

INTRODUCCIÓN

José Luis Villacañas Berlanga

Acerca del siglo XIX, del que Heidegger dijo, en uno de los trabajos de *Sendas perdidas*, que estaba todo por estudiar, tenemos dudas incluso de la duración que le fue propia. Thomas Mann, hacia el final de su vida, ya acabada la segunda guerra mundial, seguía confesando que él era un hombre del siglo XIX, y otros que, como Ortega, siempre aspiraron a ser contemporáneos, a pesar de sus múltiples confesiones y programas de superación, nunca lo abandonaron. En mi opinión, el siglo acabó hace unos años, cuando los irritados berlineses arruinaron la última frontera que separaba a los europeos, la única estructura de dualidad que permanecía de la inmensa fábrica de dualidades que construyó el siglo XIX. Hoy, cuando lo único que queda en pie del mundo ruso es la Iglesia oriental, nos damos cuenta de que, con el comunismo, quizá también llega a su final el mayor programa de expansión de la razón occidental, iniciado por los ilustrados zares en el siglo XVIII. Así que, tan pronto como empezamos a medir el siglo, las dudas que diluimos por el lado de su final, las reencontramos por el otro, por el del inicio. Cuando sabemos dónde acaba el siglo XIX, confesamos nuestra ignorancia acerca de hacia qué siglo nos encaminamos.

Nunca el tiempo se ha mostrado tan reactivo a ese sueño iluso de libre disposición de lo real que tiene preso al hombre occidental. Medir el tiempo y contarlo es tan imposible como contar las olas dejándose llevar por la espuma de una de ellas. Pero si tenemos problemas con la duración que le es propia al siglo XIX, podemos suponer que acerca de todo lo demás —sentido, estructura, orden y méritos— tenemos algo más que dudas. Si el siglo XVII contempló la transfiguración carismática del Estado como instituto de paz, de administra-

ción y de derecho, así como la firme maduración de la ciencia físico-matemática sostenida por una oportuna metafísica; si al siglo XVIII le compete en la marcha histórico-mundial la emergencia de la razón moral, que vuela soberana en las alas de la crítica radical, junto con la transformación de la república de las letras en el público autónomo y responsable; si esto es así, entonces para el siglo XIX no tenemos una etiqueta clara. Podemos recordar la célebre ordenación de Simmel, que hacía del siglo XVIII el de la igualdad y el universalismo, mientras dejaba para el siglo XIX el de la libertad individual complementaria. A Simmel, que pensaba demasiado en Kant y en Nietzsche, y sobre todo en esa transición que es Goethe, le gustaron siempre las cosas sencillas. Para nosotros, lo único cierto es el sencillo hecho de que para tener las cosas claras hay que olvidar mucho.

Para nosotros, historiadores que no queremos olvidar, las cosas siguen estando confusas. Este siglo XIX amontona tiempo, pero no parece ir a sitio alguno. Para ser más precisos: su marcha es un ir y venir y nunca estuvo nuestra historia más cerca que en estos años de verificar aquella hipótesis tan temida del abderitismo, de una historia, pendular, de ir y venir, planteada por Kant en *El conflicto de las facultades*. El siglo XIX es el telar de Penélope. Hace y deshace su camino, confirmando que la historia se puede leer de muchas maneras. El nombre de Burckhardt, que no es demasiado citado en este libro, podía ser invocado aquí. Entonces quizás podríamos sospechar que su sentido pesimista de la decadencia brotaba de la falta de orden interno al propio tiempo histórico del siglo. Más sabio que otros, consideraba que este hecho era una condena. Jamás identificó en el horizonte de Europa un germen de ese orden que fuese al mismo tiempo grandeza. Junto al suyo, por una asociación inevitable, vienen los nombres de Tocqueville, que pensaba casi lo mismo acerca de la imposibilidad de una excelencia formadora en el tiempo. Estos filósofos, que al parecer no gozan de simpatías, son los que nos pueden dar el índice apropiado de la oferta de Nietzsche.

