transformado en obstáculos a la revolución. Ellos frenan, por su política internacional y el modelo social y cultural que proponen, frenan las tomas de conciencia revolucionaria, Occidente. Y, en el sistema mismo de los países que se proclaman socialistas, esos Estados han concluido en la liquidación de la clase obrera como fuerza política y social autónoma, creadora. La clase obrera... en todos los países del este, ha sido reducida a su esencia misma, paradójicamente: no es más que la productora inerte de una plusvalía que manipula la burocracia” (RM: 297-298).

Esto no es todavía un alegato a favor de la democracia, pero sí una primera advertencia de que al menos uno de sus personajes creía que la libertad capitalista era mejor que la “libertad comunista” a la que Semprún se refirió algunos años más tarde en *Autobiografía de Federico Sánchez*, ya que, a diferencia de ésta, aquella permitía la acción política aun de quienes querían destruirla.

La crítica más directa de Semprún al stalinismo, pero aún firmemente anclada en el marxismo y algo más tibiamente en el leninismo, se encuentra en el prólogo que escribió para *La crisis del movimiento comunista mundial*, de Fernando Claudín, publicado en 1970. El libro de Claudín es importante, dice Semprún, “pero no desde el punto de vista de la mera erudición, de la racionalización de una experiencia social y política de medio siglo, sino también desde otro, más práctico y urgente: el de la elaboración de una nueva estrategia de lucha por el socialismo” (PCMC: ix). A cinco años de su expulsión del PCE, Semprún seguía pensando desde adentro de la tradición marxista de la que había participado, pero cuya revisión reclamaba: “sin una clara comprensión de las razones o sinrazones históricas que han llevado a la involución, primero, y a la descomposición burocrática, muy poco después, del proyecto revolucionario mundial fundado en octubre de 1917, no es ni siquiera posible plantearse un esquema estratégico de intervención en los procesos reales de la actual crisis social del capitalismo europeo”. El método utilizado por Claudín le parecía excepcional porque era el “método marxista de análisis histórico”, que cobraba mayor fuerza porque “el objeto de la investigación –la historia del movimiento comunista– es el producto –todo lo aberrante que se quiera, pero producto, en fin de cuentas– de la acción misma del marxismo, o, para ser más preciso, de la corriente hegemónica –rusa– del marxismo oficial e institucionalizado”. Semprún creía “eminente-mente positivo” que el marxismo comenzara a aplicar “las armas de la crítica” a “los resultados imprevistos de su propia acción”, pero aún creía que ese era un primer paso, “en espera de la tal vez inevitable crítica de las armas, de la violencia revolucionaria de las masas” (PCMC: ix-x). Como tantos otros antiguos miembros del partido comunista antes y después de él, Semprún pensaba entonces que los problemas no eran del marxismo sino solamente de su mala aplicación por direcciones que lo habían subordinado a la razón de Estado del nacionalismo ruso. La crítica, sin embargo, no era ya solamente a la dirección de un partido comunista, sino a lo que el partido había resultado: “el Partido, cuyas decisiones nunca se discuten, porque ‘encarna la marcha de la Historia’, porque ‘fuera del Partido no hay salvación’, porque ‘más vale equivocarse dentro del Partido que tener

razón fuera de él”. Claudín procedía a “la sistemática, dolorosa y alegre destrucción de esa vivencia religiosa –alienante ¿cómo no decirlo?– de los valores comunistas que ha constituido la trama de treinta años de nuestra vida”. Semprún creía en “la necesidad de la revolución”, pero también que para realizarla debían utilizarse “nuevos instrumentos de la democracia socialista”, distintos del carrerismo, del cinismo tecnocrático, de la religiosidad (PCMC: xii, xiv).

Semprún aún fluctuaba, como lo señalaron comentaristas de una obra posterior, entre la violencia revolucionaria y la democracia socialista (Vargas Llosa, 1985; Prevost, 1981). Su crítica al stalinismo, sin embargo, apuntaba a una ruptura con el leninismo, ya que evocaba claramente el nombre de quien había creado semejante partido y semejante régimen político. Semprún podía reconocer la historicidad del movimiento comunista, pero no había llegado al punto de identificar el origen de los males que habían resultado.

3. La crítica al leninismo

Después de *La segunda muerte de Ramón Mercader* –publicada en 1969, el mismo año en que se estrenó *Z*, de Costa Gavras, cuyo guión redactó–, en los siguientes siete años, Semprún escribió el guión de siete películas y dirigió una. Por ese motivo, seguramente, aunque en 1974 comenzó la obra que luego sería *La algarabía*, no la terminó hasta 1981. Antes de hacerlo, sin embargo, hacia el final de ese período de actividad cinematográfica, publicó una de sus obras capitales, la de más puro contenido autobiográfico, *Autobiografía de Federico Sánchez*, que apareció en 1977.¹⁶ Este libro, la reelaboración del recuerdo de los años de la clandestinidad en España y de la disidencia con la dirección del PCE, marca su ruptura definitiva con el partido como historia y como concepto. Semprún dice que “la *Autobiografía de Federico Sánchez* nació el mismo día en que la Pasionaria estaba por lanzar su anatema” contra él y Claudín “en el castillo de los reyes de Bohemia, en marzo de 1964”, episodio que abre y cierra el libro. Aunque sabía que lo escribiría, decidió no hacerlo “hasta que pudiera ser publicado en España legalmente, normalmente”

(Cortanze, 2004: 213). Tras la muerte de Franco, en noviembre de 1975, pudo escribirlo y lo hizo para denunciar a Carrillo y a la dirección del partido. Desde la invasión de Checoslovaquia en 1968, tres años después de la expulsión de Claudín y Semprún, el PCE se había lanzado hacia lo que se llamó eurocomunismo: el intento de alejarse de la URSS y de transformarse en una opción democrática creíble. En abril de 1977, el PCE fue reconocido legalmente y se integró a la naciente democracia española; dos meses después, Carrillo ya era diputado al Congreso; y en noviembre salieron a la venta los 110.000 ejemplares de la primera edición de la *Autobiografía de Federico Sánchez*, que había obtenido el Premio Planeta. Semprún, que desde hacía diez años entraba legalmente en España pero no había vuelto a residir en ella desde que Carrillo lo había desplazado de la actividad clandestina a fines de 1962, irrumpió con su obra en la escena política más que en la literaria. La *Autobiografía* fue pensada políticamente: Federico Sánchez retornaba del olvido en que había caído tras su expulsión del comité ejecutivo, hacía ya doce años, para desnudar la duplicidad, la insinceridad, el oportunismo del PCE y de su principal dirigente. Pero cuando Federico Sánchez renació, su “otro yo mismo que a veces soy: yo mismo”, ya había recorrido un cierto trecho en la crítica de ese pasado común a ambos. Critica allí al stalinismo, por supuesto –y no se priva de burlarse del intelectual estalinizado que él había sido antes de ser Federico Sánchez, que escribía “poemas realista-socialistas ingenuos y simplotes” (Vargas Llosa, 1985: 277)–, pero también al leninismo, algo que no había hecho en su obra anterior.

La crítica de Semprún al leninismo se centra en el partido, en el concepto del partido leninista y en su práctica, sin alcanzar a Lenin, ni a la revolución rusa, ni a la revolución. Una afirmación de tan improbable leninista como Fidel Castro, “el Partido lo resume todo”, desata su andanada:

El Partido –así, con mayúscula, como lo escribe Castro– de la codificación staliniana de un cierto leninismo ha terminado convirtiéndose en el fin supremo del movimiento comunista. Se ha producido una total inversión de los valores y de los objetivos históricos. Ya no parece que el fin supremo de todo revolucionario –por alejado y difícil que resulte– consista en hacer

la revolución, sino en mantener el Partido (sigo con la mayúscula adrede). Mantener la unidad, la disciplina, el pensamiento correcto –y ya se sabe que el único criterio de éste reside en las decisiones de los jefes–, la ideología casi religiosa del Partido, cualquiera que sea su estrategia política, y aunque esté claro que dicha estrategia sólo conduce a una ininterrumpida serie de fracasos. El Partido se ha convertido en un fin en sí, en un ente devorador metafísico, cuya principal vocación consiste en perseverar en su propio ser. Y ello implica que los elementos de adhesión acrítica, religiosa o religante predominen sobre los elementos racionales (AFS: 153).

En esa crítica al concepto de partido de Castro hay una cita del mismo Castro, cuya “segunda declaración de La Habana” afirmaba que “el deber de todo revolucionario es hacer la revolución”: ese deber, sugiere Semprún, se transforma finalmente en la obediencia ciega al partido. La nota voluntarista del mensaje de Castro no molesta a Semprún, porque “el voluntarismo... es un componente necesario de la actividad revolucionaria. Sin la voluntad de cambiar la sociedad... encarnada en una fuerza de masas... no puede concebirse la acción revolucionaria” (AFS: 189). El partido, en consecuencia, debía ser para Semprún el canal institucional que permitiera transformar la voluntad individual en voluntad colectiva, en acción revolucionaria: “la revolución no debe de estar al servicio del partido, sino éste al servicio de la revolución” (AFS: 152-153). Más de una década después de su expulsión del PCE, Semprún aún creía que el partido debía guiar a las masas hacia la revolución, pero no ese partido en que se había convertido el PCE, ni los partidos socialdemócratas: “Todo paso adelante que pretenda rebasar los obstáculos del estalinismo sin una recaída en la tradición anterior de la socialdemocracia –ambas vías han demostrado su esterilidad y sería escalofriante calcular cuántos millones de muertos han costado, al alimón, a las clases trabajadoras de este siglo– exige un replanteamiento radical de la relación entre la clase y su posible vanguardia” (AFS: 153). El PCE no era el único partido comunista que había traicionado su misión, sino todos los partidos comunistas. La experiencia histórica muestra, señala Semprún, que “el partido comunista no sirve para nada. [...] no sirve para los fines que han motivado

y justificado su creación, dentro del y en oposición al movimiento social-democrático predominante a comienzos de este siglo. No sirve ni para tomar el poder ni para instaurar el socialismo”. Y el ejemplo que sostiene esta afirmación no es otro que la misma revolución cubana: el partido no tomó el poder; Castro lo hizo sin él. Cuando Castro proclama que “el Partido lo resume todo” falsea, subraya Semprún, la historia de su propia revolución. “En fin de cuentas”, dice Semprún, “Fidel Castro tenía razón”: en el Partido “se resumen y concentran todos los aspectos negativos de la situación, todos los obstáculos de la vía, hipotética, de una solución. Hay que acabar con los partidos comunistas de la tradición kominterniana” (AFS: 158).

