

## LOS INTELLECTUALES Y EL FIN DEL SOCIALISMO

En un ensayo de 1985 titulado «Reflexiones sobre el socialismo», Irving Howe escribía lo que sigue:

Supongamos que llegamos a la conclusión de que la etiqueta «socialista» crea más problemas de los que soluciona; tendríamos entonces que embarcarnos en la búsqueda de un nuevo vocabulario, lo que resulta arriesgado. Ahora bien, ¿cuánto cambiaría realmente si nuestras palabras cambiaran? ... La sustancia de nuestros problemas permanecería igual y las dificultades de este siglo se mantendrían. Seguiríamos considerando a la *sociedad capitalista* como una *sociedad injusta* y a sus desigualdades como intolerables, todavía nos repelería su ética de la avaricia y seguiríamos tratando de imaginar el perfil de una *sociedad mejor*.

Han pasado siete años desde que Howe escribiera estas palabras y resulta ya claro que nosotros, intelectuales izquierdistas estadounidenses, necesitamos embarcarnos en la búsqueda de un nuevo vocabulario. Nuestros visitantes de la Europa posrevolucionaria nos mirarán con incredulidad si continuamos describiendo nuestros fines políticos usando la palabra *socialismo*. Porque para ellos es autoevidente que ya nadie puede desear la nacionalización de los medios productivos o la abolición de la propiedad privada. Para ellos *socialismo* significa la ausencia de economía de mercado y no están preparados, como nosotros lo hemos estado durante tanto tiempo, para difuminar equivocadamente las diferencias entre *socialismo* y

socialdemocracia. Dan por sentada la socialdemocracia, en el sentido de que desean nivelar las desigualdades mediante las operaciones de un Estado de bienestar. Pero no tienen interés alguno en acabar con el capitalismo.

Checos y polacos se mostrarían de acuerdo con Howe en que las desigualdades de la sociedad estadounidense contemporánea son intolerables. Pero para ellos no tendría mucho sentido decir, como hace Howe, que seguimos «considerando la sociedad capitalista como una sociedad injusta». Esta afirmación sería válida sólo si pudiéramos concebir una sociedad no capitalista menos injusta que pudiera funcionar realmente. Tras el fracaso del socialismo, tal sociedad no tendría que estar basada ni en la inversión de capital privado ni en la propiedad pública de los medios de producción. Pero no ha surgido nadie con un tercer modelo alternativo y convincente. Parece como si tuviéramos que aceptar lo que Jürgen Habermas en *Die Nachholende Revolution* ha llamado «la lección inequívoca» de los sucesos de 1989: que «las sociedades complejas no pueden autorreproducirse si no dejan intacta la lógica de autorregulación de la economía de mercado».

A los intelectuales izquierdistas de occidente nos va a tomar mucho tiempo y un reajuste terminológico y psicológico comprender que, no sólo el socialismo, sino el resto de las palabras que extrañan su fuerza de la idea de alternativa disponible al capitalismo, han sido despojadas de esa fuerza. En particular no podremos usar el término *burgués* en su sentido peyorativo tradicional. Y no sólo vamos a tener que dejar de usar el término *economía capitalista* como si supiéramos cómo sería una economía no capitalista que funcionara, sino que vamos a tener que dejar de usar el término *cultura burguesa* como si supiéramos cómo sería una cultura no burguesa viable en una sociedad industrializada.

No estoy diciendo estas cosas como un triunfante partidario de Reagan sino como alguien que sigue esperando que algún país imagine una forma de mantener el socialismo tras deshacerse de la *nomenklatura*. Incluso ahora no quiero admitir que Hayeck estuviera en lo cierto al decir que no es posible la democracia sin capitalismo. Todo lo que concedería es que