Este curso irregular de la historia, que defrauda las seguridades que ofreció el siglo XVIII, fue percibido por los propios actores de la filosofía. De hecho, se introdujo tan dentro de su pensamiento, que para todos fue el supuesto, el punto de partida irrenunciable. Por regla general, esa irregularidad, por la que quedaban sin cumplir tantas promesas, fue interpretada como culpa y caída. Puesto que la Ilustración se había definido como minoría de edad culpable, su decepción no podía interpretarse sino como un pecado aun más grave. Fichte pudo hablar de la época de la pecaminosidad consumada. Schelling se apegó a los razonamientos gnósticos, esperando salir pronto de este

mundo natural dominado por Satanás, para alcanzar la costa del tiempo del espíritu y de la iglesia de San Juan. Otros, más olvidados, como Carlyle, pudieron hablar de la inexistencia de héroes salvadores. De esa contradicción entre progreso técnico-económico y desintegración social, tan agudamente percibida, hizo Hegel la base de su diagnóstico sobre el mundo moderno. Comte se hace cargo de esta indecisión del siglo entre la estabilidad paralizante y el dinamismo disolvente y ésa es la base de su oferta positivista de un progreso estable y estructurado. Regular ese flujo y reflujo, ese ir y venir, es la meta utópica de la ciencia positivista.

Mas por debajo de todo esto asoman las antítesis fundamentales: se trata de reacción y revolución, en todas partes o en casi todas. En Francia muy claramente, primero en 1831, luego en 1848, después en 1871. En el mundo germano todavía más claro: en la Santa Alianza, en el *Vormärz*, en el segundo Imperio, con la gran traición de los liberales a su alma, con sus bandazos entre el patrón Hegel y el patrón Schelling, entre Stahl y Treischtkke, entre Metternich y Bismarck. ¿Cómo dar unidad a este mundo? Por no hablar de España, con su trienio liberal, con su moderantismo burgués, con su reacción formidable, desde los mismos bancos de las Cortes de Cádiz. A salvo sólo Inglaterra y Estados Unidos, si hemos de considerar salvación el hecho de que las tensiones y las indecisiones sólo llegaran a la formación de esas dos famosas ciudades de Disraeli, o a una guerra de secesión entre el Norte *yankee* y el Sur caballeresco. Pero, al menos, pocas dudas podemos tener de que los elementos del dualismo eran menores en estos dos países, que no padecían fuerzas tradicionalistas y reactivas —ancladas en las castas aristocráticas— o las habían extirpado convenientemente en la lejanas revoluciones del siglo XVII, por una parte; y que contaban con las válvulas de escape de un imperio mundial y de una amplísima frontera por explorar. Si Estados Unidos se libró de ese sentimiento de naufragio histórico fue, únicamente, porque en su seno todavía la naturaleza era la fuerza dominante. Thoreau, Emerson y Withmann eran allí verosímiles. Su eco de Europa, Nietzsche, era desde luego un poco cómico.

El siglo XIX, alcance hasta donde alcance y dure hasta cuando dure, es una indecisión inmensa, pero también una herida. Si se abrió el abismo de la indecisión en su tiempo fue porque su experiencia básica es la del dualismo. Si hubo herida es porque corrió la sangre. Las dudas que hemos expresado en estas páginas son algo más que dudas. También son dolores de un desgarrar que no acaba de cerrar. El siglo XIX vio cómo los poderes ingentes que había formado el programa de emancipación revolucionaria se transformaban en el Im-

perio francés opresor; cómo las pacíficas actividades comerciales, en las que el buen Condorcet había visto la semilla de la paz y el entendimiento universales, impulsaban genocidios en territorios antiguos que desde entonces se llamarían colonias; cómo los alemanes, que se habían sentido oprimidos por el poder imperial francés y orgullosos de no participar en el botín de la tierra, ellos mismos, apelando a la nación ejemplar, forjaban imperios que no estaban exentos de sentimientos de revancha y rapiña; por último, y no menos paradójico, el siglo contempló cómo Estados Unidos, el país que celebraba la naturaleza originaria con la que había sido bendecido entre las naciones, se empeñaba en extirpar la mala planta de sus hombres originarios. ¿Quién está a salvo en este siglo, al que sólo le faltaba el complemento de la experiencia que habría de ofrecer el poder marxista en la lejana Rusia?