Semprún llega en este punto a la crítica de la concepción del partido leninista: éste tampoco había tomado el poder en Rusia porque cuando Lenin llegó a Petrogrado en abril de 1917 había transformado el partido que había organizado a partir de *¿Qué hacer?*. El partido que había conquistado el poder “se sitúa en los antípodas del partido de revolucionarios profesionales, férreamente cohesionado, que Lenin defendía antaño a machamartillo, con una intransigencia despiadada”; por el contrario, era “un partido de debates permanentes, de enfrentamientos teóricos, de tendencias y hasta de fracciones... donde la libertad de expresión está como pez en el agua”. “Y es que lo decisivo son las masas”, destaca, “su movimiento ascendente en la ciudad, en el campo y en los frentes de la guerra imperialista” (AFS: 154). La consigna fue “¡Todo el poder a los soviets!”, no “¡Todo el poder al partido bolchevique!”, con la cual, dice Semprún, no se hubiera producido la revolución:

Y es que el germen de universalidad que había en ella se localizaba precisamente en ese tipo de vinculación de la vanguardia con las masas, que hacía de aquella mera expresión concentrada y coherente de las aspiraciones de éstas; el germen de universalidad residía en las formas soviéticas de un poder de nuevo tipo. Cuando el partido deja de ser eso, cuando comienza a devorar cancerosamente todo el tejido social, a homogeneizar todas las formas de vida social, en función de una concepción despótica, aunque se pretendiera ilustrada, de la hegemonía; cuando el partido destruye el pluralismo y liquida las formas

del poder soviético, entonces la revolución rusa pierde su vocación y su significación universal, y se convierte en una mera peripecia específica de acumulación del capital social en una sociedad atrasada. (AFS: 154-155).

Semprún se abstiene todavía de señalar que el mismo Lenin fue quien destruyó el pluralismo, liquidó las formas de poder soviético y dio los primeros pasos hacia la pérdida de ese “germen de universalidad” de la revolución rusa, convirtiéndola en esa “mera peripecia”. Para advertirlo basta recordar la supresión de la asamblea constituyente, la liquidación de los mencheviques y de los socialistas revolucionarios, la prohibición de las facciones en el seno del partido, la marginación de los soviets, que fueron todas medidas tomadas por el mismo Lenin. Semprún prefiere orientar su crítica hacia los sistemas socialistas realmente existentes sin remontarse a sus orígenes leninistas: “Los sistemas sociales que predominan en los países pésimamente llamados socialistas... no tienen nada que ver con el socialismo. Se trata de sistemas originales, cuya previsión no se encontrará en ninguno de los libros sagrados del marxismo y para los cuales será preciso elaborar nuevos conceptos operativos”. En consonancia con lo que casi cuatro décadas antes había sostenido Bruno Rizzi, pero sin mencionarlo, Semprún señala que el hecho de que en esos países “la apropiación de la plusvalía haya cesado de ser privada, para hacerse pública, burocrática, a través del aparato político-productivo del Estado/Partido, no suprime la realidad misma de la plusvalía que sigue siendo extorcada a los trabajadores asalariados de dichos países”. Tampoco suprimía “la realidad de la explotación, de la opresión, de la enajenación del trabajo asalariado” –esto lo había señalado trece años antes Raymond Aron–, sino que “muy al contrario: la acrecienta y la agudiza, porque la hace más opaca, más difícil de apresar en la conciencia de las masas” (AFS: 156; Rizzi, 1939; Aron, 1964). Para Semprún había todavía un socialismo ideal diferente del que se había concretado en los países del socialismo real.

Semprún, sin embargo, apunta con su crítica al corazón del concepto de partido leninista. En la reunión del comité ejecutivo en Praga, Carrillo dijo, casi palabra por palabra, lo mismo que Pajetta le diría días después:

“Más vale equivocarse con el partido, dentro del partido, que tener razón fuera de él o contra él”. Semprún recuerda que también él había dicho esa frase años atrás, seguro de sí mismo “como un mártir jesuíta en el Japón”. Era una frase típicamente religiosa, subraya, “o sea, religada a una concepción del mundo totalizadora y totalitaria”, que en sus años stalinianos explicaba y justificaba “mediante una argumentaciónseudodialéctica, procedente del aspecto negativo de la tradición hegeliana”:

La premisa de esa argumentación consistía en afirmar que el partido –el Espíritu-de-Partido– era la encarnación concreta del despliegue victorioso de la Historia hacia sus fines objetivamente progresivos y socialistas. El partido, su actividad práctica, su teoría, encarnaban por tanto la Verdad global. Fuera del partido, por tanto, sólo podrían conseguirse y manejarse verdades parciales, momentáneas, episódicas, efímeras, diminutas esquivarlas de verdad. Tener razón contra el partido significaba tan sólo que se poseía una diminuta parcela de verdad, que al verse desgajada de la Verdad global, histórica y concreta, del Espíritu-de-Partido, se transformaba dialécticamente en falsedad global (AFS: 297-298).

Semprún critica esa visión, pero desde la perspectiva de un marxismo que no es el de los partidos de la tradición leninista:

Razonamiento impecable y aberrante que se destruía por sí solo como un castillo de naipes en cuanto el Espíritu-de-Partido dejara de ser considerado como la última peripecia del Espíritu Absoluto, en cuanto dejara de considerarse que la Historia está escrita de antemano, que es un proceso cuyo único Sujeto es el Espíritu-de-Partido –expresión concreta, concentrada e incuestionable de la Clase Revolucionaria de una vez y para siempre y por los siglos de los siglos, amen– y cuyo único fin es el establecimiento de una Nueva Sociedad que madura en el seno de la Vieja, y que saldrá del seno de ésta como Minerva en armas del cerebro de Júpiter. Cuando uno se ha convencido de que todo esto es falso, de que nada de esto corresponde al planteamiento crítico y práctico esencial del marxismo de Marx, no cuesta

ningún trabajo afrontar el Espíritu Absoluto, aunque sea bajo las especies concretas y siniestras del Espíritu-de-Partido (AFS: 298).

Era ciertamente una crítica a la idea leninista de partido y a su desarrollo posterior, pero también una primera crítica, tibia aún, a un aspecto de la filosofía marxista, o al menos a una interpretación de la filosofía marxista que había prevalecido en los partidos de la tradición leninista. Así, en el cierre de la *Autobiografía de Federico Sánchez*, Semprún rechazaba el modelo de partido leninista en nombre de un marxismo que había aprendido en Lukács, pero que había quedado adormecido por la fidelidad al partido generada por la experiencia de la deportación y del trabajo clandestino. Creía recuperar así la “libertad comunista” que había encontrado en *Historia y conciencia de clase*.¹⁷ Condenaba explícitamente al stalinismo y, menos abiertamente, al leninismo, pero lo hacía en nombre de un supuestamente verdadero marxismo. No indagaba, sin embargo, cuáles habían sido los motivos de esa deriva que había resultado en un régimen totalitario.

En un comentario sobre *Autobiografía de Federico Sánchez* escrito en noviembre de 1977, apenas publicado ese libro, Mario Vargas Llosa dice:

Leyendo este libro me he preguntado varias veces si Semprún se ha dado cuenta que, aun en esos exordios con que a veces interrumpe su relato para clamar que ahora sí se halla libre de toda servidumbre mental, se sigue transparentando con fuerza una terca y honda fidelidad a los ideales que hicieron de él un militante, y que a pesar de todas sus vicisitudes personales en ese quehacer y de su toma de conciencia de los fracasos y los terribles errores cometidos por los partidos comunistas (en el poder o en la clandestinidad), su idea de la justicia social y de un hombre liberado siguen siendo para él indisociables del marxismo como filosofía y del comunismo como práctica.¹⁸

Semprún seguía creyendo, dice Vargas Llosa, “que pese a los enormes defectos que pudiera haber contraído a lo largo de la historia, no existe otra alternativa seria y real que la del comunismo para la liberación del hombre”.

No es posible determinar si fue este comentario del escritor peruano o la “sana manifestación de independencia, de rebeldía y de juventud intelectual” que le permitía “infringir en casi cada página todos los tabúes del intelectual de izquierda” lo que llevó a Semprún a traspasar los límites que aquel le señalaba (Vargas Llosa, 1985: 278-279). Pero los traspasó muy pronto.

4. La crítica al marxismo

Semprún encaró la crítica al marxismo en su siguiente libro, *Aquel domingo*, publicado en 1980. El hilo conductor del relato es el recuerdo de un domingo en Buchenwald, pero como en toda su obra va y viene en el tiempo: “No hay nada tan irreal como el orden cronológico. Es una abstracción, una convención cultural, una conquista del espíritu geométrico... El orden cronológico es una forma para el que escribe de demostrar su dominio sobre el desorden del mundo, de marcarlo con su impronta. Actúa como si fuera Dios”.¹⁹ Como no intenta actuar como tal, su relato lleva, por consiguiente, a los mismos temas de sus otros libros: el PCE, el stalinismo, el socialismo real, el leninismo. Sus opiniones, no obstante, han variado: “Lo que pensaba o creía pensar de mí mismo, en 1960, tampoco lo pienso ya, al menos en gran parte. Quizás en lo esencial” (AD: 73). El libro fue publicado tres años después de *Autobiografía de Federico Sánchez*, en plena transición a la democracia en España. A pesar de que la posición que había tenido en 1964 respecto del futuro de su país podía hacerle esperar que ocurriera como ocurrió, ese proceso, puntualizó más tarde, introdujo cambios sustanciales en su visión política. En *Aquel domingo* se manifiestan los resultados de tales cambios: Semprún profundiza sus críticas al stalinismo y al leninismo y llega a la raíz marxista del régimen totalitario, premisa de su revalorización de la democracia.

El camino de Semprún hacia la crítica del marxismo comienza con el recuerdo de su exposición en un debate sobre “¿qué puede la literatura?”, realizado en París, en 1964. Aunque su literatura no la reflejaba entonces, ni lo haría hasta cinco años más tarde, allí se manifestó públicamente por primera vez su crítica al stalinismo, hecha todavía desde una perspectiva

marxista, pero que anunciaba su evolución posterior. Entonces pensaba que el componente esencial de la actitud marxista frente al stalinismo era “la conciencia de nuestra responsabilidad, o, si se prefiere, de nuestra corresponsabilidad”. La ignorancia, real o fingida, no servía para nada, ni justificaba nada, ya que “siempre hay algún modo de enterarse, de poner en duda”. “Demasiado hemos denunciado la actuación de la buena conciencia, de la mala fe, respecto al tema del exterminio de los judíos”, decía, “para reivindicar ahora, en nuestro provecho, las excusas de esos mecanismos embaucadores”. Pero aun en la ignorancia,

somos corresponsables, porque ese pasado es el nuestro y nadie podrá cambiarlo. No podemos rechazar ese pasado. Podemos negarlo, o sea comprenderlo en su totalidad, para destruir sus vestigios, y para construir un porvenir que sea radicalmente distinto. Necesitamos, pues, una conciencia activa, y no desdichada, de nuestra responsabilidad. Somos responsables de ese pasado porque aceptamos la responsabilidad del futuro de la revolución a escala mundial (AD: 436-437).

Al leer estas frases, comenta el Semprún de 1980, “es fácil comprender hasta qué punto seguía yo obnubilado, en otoño de 1964, por una ilusión inconsistente. La ilusión de preservar y hacer evolucionar los valores del Comunismo, pese al partido comunista o incluso en contra suya. La ilusión de liquidar las consecuencias del estalinismo a través de la revolución y, lo que es peor, ‘¡a escala mundial!’”. Sabía ya, dice, que no podía subsistir el partido comunista, “pero lo que aún no sabía... era que ninguna otra fuerza revolucionaria, ninguna otra vanguardia podría sustituir a ese partido, a ese tipo de partido: no sabía que la historia estaba bloqueada, en ese aspecto, por un periodo indeterminado, quizás incluso infinito, o sea sin un final previsible”. Sabía también, agrega, que “el estalinismo era una de las consecuencias de la derrota de la revolución, pero no sabía aún... que el estalinismo significaba también la imposibilidad histórica de reimpulsar la revolución... la imposibilidad de una revolución a escala mundial”. Su crítica penetra desde la piel del stalinismo, a través de la carne del leninismo,

hasta el mismo marxismo: “En definitiva, no sabía aún –y no tardaría en saberlo– que la revolución mundial era un mito histórico”. Una cláusula al final de esa frase lleva la crítica hasta el meollo del marxismo: la revolución mundial era un mito histórico, “de la misma índole que el de la clase universal” (AD: 437).

El concepto de clase universal, sin el cual el cuerpo entero de la teoría marxista deja de funcionar, era lo que cuestionaba Semprún. Entra en esa ruptura final con el marxismo nuevamente desde la crítica al bolchevismo, en el que ya no diferencia a Stalin y Lenin: “Los campos [de concentración] rusos no son, pues, de forma inmediata y unívoca, campos *marxistas*. Tampoco son simplemente *estalinianos*. Son campos *bolcheviques*. El Gulag es el producto directo, inequívoco, del bolchevismo”. La crítica podría haberse detenido en Lenin, pero no lo hace: “No obstante puede darse un paso más. Puede localizarse en la teoría de Marx la grieta por la que irrumpió más tarde la bárbara desmesura del Pensamiento Correcto –que engendra los campos de trabajo correctivo–, la locura de lo Único, la mortífera y helada dialéctica de los Grandes Timoneles” (AD: 173). La grieta está en lo que Marx consideraba su aporte personal a la teoría de las clases y de la lucha de clases, tal como lo expresó en la carta a Joseph Weydemeyer del 5 de marzo de 1852: “1° demostrar que la existencia de las clases está vinculada con ciertas fases del desarrollo histórico de la producción; 2° que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; 3° que esta misma dictadura no es sino la transición hacia la supresión de todas las clases y hacia una sociedad sin clases”. La aportación que Marx “proclama haber hecho en su teoría” ha sido el haber mostrado o demostrado ciertos puntos –el verbo que utiliza, *nachweisen*, significa ambas cosas, dice Semprún–, pero en realidad nunca mostró ni demostró lo que dice (AD: 174). Por “razones de puro método”, pone entre paréntesis el primer punto, aun cuando “puede resultar en cierto modo arbitrario” porque “la filosofía de la historia subhegeliana que sirve de soporte a la idea contenida” en él “sirve igualmente de soporte a los otros dos puntos”. Los dos puntos siguientes enumerados por Marx, continúa, “no responden a la ciencia histórica –en la medida en que existe– sino a la previsión. O predicción. O incluso a la

predicación profética”. El segundo punto, la creencia de que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado, “no es sino una hipótesis, quizás un deseo piadoso”, ya que en ningún caso ha sido jamás comprobada ni llevada a cabo “en lugar alguno por la historia real”, “jamás en lugar alguno ha habido dictadura del proletariado en el sentido marxiano del concepto” (AD: 175). El tercer punto, la dictadura del proletariado “como una simple transición –un Estado que sería ya anti Estado– hacia la sociedad sin clases, hacia la supresión de todas las clases”, tampoco es más que “un simple postulado: una petición de principio”, ya que “la historia real ha demostrado... todo lo contrario”:

Ha mostrado el continuo e implacable fortalecimiento del Estado, la brutal exasperación de la lucha de clases, que no sólo no han sido suprimidas, sino que, por el contrario, se han cristalizado aún más en su polarización. Comparadas con la auténtica guerra civil desencadenada contra el campesinado, en la URSS, a principios de los años treinta, las luchas de clase en Occidente son cenas de gala. Comparada con la estratificación de los privilegios sociales en la URSS –privilegios funcionales, sin duda, ligados al *statut* y no, o no necesariamente, a la persona–, la desigualdad social real, o sea relativa al producto nacional y a su distribución, no es en Occidente sino un verdadero cuento de hadas (AD: 177).

La novedad que Marx pretende haber aportado a la teoría de las clases y de sus luchas, por lo tanto, “no es sino teórica, nada, en definitiva, que esclarezca la realidad y permita actuar sobre ella. No es sino predicción predicativa, *wishful thinking*...” Pero precisamente allí, señala Semprún,

sobre este punto concreto de la teoría marxiana de la dictadura del proletariado, como transición inevitable hacia la sociedad sin clases, se articula la mortífera locura del bolchevismo. De este lugar teórico arranca y se nutre el Terror. En virtud de estos pocos puntos secamente enumerados por Marx... y enumerados como si cayeran de su peso, se pusieron a pensar todos los Grandes Timoneles –y lo que es peor, a soñar de noche– dentro de las propias cabezas

de los proletarios. En nombre de esa misión histórica del proletariado aplastaron, deportaron, dispersaron mediante el trabajo, libre o forzado, pero siempre correctivo, a millones de proletarios (AD: 177-178).

Marx no fundamentó la misión histórica ni la dictadura del proletariado en ninguna evidencia disponible en su tiempo y la historia posterior tampoco la suministró. Ese error de análisis y de previsión tuvo consecuencias más graves porque detrás de sus “novedades teóricas” subyacía una idea clave: “la idea de la existencia de una clase universal que sea la disolución de todas las clases; una clase que no pueda emanciparse sin emanciparse de las restantes clases de la sociedad, y sin, por consiguiente, emanciparlas a todas”. Pero, subraya Semprún, “tal clase universal no existe”, o al menos la historia posterior a Marx ha enseñado “que el proletariado moderno no es esa clase” (AD: 178). Esa “ficción teórica”, la idea de la clase universal, ha tenido, sin embargo, “enormes consecuencias prácticas”, puesto que hizo posible “a los partidos *del* proletariado, a las dictaduras *del* proletariado, a los jefes *del* proletariado, a los campos de trabajo correctivo *del* proletariado: es decir, que tienen terreno expedito quienes, en el silencio del proletariado, amordazado, hablan en su nombre, en nombre de su supuesta misión universal...” Semprún ha terminado con Marx, pero cree, no obstante, que el proletariado puede hablar en su propio nombre, sin necesidad de esos representantes. Más aún cree todavía en la necesidad de un partido revolucionario que sea “una estructura transitoria, siempre deshecha y rehecha, por reconstruir, de escucha y de toma de conciencia, que diese un peso orgánico, una fuerza material, a la voz del proletariado”, cuya primera labor “sería restablecer la verdad teórica, con todas las consecuencias que ello entraña, sobre la inexistencia de una clase universal”. Desposeída de la misión que le había asignado Marx, sin embargo, el atractivo político de esa clase disminuía considerablemente: “sin esta falsa noción de la clase universal, el marxismo no se habría convertido en la fuerza material que ha sido, que es aún parcialmente, transformando profundamente el mundo, aun a costa de hacerlo todavía más insoportable” (AD: 179). Esa falsa noción había servido como uno de los mitos que Sorel creía necesarios para que las teorías complejas pudiesen transformarse en

los conceptos simples requeridos por la acción política (Kolakowski, 1982: 161-163). También había sido más que una simplificación: “Sin esta ofuscación, no nos habríamos hecho marxistas. Para desmontar simplemente los mecanismos de producción de plusvalía, para desvelar los fetichismos de la sociedad mercantilista, terreno en el cual el marxismo es irremplazable, no nos habríamos hecho marxistas. Nos habríamos hecho profesores” (AD: 179). Semprún no se hizo profesor, sino militante comunista: el marxismo lo había atraído como teoría política más que como teoría económica y ahora encontraba que aquella fallaba en su concepto clave.

Ese descubrimiento que había hecho lo había privado de la teoría política a la que a pesar de las dificultades de la práctica había adherido hasta entonces: “La profunda sinrazón del marxismo, concebido como una teoría de una práctica revolucionaria universal, ha sido nuestra razón de vivir. En todo caso, la mía. Luego ya no tengo razón de vivir. Vivo sin razón” (AD: 179). Semprún se despide así del marxismo como la teoría de una práctica política, pero no como teoría económica. Otras lecturas, distintas de las muchas mencionadas en sus libros, podrían haberle servido para cuestionar también el aspecto económico de una teoría que ya no le servía como concepción del mundo. Al comentar *Un día en la vida de Ivan Denisovich*, de Solzhenitsyn, en el debate de 1964, había dicho: “No hay ya inocencia posible, tras este relato, para quien trate de vivir –vivir realmente– dentro de un concepto marxista del mundo”. “La única salvedad”, agrega en 1980, es “que hoy tacharía estas últimas palabras, ya que nadie sabe lo que es ‘un concepto marxista del mundo’” (AD: 441).