Hay un fértil fruto de conocimiento encerrado en la gavilla de tiempo que llamamos siglo XIX. Los procesos que durante siglos se llamaban ilustrados, procesos económicos, políticos, científicos, bien por la traición de las elites que hasta el momento los impulsaron, bien por la destrucción y la marginación de las mismas por parte de otros grupos mejor situados, acabaron siendo procesos de acumulación del poder estatal, que con la propaganda ideológica pertinente —fuese cual fuese, el sentimiento nacional o los valores universales— llegó a controlar con tanta eficacia como la vieja Iglesia el alma de los hombres y, con mucha más todavía, sus cuerpos. Pero hay otro fruto del conocimiento, más sutil y no tan conocido. Los esfuerzos de la negatividad crítica, que se sostenía en presentimientos eficaces, canalizados por el romanticismo, acabaron acogidos por masas ingentes de poblaciones, y fueron transformados en sus manos en actitudes generales que pronto el Estado comprendió afines a su propia realidad. Así, la voluntad de personalidad exclusiva, el hipotético rechazo de la manipulación, la afirmación del gasto inútil y disfuncional, la renuncia a todo sacrificio, la voluntaria vinculación a la intrascendencia de lo interesante, todos esos gestos aparentemente airados del romanticismo, pronto fueron encarnados por las masas. Éstas vieron en el consumo y en el mercado creciente el camino de su autoafirmación frente a un orden social que, justo por eso, se sentía legitimado y agradecido de que los hombres sólo le pidieran triturar la tierra para satisfacer un sentido del bienestar cada día más confuso. Nunca la alegría de una autodestrucción lenta se demostró más atendida y, cuando se sospechó que no se iba por el buen camino, entonces el Estado todavía ofreció a los hombres la borrachera de la autodestrucción masiva, gloriosa, en esa intensificación de la nación, de

la guerra, de la clase, de la comunidad y de la religión, de la técnica y del mercado que se vivieron en las dos guerras mundiales.

Eso es el siglo XIX: procesos divergentes que de repente convergen —como el romanticismo que se hace aliado del Estado—, procesos lineales que de repente se pliegan sobre sí mismos, ingenuidades que finalmente se sitúan ante el espejo de la reflexión, como esas emancipaciones que se tornan tiranías. Esas dualidades reales entre individuo y masa, burgués y proletario, nación e imperio, mercado y guerra, civilización y barbarie, ciencia y superstición, democracia y dictadura, han sido potenciadas por la filosofía, pero también ésta ha querido tender puentes, coser fisuras. Lo fundamental fue siempre la inquietud ante las dualidades, el miedo al triunfo de una de las partes y, todavía más, el miedo a que una de ellas siempre acabara produciendo la otra, en una metamorfosis monstruosa que, mientras tanto, era verosímil por lo que se sabía de los procesos evolutivos de la naturaleza. Tras cada dualidad se trataba, sobre todo, de la noticia de un desorden. De eso era síntoma la dualidad. Y ante este mundo percibido bajo el esquema de la gnosis, del amigo y el enemigo, todos han pensado poner de nuevo a Dios en contacto con el tiempo, encarnado en él. Ahí surge la razón carismática del idealismo de Fichte o de Hegel, y de ahí emerge la figura sacerdotal del filósofo en Schelling, o del sabio positivista de Comte; y, luego, la del héroe de una nueva aristocracia y, después, la del hombre revolucionario y, finalmente, la de los grandes líderes obreros, ahora vindicadores de un Dios que ya para todos era la misma humanidad. En este punto, el siglo XIX radicalizaba el momento ilustrado, que ya había preparado la traducción antropológica de Dios, pero a costa de darse de bruces con la equivocidad de esta traducción. Pues en la estructura gnóstica de amigo-enemigo, cualquiera de los dos polos ve al otro como a Satanás y a sí mismo como al buen Dios.