Como a muchos otros comunistas y ex comunistas aún fieles a Marx, el historicismo absoluto de Gramsci parece haberle suministrado a Semprún la vía marxista para abandonar el marxismo: la historicidad de la clase despojó al concepto de su carácter universal y de su misión histórica. Podría haber dado un paso más en su crítica al marxismo, pero habría debido recurrir a lecturas que nunca refirió: Hayek había señalado, ya en los años cuarenta, que las clases no existen, que son categorías de análisis, un invento humano (Hayek, 1948: 72). Semprún parece haber llegado a ese punto cuando se refiere a quién hace la historia:

¡... Ya sabía que son las masas las que hacen la historia! Me lo habían repetido con tantos tonos –tonos tajantes y decapantes, en ocasiones casi decapitantes; y también tonos pastel, en los momentos de las grandes alianzas y de las manos tendidas, de las cien flores que florecen justo antes de que se vuelva al cortacéspedes, a la hoz, a las flores y a las manos cortadas, que las masas hacen la historia, o mejor dicho, *su* historia, que había acabado repitiéndome yo mismo tal mentecatez, fingiendo que me creía tamaña imbecilidad. Los días de desilusión, o más sencillamente de refinamiento ideológico, siempre podía recurrir a una fórmula de Marx un tanto más desencantada, menos triunfalista, según la cual los hombres hacen su historia, pero no saben qué historia hacen. Lo que significa crudamente, y a buen entendedor pocas palabras bastan, que los hombres no hacen la historia que quieren, que desean, que sueñan y que creen hacer. Luego no la hacen: siempre hacen algo distinto. Volvemos con ello al inicio de esta pregunta más tautológica que metafísica, ¿quién hace la historia real?” (AD: 71-72).

La pregunta puede tener otra respuesta: los hombres no hacen la historia que quieren, sino la que les sale, y ésta dista mucho de la que se proponen hacer. Esa es la paradoja de la historia, tal como diez años antes había afirmado Nicola Chiaromonte: las acciones de los hombres tienen resultados diversos de sus designios.²⁰ Pero Semprún pone la respuesta entre paréntesis y apela a “una fórmula provisional de compromiso”:

las masas quizás hagan la historia, pero indudablemente no la cuentan. Son las minorías dominantes –las que la izquierda llama ‘vanguardias’ y la derecha, incluso el centro, ‘elites naturales’– quienes cuentan la historia. Y quienes la reescriben, si así es menester, si la necesidad así lo requiere, y la necesidad, desde su punto de vista dominante, lo requiere a menudo. Las minorías dominantes hacen su historia como quien hace sus necesidades (AD: 72).

Semprún había abandonado la creencia en la misión histórica de la clase universal, pero no había dejado de pensar en términos de clase, es decir en términos de categorías, aun cuando ahora fueran otras –vanguardias, elites,

minorías—, que ya no necesitaban hacer la historia porque les bastaba con escribirla. La lectura de Hayek podría haberle hecho pensar la historia de otra manera, despojada de los últimos resabios del marxismo, pero ella no fue necesaria para que Semprún, ya sin la teoría política que había sido suya durante treinta años, descubriera las virtudes de la democracia parlamentaria.

5. El descubrimiento de la democracia

Semprún descubrió la democracia emocionalmente en Barcelona, tal como recuerda en *Autobiografía de Federico Sánchez*, durante la Diada del 11 de septiembre de 1977: “todo el pueblo en la calle: y tu fundido con todo el pueblo catalán: anónimo... y hace años hace tal vez siglos polvorientos que no has sentido inundados los ojos por la marea de las lágrimas felices: pero te inundan las lágrimas felices porque nada ha sido inútil aunque nada haya sido tampoco como estaba previsto ni como estaba soñado...” (AFS: 49). Ese recuerdo regresa nueve años después en *Netchaiev ha vuelto* con un sentido político: “Fue aquel día, entre la multitud de catalanes, cuando Julien redescubrió, a la vez de manera conceptual y de manera sensible, casi carnal, la universalidad de los valores democráticos. No fue una revelación, por supuesto, sino el resultado de un proceso: un momento de toma de conciencia, de fusión instantánea de ideas dispersas y dispares en un conjunto coherente” (NHV: 291). Ciertamente no debe de haber sido una revelación, puesto que ya en *Autobiografía de Federico Sánchez* había algunas comparaciones entre el socialismo real y “los países de capitalismo privado monopolista” que a pesar de tal designación resultaban favorables a estos, aun a los menos democráticos:

En los países de capitalismo privado monopolista la clase obrera dispone de un mínimo de libertades democráticas... y que son, aunque limitadas, suficientes no sólo para tomar conciencia de la explotación a que es sometida, sino también para organizarse y luchar contra ella. En cambio, en los países de capitalismo de estado burocrático, mal llamados ‘socialistas’, la clase

obrero no dispone de esas posibilidades. No puede hacer huelga. Sólo puede organizarse en sindicatos que son meras correas de transmisión del aparato estatal y del partido único, y comparados con los cuales eran auténticos paraísos democráticos los sindicatos verticales de la dictadura franquista (AFS: 156).

Semprún no se refería aún a las libertades civiles y políticas en general sino solamente a las “libertades democráticas” de que podía gozar la clase obrera. Pero en los países del socialismo real había algo peor que la ausencia de esas libertades: “La clase obrera de los países del Este no solo tiene que afrontar la represión de un Estado monolítico, de un sistema de partido único que suprime todas las mediaciones sociales, sino que es prisionera y víctima de una ideología que le es impuesta como propia: la ideología-del-socialismo. Y la ideología-del-socialismo es el opio del pueblo” (AFS: 157). Por contraposición, la clase obrera de los países de “capitalismo privado monopolista”, aún los menos democráticos, estaba exenta de esa ideología oprimente. Esto era, sin duda, una revalorización de la democracia, pero aun no la llamaba por su nombre, porque la designación que daba a los países democráticos –sin conceder autonomía a la dimensión política– estaba todavía ligada a la concepción del mundo que estaba abandonando.

El distanciamiento de Semprún del marxismo fue ante todo político. En su siguiente libro, *La algarabía*, publicado un año después de *Aquel domingo*, no hay una crítica más profunda al marxismo sino, por el contrario, un intento de salvar su teoría económica de lo que para él ya era el catastrófico colapso de su teoría política: cree necesario “recomenzar la crítica de la economía política no ya a partir del concepto de ‘mercancía’ sino del de ‘plusvalía relativa’, concepto central en el que se expresa la modernidad del capitalismo y su capacidad abstractamente ilimitada de destrucción y de reconstrucción autónoma de sus propios modos sociales de valorización” (LA: 106). Semprún no había llegado a la crítica de la teoría del valor-trabajo, sobre la que se apoya el concepto de plusvalía; no había percibido la vinculación de la teoría política marxista, cuyas nefastas consecuencias rechazaba, con su teoría económica, a la que aún creía válida para explicar la economía de las sociedades

industriales. Tampoco hay una revalorización de la democracia en ese libro, en el que ridiculiza el proyecto político de la nueva izquierda (el socialismo en un solo barrio, no ya en un solo país), se burla del maoísmo, y refirma su condena al socialismo real y su distanciamiento del marxismo, que “lleva a todas partes, a condición de salirse de él” (LA: 94).

Las primeras expresiones a favor de la democracia, ya sin el calificativo de “burguesa” que le había aplicado anteriormente, se encuentran en *Montand, la vie continue*, publicado en 1983. No hay allí, sin embargo, una teorización acerca de la democracia, sino una revalorización por omisión al criticar a las dictaduras de izquierda y de derecha:

Puesto que una de las diferencias –no ciertamente la única– entre las dictaduras de derecha y las hipócritamente llamadas de izquierda, es que las primeras pueden ser derrocadas. O que, aun si no lo son, hechos como la muerte de los dictadores pueden abrir un proceso de establecimiento progresivo de las libertades democráticas. Hay aun casos –y el Brasil donde estábamos Montand y yo a fines del verano de 1982 es uno– donde es la voluntad misma de la clase político-militar dominante, sometida sin duda a las presiones de las circunstancias sociales, que reabre un proceso de democratización. En las segundas, por el contrario, las dictaduras impropriamente llamadas de izquierda, la situación es irreversible. No vemos que se vaya hacia un porvenir de verdadera democracia. A menos de una explosión o de un cataclismo generalizado, que evidentemente hesitamos desear.²¹

Las dictaduras de derecha e izquierda eran dictaduras al fin para quien ya había descubierto la dimensión política y adoptado la perspectiva del orden político democrático: “En nuestras sociedades democráticas, se puede partir de cualquier posición y llegar a ser cualquier cosa. Pero la barrera del saber es la más difícil de franquear. Ninguna revolución, por lo demás, ha tenido éxito verdaderamente hasta hoy en revertir esta barrera” (MVC: 39). La sociedad democrática es la única en la que la más difícil barrera puede franquearse. Semprún había roto los lazos que lo unían al marxismo y ya no pensaba que pudiera combatirse al socialismo real en su nombre:

La lucha contra los despotismos de partido único, contra la ideología mortífera del socialismo real, ¿se puede hacer cantando La Internacional? ¿En nombre y en función del marxismo, en suma? Dicho de otro modo, los regímenes del Este ¿no son los productos desviados de un marxismo bastardeado, descarriado de su fuente, y será suficiente volver, reencontrar el ‘verdadero’ marxismo, para descubrir una solución a sus problemas? [...] No es con las armas ideológicas que han ayudado a construir, a lo largo de todo un proceso histórico comenzado ya bajo Lenin, las dictaduras del Partido/Estado, que se podrá dismantelar estos últimos. Es necesario encontrar otra cosa (MVC: 266-267).

Semprún cuestionaba al marxismo, instrumento de construcción de esas dictaduras, no solamente desde un punto de vista político, sino también filosófico. Marx había dicho que la humanidad no se plantea más que los problemas que puede resolver:

No fue sino algunos años más tarde que comprendí que esta frase de Marx era verdaderamente marxista. Es decir, dialéctica. Reemplazable por su contrario, por lo tanto. Que no dice una verdad, por lo tanto, sino también lo contrario de esa verdad. La verdad de su contrario. Puesto que si la humanidad solo se plantea (según una frasecita de Marx en el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, con la que los más siniestros imbéciles nos hablan continuamente desde hace décadas) los problemas que puede resolver, es aun más cierto que no resuelve más que los problemas que se plantea realmente. Que se le plantean, más bien. Puesto que la humanidad no es más que un concepto y son los hombres que hacen la humanidad y que plantea a los conceptos los verdaderos problemas (MVC: 291).

En este comentario hay dos críticas: una, a la dialéctica; otra, a la sustitución de las personas por conceptos. La primera ya había aparecido en *Aquel domingo*: la dialéctica es “el arte y la manera de caer siempre de pie”.²² La segunda era novedosa y podría haberlo llevado a la posición de Hayek, pero aún mantiene la convicción de que la clase obrera existe y

que los sindicatos la representan. La clase obrera que ve desfilar el Día del Trabajo en Nueva York, dice, es la clase obrera del siglo XIX, tal como la muestran los libros de historia:

No han inventado todavía los ‘partidos de la clase obrera’ (¡y Dios o Marx o Abraham Lincoln quieran que no los inventen jamás!), esos partidos que son, sin duda, instrumentos a veces eficaces para la toma del poder. Y siempre para conservarlo a ese poder. Comprendido, o aun sobre todo, sobre la clase obrera. No han inventado más que los sindicatos, que son la gran y auténtica invención obrera: los que permiten a los trabajadores cambiar su vida, al menos mejorarla, a veces radicalmente, pero que le impiden felizmente la toma del poder. Puesto que este, en verdad, ha sido siempre el comienzo del fin. Por la simple razón –que se encuentra implícitamente en Marx, si queremos leer lo que es legible, dejando de lado la maleza ideológica y cuasi mesiánica– que la clase obrera no puede tomar el poder, en tanto que clase; que no lo puede tomar más que desposeyéndose, entregándose ‘al partido de clase obrera’ que lo tomará en su nombre, pero en su impotencia histórica real. Y contra ella, finalmente. La historia del siglo XX será la historia de esta verdad reprimida (MVC: 316-317).

Esta visión es, sin duda, demasiado generosa con los sindicatos, que aunque diferentes por sus objetivos del partido de clase, no son más representativos de la clase que éste, al menos si se admite que hay algo de sustancia en lo que Michels sugirió sobre el papel de la dirección en las organizaciones complejas.²³ Pero dejando de lado esto, si la clase obrera no tiene una misión histórica, si ha perdido lo que Kolakowski llama “el privilegio gnoseológico” que le otorgaba Marx, cabe preguntar: ¿qué justifica la esperanza en “la larga marcha de la emancipación obrera”? (MVC: 317; Kolakowski, 2005). La persistencia de este concepto sólo se comprende por la aceptación por Semprún de la teoría económica marxista: aún cree en la existencia de la explotación y de la plusvalía. Aún no encuentra contradictorio su punto de vista sobre el partido con su punto de vista sobre los sindicatos; no percibe la incompatibilidad de su afirmación acerca de la acción humana con el con-

cepto de clase obrera; no admite que despojada la clase obrera de su privilegio gnoseológico la adhesión a ella sólo se justifica otorgándole un privilegio moral, y en tal caso es necesario explicar el porqué de tal privilegio.

Semprún no rehusa una exploración en términos morales, pero no de ese privilegio de la clase obrera, sino de las consecuencias de los fenómenos totalitarios. En *La montaña blanca*, novela publicada en 1986, la revolución adquiere una dimensión individual, moral. “¡Sólo un cobarde muere por la República, un Jacobino mata por ella!”, recuerda que dice un Lyonés en *La muerte de Danton*, de Georg Büchner: “En esta reversión, en este pasaje de la muerte al asesinato, legitimado habitualmente por el porvenir que este último engendraría”, señala Semprún, “se anuda en pocas palabras uno de los temas por excelencia de toda revolución. La idea nueva de felicidad, en todo caso, tan sanguinaria, históricamente, tan totalitaria como la de la sociedad sin clases, aparece en ciertos momentos y personajes de la pieza de Büchner”.²⁴ La historia ha dejado de justificar las acciones de los individuos, que ahora recaen sobre sí mismos: la historia “no tiene fin, ni fines”, “tiene sujetos, en cambio, y de todo tipo: naciones, pueblos, clases, señores carismáticos de los vientos y las mareas, patrones del comercio de la sal o del petróleo, individuos anónimos o epónimos, etcétera. Sujetos innombrables, a veces determinados, a menudo irresolutos, que no saben jamás la historia que hacen, pero la hacen. Y la deshacen. Sin tregua, sin piedad, con placer en ocasiones” (MB: 150-151). Los problemas que esa retórica deletérea, “libertad o muerte”, “patria o muerte”, ha causado a los individuos realmente existentes, dice Semprún, comenzaron a ser planteados por Büchner:

¿la decisión popular, masiva, entusiasta, indiscutible, de morir si fuese necesario por la libertad, por la patria llegado el caso, da a los Jacobinos —y agregaría: a los Bolcheviques— un derecho circunstancial de vida y de muerte, un derecho al asesinato? ¿Terminaría por convertirse en institucional, terror permanente que Trotski justificó más brillantemente, aun cuando lo ejerció menos que Stalin, que no era más que un pragmático incorregible, por lo tanto un hipócrita? ¿En nombre de una abstracta voluntad del pueblo que

se terminó por monopolizar, manipular, luego reducir al silencio de la servidumbre? De *La muerte de Danton* a los procesos de Moscú hay una cierta continuidad de temas históricos (MB: 151).

Semprún abandona, de la mano de Büchner, los principios que sustentaban lo que Talmon llama “la democracia totalitaria”, expresados en una voluntad del pueblo (o de la clase) que está por encima de los individuos, que es distinta de la de los individuos que lo integran (Talmon, 1952). La preocupación por la suerte de los individuos realmente existentes es el punto de partida para la revalorización del orden político que los protege –mal o bien, pero más que todas las otras alternativas– de los abusos del poder: la democracia. En *Netchaiev ha vuelto*, publicado en 1987, Semprún introdujo una nueva perspectiva, distinta de la de sus libros anteriores: la defensa de la democracia, no ya como principio de legitimidad, en su versión francesa, sino como articulación de las relaciones entre los individuos y el poder, cualquiera sea su principio de legitimidad, en la versión británica. Hasta entonces había criticado al stalinismo, al leninismo y al marxismo, pero apenas si había esbozado la justificación de una alternativa política diferente. El tema de ese libro es la defensa de la democracia ante el ataque del terrorismo de los grupos marxistas-leninistas de los setenta, como las Brigate Rosse, Rote Armee Fraktion y Action Directe: “el momento de las vanguardias ya había pasado; y el del proletariado en tanto que clase universal también” (NHV: 47-48). En *La guerre est finie*, Diego Mora, el militante comunista español que opera en la clandestinidad, se enfrenta en París con un grupo de jóvenes que se proponen llevar a cabo acciones terroristas en España. Creían que la acción directa serviría para desalentar a los turistas, reduciendo la principal fuente de divisas, y para despertar la conciencia proletaria, adormecida por la vía pacífica del PCE. Semprún subrayó veinte años después que realizó esa crítica dos años antes de 1968: “era la primera vez que, en una película destinada a los circuitos de distribución comercial, se veía a unos jóvenes expresándose de una manera que iba a estremecer y convulsionar el mundo unos años más tarde” (NHV: 205). Esa era, sin embargo, una crítica al terrorismo ultraizquierdista desde la posición del partido comunista; en

Netchaiev ha vuelto la hace desde una perspectiva democrática: “Había que disolver la organización clandestina, liquidar el aparato militar que habían empezado a levantar para llevar a cabo acciones violentas, volver a encontrar los horizontes abiertos de la sociedad civil, de la democracia política, cuyos valores y vitalidad habían infravalorado tontamente, quizá criminalmente” (NHV: 48).

La crítica al terrorismo de los grupos ultraizquierdistas le permite a Semprún revalorizar la democracia, recorriendo un trayecto que va del plano moral al político. Netchaiev, el verdadero terrorista ruso, no el de su novela, había afirmado: “todo lo que favorece el triunfo de la revolución es moral; todo lo que lo entorpece es inmoral”. Tras este aforismo, subraya Semprún, “yace la idea latente”, que también es de Marx, de que la revolución “es el bien absoluto”:

En Marx... en su teoría mesiánica de la revolución y de la clase universal, también existe la posibilidad de caer en ese relativismo moral del Absoluto... Aunque la revolución fuese lo que no es, el Bien absoluto, o el reino de la Libertad, o la epifanía del hombre desalienado, o cualquier cuento de esos, que generalmente suele resultar mortífero, incluso entonces la frase de Netchaiev seguiría siendo errónea. No todo lo que favorece el triunfo de la revolución sería ético... Primero, porque, dicho trivialmente, el fin no justifica los medios... Y sobre todo porque los criterios morales de un acto histórico son inmanentes al acto en sí. Nunca se pueden extraer de una trascendencia, como de un sombrero de prestidigitador. Hay que establecerlos, descubrirlos, hacerlos funcionar en el propio tejido de la inmanencia histórica... Hay cosas que no hay que hacer bajo ningún concepto, es verdad... pero es en el seno de la propia relatividad del acto histórico donde hay que fundamentar esos momentos decisivos en los que se proclama que tal o cual cosa no puede hacerse bajo ningún concepto (NHV: 136-137).

Que nunca se pueda extraer de una trascendencia los criterios morales de un acto histórico significa para Semprún que un asesinato político es ante todo un asesinato. Nada puede justificar algo que “no se puede hacer bajo ningún

concepto”, pero esas normas morales a que los individuos deben ajustarse porque “sin frenos ni convencionalismos culturales no hay civilización” (NHV: 107), no se pueden cumplir cuando desaparece la civilización:

¿Cuáles eran los criterios morales que permitían diferenciar unos de otros los actos violentos –los asesinatos, llamemos a las cosas por su nombre–, considerando legítimos unos y criminales otros? El asesinato de aquel ex teniente coronel de la OAS, por ejemplo, o el de un soplón de la Gestapo, durante la Resistencia, y al de Georges Besse, el jefe de la Renault, asesinado por los revolucionarios de Acción Directa. ¿Acaso no se trataba, tanto en un caso como en el otro, de actos terroristas? ¿Con qué criterios diferenciarlos? [...] ¿Cuáles son los criterios para diferenciar los actos violentos, para saber cuáles son justos? (NHV: 264-265).

La diferenciación de los actos violentos justos e injustos es clave, ya que, por un lado, “no hay criterios establecidos de una vez y para siempre” y, por otro, “la Historia no nos librará nunca de la violencia”. La respuesta de Semprún a este dilema es que “siempre será necesario ir buscando la justicia dentro de la violencia histórica: a pesar de ella, también a través de ella”. En esa búsqueda constante encuentra, sin embargo, “un principio para orientarse”: “sólo es justa la violencia que restablece la justicia, el Estado de Derecho, el rigor de la ley democrática... ¡La violencia que les confiere la palabra a los ciudadanos y no a las armas! [...] La violencia sólo es legítima cuando se pone de rodillas ante la voluntad popular... cuando funda una legitimidad democrática...” (NHV: 265-266). Todos los órdenes políticos están basados, en algún grado, en la violencia, pero sólo uno de los órdenes políticos creados por los seres humanos a lo largo de su historia, la democracia, establece límites a esa violencia y permite la revisión de esos límites de acuerdo con la opinión libremente expresada de los individuos. Solamente los actos violentos en defensa de ese orden político pueden ser justos.