Y así, Dios no podía abandonar el mundo, pero a costa de multiplicar sus encarnaciones. Y eso significaba que la nación debía ser el representante de Dios en Fichte, y el Estado en Hegel, y la clase proletaria en Marx, y Zaratustra, finalmente Zaratustra, en Nietzsche, en esa concentración paródica del género humano en el superhombre. Todos ellos generaban una ruptura con lo cotidiano que levantaba otros demonios extracotidianos. Heine lo vio claro y Weber percibió la profunda doctrina que allí anidaba. Todos ellos generaban elites propias que deseaban convertirse en directivas y legisladoras, provocando la misma aspiración en otras. Que incluso se haya propuesto para estas tareas dirigentes a los filólogos, este sencillo hecho, nos da una idea de la necesidad de orientación de este siglo huérfa-

no. Pero éste fue el descarrío alemán, que produjo a Burckhardt, a Nietzsche, a Bachoffen y a Savigny. En España, Donoso todavía cae más bajo al proponer a un general dictador y al ejército como *katechontos* de la destrucción del siglo, imitando a Francia a destiempo, en una época en la que la prueba de fuego de la civilidad y del progreso de un país reside en llevar al manicomio a los que se creen napoleones.

Cuanto más se empeñan unos en mostrar por dónde apunta el nuevo Dios, más se reconoce en ese horizonte el campo de batalla de la nueva guerra santa. Esto es lo que debieron pensar los espíritus más sutiles del siglo, que así elevaron a consigna fundamental la separación entre el Dios y el mundo. Antes se llamaba a estos autores irracionalistas, pero ésta es otra dualidad que también tiene más de una cara. Cuando vemos lo que propiciaron los racionalistas Fichte, Hegel, Marx o Comte, sentimos fuertes impulsos a colocarlos en la línea de esos irracionalistas como Kierkegaard o Schopenhauer. Al empeñarse en mostrar las distancias entre el mundo y Dios, al menos nos han enseñado a mantener ciertas reservas ante las encarnaciones de lo divino. Su apuesta por la transcendencia de Dios es una cautela mínima y una enseñanza máxima. Schopenhauer sin duda es el más radical. Hay tantas distancias entre Dios y el mundo simplemente porque Dios no existe. Sólo hay mundo. Si Lutero hizo de la salvación un misterio, Schopenhauer la transforma en milagro, tanto más inverosímil por cuanto sólo hay inmanencia. El resto, guerra y sangre y lucidez. A lo sumo, unos minutos de relajación estética y una larga vida de ascesis. Que a pesar de todo brote la piedad de la religión atea es lo más dudoso. Kierkegaard, que hizo de la paradoja su oxígeno, nos parece el más dotado para comprender las dualidades de este tiempo y por eso nos parece sin duda el más grande pensador del siglo XIX, de ese siglo XIX que no sabemos hasta dónde llega, pero que por lo menos, por lo que respecta a este danés, pasando quizá por la paradoja del cine de Dreyer, llega hasta el presente. Pues su Dios transcendente se encarna, desde luego, pero sólo de uno en uno y en cada hombre, y de tal manera que éste no se siente nunca seguro de ello, y a condición de que no lo diga a nadie, ni se le note en absoluto, y sea un ciudadano probo en el cumplimiento de sus deberes cívicos e incluso en la atención a las normas de las convenciones de la educación. Esa encarnación de Dios, paradójicamente, sólo se trasluce en la vida del hombre como atención al mundo, tan escrupulosa y ejemplar, que hace del poseído por la fe el más mundano de los hombres al tiempo que el más indiferente. Que sea posible atender con atención absoluta a lo que en el fondo no es absoluto: ése es el nombre

del milagro cotidiano. Por ese milagro, más o menos consciente, las cosas siguen y no se deshacen como en los momentos de desesperación se desea. Es verdad que esta desesperación no la sienten los hombres del siglo XIX, sino esos Benjamin, esos Lukács o esos Bloch que llegan a la madurez en el primer tercio del siglo XX. Pero sus premisas son anteriores, igual que era anterior el marxismo en el que todos recalaron.