Semprún no juzga las acciones humanas, por lo tanto, desde una perspectiva estrictamente moral, porque desde ella, desde el “no matarás” a secas, no hay

posibilidad de resistir, de rebelarse, de que cada persona defienda su libertad. Hay un único valor que permite limitar la norma moral, que está por encima de la norma moral. Para Semprún ese valor no es la vida, sino la libertad (ALV: 29-30). La libertad en su sentido más amplio: “El bien, el mal, la tendencia hacia lo uno o hacia lo otro, la atracción que ejercen, todo eso son misterios. Y el placer de sufrir, de servir: otros tantos misterios. Si estos misterios sórdidos, o abyectos, o irrisorios, no existieran, tampoco existiría el misterio resplandeciente de la libertad del ser humano” (NHV: 189). Esa libertad, restringida por un Estado de Derecho, por la ley imparcial ante la cual todos son iguales, es el fundamento de su revalorización de la democracia: otros órdenes políticos respetan la vida, pero solamente la democracia respeta la vida y la libertad. Sólo por ella, como forma de relación moral y política entre los gobernantes y los gobernados, al mismo tiempo que como principio de legitimidad, pueden atenuarse las normas morales. Es cierto que “la voluntad popular” puede dar lugar a equívocos, pero ella está condicionada en Semprún: “la voluntad popular... cuando funda una legitimidad democrática”, es decir, la voluntad popular que funda un gobierno limitado por la ley, que se detiene ante la libertad de los individuos.

La democracia no es el paraíso en la tierra, que Semprún ya no buscaba: “la única cosa que quizás me separe de él [de Chris Marker] es que me parece que ha guardado en un rincón de su corazón la esperanza del paraíso en la tierra” (MVC: 243). La democracia contiene el conflicto y a quienes la cuestionan; contiene desigualdades, pero también a quienes las combaten: “¿No se podía optar por la democracia en tanto que invención y revolución permanentes sin cesar por ello de denunciar la injusticia, la desigualdad que toda democracia conlleva?” (NHV: 164). No es Semprún quien habla en primera persona en esa cita, sino la reflexión de uno de sus personajes, todavía necesitado del concepto de revolución para aceptar lo que la democracia significa. No necesita de la lucha de clases: “¡Pero si la lucha de clases ya no sirve para establecer nada! ¡Ni una jerarquía de valores, ni ningún valor siquiera! Sólo es uno de los aspectos objetivos del conflicto inherente a cualquier sociedad democrática... Ya no fundamenta nada: ninguna moral, ni mucho menos una estrategia...” (NHV: 170). Antes que la clase esté el

proletario como individuo: “El sueño de un proletario de verdad... el único sueño de verdad... es salirse de la clase obrera... ¡Traicionándola, si es preciso! Suprimiéndola, individual o colectivamente, promocionándose socialmente, o haciendo la revolución” (NHV: 77). Semprún, a través de sus personajes de *Netchaiev ha vuelto*, reemplaza las categorías, puras abstracciones, por los seres humanos concretos, los que aprecian la libertad de hoy más que la promesa del “porvenir radiante”.

El marxismo-leninismo, tanto el de los terroristas de fines de los sesenta y setenta cuando el de sus antecesores comunistas, tenía por objetivo la destrucción de la democracia parlamentaria:

Toda nuestra experiencia política..., toda la articulación ideológica de nuestra visión del mundo se ha fundamentado en una crítica radical de la democracia, a la que siempre hemos calificado de formal. O de burguesa. El leninismo, en lo que a lo esencial de su contenido estratégico atañe, no es más que esto: la codificación de los medios políticos de masas que tienden hacia este fin último: la destrucción de la democracia representativa. Todo lo demás no es más que una maniobra de repliegue provisional, ardid de guerra y cortina de humo, cuando la batalla de movimientos se convierte en batalla de posiciones (NHV: 288-289).

Los valores fundamentales de ese orden político democrático que el marxismo-leninismo (como también las dos partes que lo componen) quisieron destruir son descubiertos por Netchaiev, el terrorista marxista-leninista de su novela, no en Cataluña como Semprún sino en Israel, donde compra *El cautivo enamorado*, de Jean Genet:

Fue decisivo, en cierto modo. De manera luminosa, ponía término, con una especie de destello de la memoria y de la reflexión, a un largo proceso de toma de conciencia. El hecho de poder comprar con total libertad en Tel Aviv un libro encarnizadamente, fervorosamente pro-palestino... le pareció a Daniel el símbolo del éxito de Israel, de su genio genuino, de la diferencia con la totalidad de los países de su entorno. Paradójicamente, ese estado,

producto, al igual que todos los Estados, de una violencia infligida al desarrollo natural de la Historia, que siempre es conservador... ese Estado es el único Estado de Derecho de Oriente Medio, la única democracia de esta región. El único Estado... que establecía con el derecho y la democracia, únicos valores universales de la historia de la humanidad, un nexo efectivo, vivo, incluso en las circunstancias históricas más adversas al florecimiento de los valores mencionados (NHV: 324-325).

El derecho y la democracia, únicos valores universales: Semprún había hecho un largo viaje desde *El largo viaje*, publicado 23 años antes. Cuatro décadas después de *La miseria del historicismo* llegaba al punto central de la crítica de Popper al marxismo: “No se puede prever nunca lo imprevisible: en eso reside precisamente el encanto –el horror a veces– de la Historia” (NHV: 158) Por esta ignorancia del futuro, los sacrificios en su nombre son inútiles: vale más el ser humano que las ideas redentoras, pero sobre todo la libertad humana, solo garantizada por la democracia, “el civismo de la gestión política de los conflictos” (NHV: 193).

Conclusión

Semprún siguió escribiendo: después de *Netchaiev ha vuelto* publicó *Federico Sánchez se despide de ustedes*, *La escritura o la vida*, *Adiós, luz de veranos...*, *Viviré con su nombre, moriré con el mío*, y *Veinte años y un día*, en el campo de la autoficción, ficción y memorias, y dos libros de ensayos, *Pensar en Europa*, una recopilación de artículos y textos de conferencias escritos entre 1986 y 2005, y *L’homme européen*, un diálogo con Dominique de Villepin. Aunque no realiza en ellos una crítica al marxismo más profunda que la de *Aquel domingo*, completada en *Netchaiev ha vuelto*, sí hay –en *Mal et modernité*, cuya traducción está incluida en *Pensar en Europa*– una más profunda fundamentación moral de la razón democrática (PE: 51-86).

Federico Sánchez se despide de ustedes es un libro sobre la democracia, pero no la de los libros de texto, sino sobre la democracia en la práctica.

Es el relato de su experiencia en el poder como ministro de Cultura del gobierno socialista de Felipe González, durante poco más de dos años, entre mediados de 1988 y principios de 1991. Ya había justificado de la democracia desde una perspectiva moral, pero este libro es una justificación desde la perspectiva de la práctica política:

la realidad del poder me interesaba, desde luego. Y en su significación más fuerte: el poder entendido como la posibilidad de intervenir en el curso de las cosas, de modificar –aunque fuera mínimamente, en sus márgenes– la realidad opaca, complicada, a veces asfixiante del curso natural de la historia. La realidad del poder político a fin de cuentas, cualesquiera que fueran la lucidez y la exigencia consagradas a concebir sus posibles arrogancias y derivaciones, a establecer los límites y contrapoderes necesarios para su ejercicio democrático (FSD: 24).

La aceptación del cargo de ministro del gobierno socialista significaba la aceptación de cuanto era ese socialismo español, que en 1979 –siguiendo el ejemplo de la socialdemocracia alemana veinte años antes en Bad Godesberg– había erradicado al marxismo de sus estatutos. Era también la aceptación de una política encarnada por su líder, Felipe González, quien “afirmaba ese gusto por la libertad, cualesquiera que fueran sus riesgos, que había en cierto modo gobernado todas sus decisiones y que iba a continuar gobernándolas: el socialismo democrático contra el comunismo; la economía de mercado contra el estatismo dirigista; la pertenencia a la alianza de países democráticos contra el aislacionismo o el neutralismo tercermundista” (FSD: 47-48). Felipe González le había hecho el ofrecimiento porque “sabía de mi acuerdo profundo con su proyecto político”: esas eran ahora las opciones de Semprún (FSD: 30).

Era algo más, sin embargo: la aceptación de la monarquía por un rojo español, como explica al relatar su asunción del cargo de ministro:

Extendí mi mano derecha sobre las páginas del texto constitucional, y leí el texto de la promesa. Prometí defender la Constitución y cumplir con los deberes de mi cargo con lealtad al Rey. Pronuncié las palabras rituales con

una voz tranquila, consciente de lo que decía, seguro de lo que decía. La lealtad al rey Juan Carlos era la expresión históricamente circunstancial de una elección fundamental: lealtad al hombre que había interpuesto el cuerpo del Rey, su propio cuerpo –simbólicamente, en las pantallas nocturnas de la televisión...– ante los tanques de los golpistas en la noche del 23 de febrero de 1981. No era otra cosa, nada más –nada menos tampoco– que la lealtad a la esencia misma de la democracia” (FSD: 142).

El itinerario que lo había llevado a ese día comenzó con su disenso táctico con la dirección del PCE hacía ya 24 años. Si hubiese aceptado la recomendación de Giancarlo Pajetta –quedarse en el partido, en el nivel más alto posible, para influir en el futuro en la determinación de la línea política–, quizás habría compartido el momento de fama que tuvo Santiago Carrillo cuando se restableció la democracia en España. En ese caso, sin embargo, le habría sido más difícil dejar rastro sobre el papel de la evolución de su pensamiento respecto del stalinismo, del leninismo y del marxismo. Quizás ese mismo recorrido lo haya hecho también Carrillo, que acompañó la restauración democrática, perdió el control del PCE e intentó regresar al socialismo del que había salido hacía más de cinco décadas; pero Carrillo no fue dejando testimonio de los cambios de su posición política: simplemente actuó.

Semprún, por el contrario, alejado de la actividad política, reflexionó. Sus obras permiten reconstruir los pasos de esa reflexión, el proceso de descubrimiento de las consecuencias políticas de sus ideas y el cuestionamiento de esas consecuencias primero y luego de las ideas mismas. El descubrimiento de la dimensión política lo llevó a plantear su disidencia en el seno de la dirección del PCE. Esa dimensión, sin embargo, estaba reservada en los partidos comunistas sólo a lo más alto de la cúpula, al punto de conexión con la cúpula del comunismo mundial. Al plantear su disidencia, Claudín y Semprún se apartaron de la línea que se había establecido en el VI Congreso de la Internacional Comunista y que la disolución de ésta no había cambiado: la prioridad era la consolidación del socialismo en la Unión Soviética. Ellos estaban viendo la política española, tal como trece años después lo haría

Carrillo; pero al verla, estaban abriendo la puerta de la dimensión política. Al hacerlo, no sólo la vieron en España sino en general: la Revolución de Octubre no había producido un orden político que expresara al proletariado, sino, por el contrario, uno que lo oprimía más que en los países que Semprún aún llamaba “de capitalismo monopolista privado”.

Ese fue el punto de partida para dejar de ver la política, y por ende la historia, como el producto de fuerzas sociales, de categorías, para pasar a verla como el producto de la acción de los individuos. Así llegó a la crítica a Marx: la revolución era un mito histórico y la clase universal no existía. Después de eso sólo quedaban los individuos; sólo quedaba preocuparse por la relación de esos individuos con quienes los gobernaban: hasta qué punto los gobiernos respetaban su libertad. Así llegó al descubrimiento de la democracia: no a partir de la teoría política, sino como consecuencia de una reflexión moral acerca de la justificación de la violencia que todo orden político implica (según Trotski y Weber).

El estado de derecho, es decir, el gobierno limitado, es lo único que justifica la violencia, a la que todo orden político apela, pero que no todo orden político restringe por medio de la ley, ni sujeta a ésta a la revisión de los representantes del pueblo libremente elegidos. Semprún arriba a ese punto por un camino más complejo que la simple lectura de los teóricos modernos de la democracia, pero llega a críticas similares a las que Aron, Hayek y Popper habían hecho a la teoría que había originado la más sangrienta utopía del siglo XX; en realidad, más lejos que Aron y Popper, ya que estos no emprendieron la disección del concepto de clase en la que aquella se sustentó.

Los pasos seguidos por Semprún en su recorrido hacia la democracia revelan, de obra en obra, la lucha de un espíritu abierto consigo mismo. Otros escritores dejaron testimonio de su crítica al socialismo real, al stalinismo y al leninismo, pero ninguno del proceso que lo llevó también a la crítica del marxismo y al descubrimiento de la democracia. El rojo español de Bayona en 1936 se declaraba cinco décadas más tarde “el mismo rojo español que nunca he dejado de ser”, que espera descansar eternamente en Biriattou, entre “los dos ámbitos a los que pertenezco”, el de nacimiento y

el de elección (ALV: 211, 213). Ese rojo español que hizo el largo viaje de la deportación, también hizo el largo viaje –físicamente menos penoso, pero intelectualmente más arduo– del marxismo a la libertad, del comunismo a la democracia.

NOTAS

- 1 AFS: 191 y 227. Las siglas dadas en las notas y en las referencias abreviadas incluidas en el texto entre paréntesis remiten a los libros de Semprún, cuyas referencias completas están al final de este artículo. El Partido Comunista de España es mencionado en adelante como PCE y los de Francia e Italia como PCF y PCI.
- 2 LV: 86-87; otras menciones en AD: 120; MVC, 90; FSD: 19; EV: 34, 36, 95-96; ALV: 76; VN: 33; y VD: 251.
- 3 Ciertamente esta transformación no ha pasado desapercibida. A ella se refiere Nicoladzé, 1997: 92-93, 176-187, 225. No aborda, sin embargo, un estudio sistemático de la misma.
- 4 Allières, 1994a, y Fernández, 2009, se refieren a la dimensión política de su obra, pero sólo Elorza da cuenta, aunque muy parcialmente, de la evolución política de Semprún, ya que se concentra en el período 1956-1966 y solo considera su obra de ficción y autoficción en los dos párrafos finales. Cf. Elorza, 2008.
- 5 La obra de Semprún ha sido estudiada desde la primera perspectiva por Authier, 2006; Egri, 1969; Fernández, 2009; Ferrán, 2001; Illescas, 2008; Kaplan, 2003; Küster, 1989; Molero de la Iglesia, 2000; Nicoladzé, 1997; Semilla Durán, 2005; y Soto-Fernández, 1994; y desde la segunda, por Boyers, 1985; Davis, 1991; Diamant, 1992; Johnson, 1989. Véase también Cortanze, 1997 y 2004.
- 6 Un relato detallado del conflicto de Claudín y Semprún con la dirección del PCE, reconstruido a partir de las actas de las reuniones conservadas en el archivo del PCE, en Morán, 1986: 381-406. Un relato más resumido, en Estruch, 2000: 206-214.
- 7 Claudín dice que lo que se trataba era un informe sobre la situación española para enviar a la presidente del partido, Pasionaria, que se consideraría en una reunión en Checoslovaquia, para que ella pudiera asistir. Cf. Claudín, 1978: vii.
- 8 AFS: 236-237. Esta cita y las dos anteriores son palabras de Claudín transcritas de las actas de la reunión por Semprún.
- 9 AFS: 248. Las frases de Carrillo, dice Semprún, están en el acta de la reunión de ese día, de la cual cita.
- 10 El informe está en Claudín, 1978: 1-50. Las fechas de la reunión, en Morán, 1986: 384.
- 11 AFS: 303. La frase es de Pasionaria, citada por Semprún. Resulta obvio señalar que Carrillo impuso años después una línea más acorde con la de Claudín y Semprún que con la sostenida por él y la mayoría del PCE en 1964. Un examen de la posición de Carrillo entonces y un relato detallado de la reunión de Praga, en Morán, 1986: 383 y 384-392.

- 12 AFS: 248. Un análisis más detallado de los motivos de la divergencia se encuentra en el documento de Claudín “Al comité central”, en Claudín, 1978: 51-189; la respuesta de la dirección, “Notas críticas al documento-plataforma fraccional de Fernando Claudín”, publicada en *Nuestra Bandera*, enero 1965, N° 40, está también en Claudín, 1978: 233-315.
- 13 GF: 88-89. Traducción SA.
- 14 En un artículo publicado a mediados de 1965, Semprún criticaba indirectamente a la dirección del PCE por su anquilosamiento teórico, desde la perspectiva del “marxismo revolucionario”. Cf. NIR.
- 15 ED: 88 (Lukács), 129-130 (Trotski), 146 (purgas), 147-148 (informe de Jruschov).
- 16 En *Autobiografía de Federico Sánchez*, dice Semprún, no hay nada de ficción. Cf. Allières, 1994b: 26.
- 17 AFS: 249. La crítica de Semprún a la sumisión de Lukács al stalinismo, en MB: 152. Tras su ausencia en varias obras, Lukács reaparece, pero sólo como proveedor de visitantes húngaros, en VN: 122. Más recientemente se ha referido a “la belleza filosófica, irreal” de su teorización del leninismo, en HE, 71.
- 18 Vargas Llosa, 1985: 278. Otro comentarista señaló algo similar: cf. Prevost, 1981.
- 19 AD: 131. Otros comentarios sobre el orden cronológico en AFS: 162, y MVC 307-308.
- 20 Chiaromonte, 1970. Según el prólogo de Joseph Frank a esa obra de Chiaromonte, Malraux se basó en él para el Scali de *La esperanza*. Semprún se refiere a Scali sin mencionar a Chiaromonte en EV: 67, y ALV: 144.
- 21 MVC: 88. Traducción SA, como también las siguientes de ese libro.
- 22 AD: 115. También: “la dialéctica es el arte y la manera que tenéis vosotros [los dirigentes] de saliros con la vuestra”, ALV: 82.
- 23 Una mención de Michels (y Weber): “dos autores que se han dedicado a dilucidar los misterios de la vida social burocratizada”, en EV: 283.
- 24 MB: 149-150. Traducción SA, como también las siguientes de ese libro. La cita de *La muerte de Danton*, en Büchner, 1960: 16.

BIBLIOGRAFÍA

- Allières, Paul (1994a): “Jorge Semprun: une ‘autobiographie politique’”, *Pôle Sud* 1, N° 1, pp. 11-21.
- [Allières, Paul] (1994b): “Écrire sa vie. Entretien avec Jorge Semprun”, *Pôle Sud* 1, N° 1, pp. 23-34.
- Aron, Raymond (1964): *La lutte de classes*, París: Gallimard.
- Authier, François-Jean (2006): “Écume de mer et vent de printemps: le grand voyage de la parole et de l’autofiction chez Jorge Semprun”, en Daniel Dobbels y Dominique Mon-

- cond'huy, *Les camps et la littérature*, 2ª ed., Rennes: La Licorne-Presses Universitaires de Rennes, pp. 93-110.
- Boyers, Robert (1985): *Atrocity and amnesia: the political novel since 1945*, Oxford-New York: Oxford University Press.
- Büchner, Georg (1960): "La muerte de Danton", trad. Alfredo Cahn, en *La muerte de Danton, Leonce y Lena, Woyzeck*, Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 7-77.
- Chiaromonte, Nicola (1970): *The paradox of history*, pról. Joseph Frank, epíl. Mary McCarthy, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- Claudín, Fernando (1977): *La crisis del movimiento comunista. 1. de la Komintern al Kominform*, pref. Jorge Semprún, Barcelona: Libros de Ibérica de Ediciones y Publicaciones-Ruedo Ibérico [1ª ed., París: Ruedo Ibérico, 1970].
- Claudín, Fernando (1978): *Documentos de una divergencia comunista*, Madrid: Iniciativas Editoriales.
- Cortanze, Gérard de (1997): *Le Madrid de Jorge Semprun*, Paris: Editions du Chêne.
- Cortanze, Gérard de (2004): *Jorge Semprun, l'écriture de la vie*, Paris: Gallimard.
- Davis, Colin (1991): "Understanding the concentration camps: Elie Wiesel's *La nuit* and Jorge Semprun's *Quel beau dimanche!*", *Australian Journal of French Studies* 28, N° 3, pp. 291-303.
- Diamant, Naomi (1992), "The boundaries of Holocaust literature: The emergence of a canon", Ann Arbor: UMI.
- Egri, Péter (1969): *Survie et réinterprétation de la forme proustienne: Proust-Déry-Semprun*, Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem.
- Elorza, Antonio (2008): "Jorge Semprún: la imaginación política", *Claves de Razón Práctica*, N° 179, pp. 48-55.
- Estruch, Joan (2000): *Historia oculta del PCE*, Madrid: Temas de Hoy.
- Fernández, Carlos (2009): "Estrategias de la memoria en la obra de Jorge Semprún", *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, N° 32, en www.revistas culturales.com, 29 de mayo de 2009.
- Ferran, Ofelia (2001): "'Cuanto más escribo más me queda por decir': memory, trauma, and writing in the work of Jorge Semprun", *MLN* 116, N° 2, pp. 266-294.
- Forment, Albert (2000): *José Martínez: la epopeya de Ruedo Ibérico*, Barcelona: Anagrama.
- Goytisolo, Juan (1986), *En los reinos de taifa*, Barcelona: Seix Barral.
- Hayek, Friedrich A. (1948): "The facts of the social sciences", en *Individualism and economic order*, Chicago: University of Chicago Press, 1984, pp. 57-76.