Lo más mimético con el siglo XVIII: el falso movimiento de asegurar la sociedad mediante la seguridad de la ciencia. No sólo el positivismo nos propone este gesto. Se trata de algo distinto y decisivo, que pasa también por considerar la universidad como la célula básica, estructural, fundamental de la sociedad. Alemania nos ofrece el modelo de esos mandarines casi soberanos, directores de las transformaciones sociales y de sus ritmos, apegados siempre a la ciencia como última palabra. La universidad como modelo de sociedad, con sus jerarquías claras e indiscutibles. Ése es el modelo a seguir. Y se sigue en Alemania, pero también en Inglaterra, como muestran los socialistas de cátedra y los Webbs. La manipulación del sentido técnicamente regulado por la lógica es la propuesta más bizarra, la más utópica, y surge tanto con Frege como con Russell. La ciencia de la ética, de la que habría de derivarse una política de los sabios éticos, todo lo que pronto Weber considerará un *oximoron*, acaba siendo la propuesta del neokantismo de Hermann Cohen. Su imitación coloca a Ortega, que tomará la noción de masa de Cohen, en el siglo XIX para siempre, como un Renan español. Al menos, Comte organizó conscientemente la ciencia como una imitación del gesto medieval: si la tierra debía ser el cielo y si Dios era la humanidad, el colegio cardenalicio debía ser la academia positivista infalible. Al menos era una organización y una sociedad, no un héroe solitario y desdénoso. Y cuando todos vieron que ese desarrollo de la ciencia positiva, con la que se debía asegurar la sociedad, podía de hecho amenazar los arsenales patrimoniales de sentido, surgió la necesidad complementaria de asegurarlos y así se generó la hermenéutica. Como es evidente, pronto los más agudos intérpretes se dieron cuenta de la paradoja: lo que había surgido como reacción al triunfo del positivismo lo repetía.

La única línea evolutiva sólida se dio, desde luego, en el mundo anglosajón, como he intentado explicar en mi *Historia de la filosofía contemporánea*. La ilustración del siglo XVIII, que llegó con Hume a todo lo que podía llegar, se prolonga con el viejo Mill y el siniestro Bentham hasta que el honesto talento de John Stuart Mill produce la revisión del utilitarismo, la que habría de dotarlo de un

sentido heroico y la que habría de configurar la gran consigna del mundo moderno, la de una libertad y una independencia de espíritu que no necesita coartadas teóricas o científicas para ejercer la solidaridad y la lucha por el débil, sino sólo invocar la salud de los sentimientos de los bien nacidos. Esta semilla inglesa, que no hubiera sido posible sin los metodistas, sin los cartistas, sin los demócratas radicales y las feministas, prendió al otro lado del océano en los taciturnos descendientes de los puritanos y así se forjó el pragmatismo, que todavía espera su reconocimiento en Europa y en España, pragmatismo para el que nos indispuso Ortega y Gasset.

De todo ello se hablará en este volumen, con las diferencias propias de los hombres que escriben estos trabajos y las tradiciones de las que participan. En todos estos ensayos, sin duda, hallará el lector algo más que una descripción de filosofías. De una u otra manera, cada uno de los autores también nos ofrece una interpretación y una decisión acerca de la cuestión fundamental: si el siglo XIX ha terminado por fin o si, por el contrario y como yo creo, sigue fecundando con su excitación nuestra inteligencia.