- Illescas, Raúl (2008): “Adiós, luz de veranos... una autobiografía poco solemne”, en María Carmen Porrúa, comp., *Sujetos a la literatura: instancias de subjetivación en la literatura española contemporánea*, Buenos Aires: Biblos, pp. 31-49.
- Johnson, Kathleen A. (1989): “Narrative revolutions/Narrative resolutions: Jorge Semprun’s *Le grand voyage*”, *Romanic Review* 80, N° 2, pp. 277-287.
- Kaplan, Brett Ashley (2003): “‘The bitter residue of death’: Jorge Semprun and the aesthetics of Holocaust memory”, *Comparative Literature* 55, N° 4, pp. 320-337.
- Küster, Lutz (1989): *Obsession der Erinnerung. Das literarische Werk Jorge Semprúns*, Frankfurt am Main: Vervuert.
- Kolakowski, Leszek (1982): *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución. II. La edad de oro*, trad. Jorge Vigil, Madrid: Alianza.
- Kolakowski, Leszek (2005): *My correct views on everything*, ed. Zbigniew Janowski, South Bend, Indiana: St. Augustine’s Press.
- Molero de la Iglesia, Alicia (2000): *La autoficción en España: Jorge Semprún, Carlos Barral, Luis Goytisolo, Enriqueta Antolín y Antonio Muñoz Molina*, Berna: Peter Lang.
- Morán, Gregorio (1986): *Miseria y grandeza del Partido Comunista de España, 1939-1985*, Barcelona: Planeta.
- Nicoladzé, Françoise (1997): *La deuxième vie de Jorge Semprun: une écriture tressée aux spirales de l’Histoire*, Castelnau-Le-Lez: Climats.
- Prevost, Gary (1981): [reseña de] Jorge Semprún, *The Autobiography of Federico Sanchez and the Communist Underground in Spain*, trad. Helen R. Lane, New York: Karz, 1979, en *American Political Science Review* 75, N° 3, pp. 819-820.
- Rizzi, Bruno (1939): *La bureaucratisation du monde*, Paris.
- Semilla Durán, María Angélica (2005): *Le masque et le masqué: Jorge Semprun et les abîmes de la mémoire*, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- Semprún, Jorge (1965): *El largo viaje [Le grand voyage]*, trad. Nuria Petit, Barcelona-México: Seix Barral. (1ª ed. en francés, 1963). [LV]
- Semprún, Jorge (1965): “Marxismo y humanismo”, en Louis Althusser, Jorge Semprún, Michel Simon y Michel Verret, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México: Siglo XXI, 1968, pp. 34-48 [publicado originalmente en *La Nouvelle Critique* 164 (marzo 1965), pp. 22-31.] [MH]
- Semprún, Jorge (1965): “Notas sobre izquierdismo y reformismo”, *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, N° 2, pp. 3-16. [NIR]
- Semprún, Jorge (1966): *La guerre est finie*, Paris: Gallimard. [GF]

- Semprún, Jorge (1967): *El desvanecimiento [L'évanouissement]*, Barcelona: Planeta, 1979 [1ª ed. en francés, 1967.] [ED]
- Semprún, Jorge (1968): "Economie politique et philosophie dans le 'grundrisse' de Marx", *L'Homme et la Société*, N° 7, pp. 57-68. [EPP]
- Semprún, Jorge (1970): *La segunda muerte de Ramón Mercader [La deuxième mort de Ramon Mercader]* Caracas: Tiempo Nuevo. [1ª ed. en francés, 1969.] [RM]
- Semprún, Jorge (1970): "Prefacio", en Fernando Claudín, *La crisis del movimiento comunista: 1. de la Komintern al Kominform*, 2ª ed., Barcelona: Libros de Ibérica de Ediciones y Publicaciones-Ruedo Ibérico, 1977, pp. ix-xv. [PCMC]
- Semprún, Jorge (1977): *Autobiografía de Federico Sánchez*, Barcelona: Planeta, 1995. [1ª ed. en castellano, 1977.] [AFS]
- Semprún, Jorge (1980): *Aquel domingo [Quel beau dimanche!]*, trad. Javier Albiñana, Barcelona: Tusquets, 1999 [1ª ed. en francés, 1980; en castellano, 1981.] [AD]
- Semprún, Jorge (1981): *L'algarabie*, Paris: Gallimard, 1996 [1ª ed. en francés, 1981.] [LA]
- Semprún, Jorge (1983): *Montand, la vie continue*, Paris: Denöel Joseph Clims, 1991 [1ª ed. 1983.] [MVC]
- Semprún, Jorge (1986): *La montagne blanche*, Paris: Gallimard. [MB]
- Semprún, Jorge (1987): *Netchaïev ha vuelto [Netchaïev est de retour]*, trad. Thomas Kauf, Barcelona: Tusquets, 1998 [1ª ed. en francés, 1987; en castellano, 1988.] [NHV]
- Semprún, Jorge (1990): *Mal et modernité*, Paris: Climats, 1995 [1ª ed., 1990.] [MM]
- Semprún, Jorge (1993): *Federico Sánchez se despide de ustedes*, Barcelona: Tusquets, 1996 [1ª ed. 1993.] [FSD]
- Semprún, Jorge (1994): *La escritura o la vida [L'écriture ou la vie]*, trad. Thomas Kauf, Barcelona: Tusquets, 1995 [1ª ed. en francés, 1994.] [EV]
- Semprún, Jorge (1998): *Adios, luz de veranos... [Adieu, vive clarté...]*, Barcelona: Tusquets, [1ª ed. en francés, 1998.] [ALV]
- Semprún, Jorge (2001): *Viviré con su nombre, morirá con el mío [Le mort qui'l faut]*, trad. Carlos Pujol, Barcelona: Tusquets. [VN]
- Semprún, Jorge (2003): *Veinte años y un día*, Barcelona: Tusquets. [VD]
- Semprún, Jorge (2006): *Pensar en Europa*, prol. Josep Ramoneda, Barcelona: Tusquets. [PE]
- Semprún, Jorge y Dominique de Villepin (2005): *L'homme européen*, Paris: Plon. [HE]
- Soto-Fernández, Liliana (1994): "La autobiografía ficticia en tres autores del siglo XX: Unamuno, Martín Gaité y Semprún", Ann Arbor: UMI.

Talmon, J. L. (1952): *The origins of totalitarian democracy*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1986.

Vargas Llosa, Mario (1985): "La *Autobiografía de Federico Sánchez*", en *Contra viento y marea (1962-1982)*, Buenos Aires: Sudamericana-Planeta, pp. 276-279.

RIIM

Revista de Instituciones, Ideas y Mercados

Pautas para la presentación de artículos

1. Los trabajos deben ser enviados por correo electrónico, a:
riim@eseade.edu.ar
2. Los artículos serán evaluados por el Editor General de la Revista y por dos expertos antes de su aceptación para publicación.
3. En ciertos casos se aceptarán artículos publicados anteriormente en otro idioma y que merecen ser difundidos en castellano.
4. La extensión máxima del artículo será de 10.000 palabras incluyendo gráficos, cuadros, notas y referencias bibliográficas.
5. Con un asterisco en el título remitiendo al pie de la primera página se indicarán comentarios, agradecimientos, etc.; con doble asterisco en el nombre del autor remitiendo al pie de la primera página se indicará su título, posición académica actual y dirección de correo electrónico.
6. Cada artículo debe ir precedido de un resumen en inglés y español, de no más de 50 palabras cada uno.
7. Los artículos deben tener una bibliografía al final, ordenada alfabéticamente, con las siguientes formas:

a) Libros: uno a tres autores

Conesa, Francisco; Nubiola, Jaime (1999): *Filosofía del Lenguaje*, Barcelona: Herder.

b) Libro: más de tres autores

Benegas Lynch (h), Alberto; Chafuen, Alejandro A.; Loncán, Enrique J. et al. (1984): *Cristianismo y Libertad*, Buenos Aires: Fundación para el Avance de la Educación.

c) Libro: editor o compilador en lugar de autor

Yarce, Jorge (ed.) (1986): *Filosofía de la Comunicación*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

d) Artículo en libro con editor (o compilador)

Llano, Alejandro: “Filosofía del Lenguaje y Comunicación” (1986), en Yarce, Jorge (ed.): *Filosofía de la Comunicación*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

e) Artículo en publicación periódica (journal)

Ravier, Adrián (2006): “Hacia un Estudio Comparativo de las Teorías Económicas Defendidas por Joseph Schumpeter y Ludwig von Mises”, *Libertas* 44 (Mayo), pp. 251-326.

8. Formatos a seguir

El artículo se enviará como documento adjunto en Word, con fuente Times New Roman N° 12, a simple espacio. Todas las páginas deberán numerarse.

El texto principal debe estar alineado a la izquierda, sin espacios entre párrafos y sin sangrías ni tabulaciones. El título del artículo y los subtítulos deben ir en negrita y en minúsculas.

Las citas extensas dentro del texto principal deben ir en párrafo aparte con espacio anterior y posterior de 1, y sin comillas.

Los gráficos y cuadros deben presentarse en archivo aparte (Excel o Word) indicando el número (correlativo), título, fuente y notas. En su lugar deben colocarse en el texto principal la referencia de número y el título.

Las notas y referencias bibliográficas que agreguen contenido al cuerpo del documento deben incluirse al final del documento de acuerdo al siguiente estilo:

a) Libro: uno a tres autores

Conesa y Nubiola, 1999: 13.

b) Libro: más de tres autores

Benegas Lynch (h) et al, 1984: 145.

c) Libro: editor o compilador

Yarce (ed.), 1986: 214.

d) Artículo en libro o publicación periódica

Llano, 1986: 10-12.

Cuando se indique una referencia bibliográfica solamente, ésta se incluirá en el texto principal entre paréntesis, siguiendo el mismo estilo.