se necesita el capitalismo para asegurar una oferta viable de bienes y servicios y para asegurar que existirá un valor añadido que, a través de impuestos, podría financiar el bienestar social. La única esperanza de conseguir el dinero necesario para eliminar las desigualdades intolerables es facilitar las actividades de gente como Henry Ford y Steven Jobs e, incluso, Donald Trump y Armand Hammer, por no mencionar a George Babbitt y Rabbit Angstrom. El único tipo de capitalista del que podemos prescindir es el especulador entendido como opuesto al empresario. Es presumible que la inversión privada de capital sea posible sin la intervención de gente como Jay Gould o Michael Milkens. Pero incluso si desincentivamos a los especuladores siempre tendremos con nosotros lo que Howe llamó una «ética de la avaricia». Creo, pues, que las virtudes públicas seguirán dependiendo de los vicios privados. No parece probable que emerja nada remotamente parecido al «nuevo hombre socialista».

Esta conclusión me parece deprimente, pero la supongo obligada por las conclusiones de Habermas respecto de las lecciones de 1989 y no veo forma de evitarla. Estoy de acuerdo con Alan Ryan cuando escribe en *Dissent* que vamos a tener que aceptar «un tipo de capitalismo de bienestar con rostro humano, no fácil de distinguir de un “socialismo” con un gran espacio para el capital privado y los empresarios individuales». Pero esto significa que no podemos seguir hablando, como Ernesto Laclau y Chantal Mouffe lo hacen en su *Hegemony and Socialist Strategy*, de una «lucha anticapitalista». Las esperanzas y expectativas de Laclau y Mouffe son bastante similares a las de Ryan, pero todavía piensan que su posición deriva de Marx y persisten en mantener la retórica marxista. Sin embargo, no está claro que podamos, como ellos querrían, distinguir la «democracia radical» respecto de la mera «democracia liberal» mediante la referencia a la distinción entre derechos de propiedad y derechos personales. Porque en la medida en que no veamos otra forma de asegurar bienes y servicios excepto animar a los empresarios privados a enriquecerse, debemos dejar en paz a los derechos de propiedad y permitirles ser tan fundamentales a nuestras instituciones como siempre fueron. No está claro

que la democracia radical pueda significar otra cosa que el tipo de sociedad que Ryan describe.

Dado el sufrimiento que han soportado bajo los regímenes que se denominaban a sí mismos marxistas, nuestros amigos europeos del este probablemente opinan que la retórica marxista no es más respetable que la retórica nazi. Del mismo modo que nosotros recelábamos justificadamente de cualquiera que hablara de «los excesos de Hitler», nuestros colegas de Checoslovaquia y Hungría se escandalizarían si seguimos hablando, como muchos intelectuales occidentales todavía hacen, de «los excesos de Stalin». Debemos dejar de repetir la afirmación de Trotsky de que Stalin traicionó una revolución prometedor y comenzar a contemplar a Lenin, Trotsky y Stalin como lo hacía Vladimir Nabokov: como tres gánsters despiadados sólo diferenciables por sus barbas y bigotes. Todos pensamos en la segunda guerra mundial como en una buena guerra, pero muchos de nosotros no estamos preparados para pensar que la guerra fría también lo fue. Y, sin embargo, eso es justo lo que los checos piensan de ella. Checos y eslovacos se habrían indignado tanto por la sugerencia de que occidente debería haber evitado la guerra fría logrando un acuerdo con Stalin en 1948, como los franceses lo habrían hecho ante la sugerencia de que en 1941 Gran Bretaña y Estados Unidos deberían haber continuado la traición de Chamberlain a Benes traicionando a De Gaulle.

Creo que los europeos del centro y del este van seguir insistiendo en que debemos deshacernos del vocabulario marxista al que aún nos aferramos. Y tendremos que trabajar duro para liberarnos de esa retórica. Pero espero que no sólo hagamos eso, sino que vayamos más lejos. Espero que podamos dejar de lado la idea de que los intelectuales tenemos o necesitamos alguna comprensión profunda de la «civilización tecnológica» o la «sociedad moderna» o el «capitalismo industrial» o cualquier otro evento histórico general que englobe el presente. Espero que dejemos de pensar que, aunque Marx se equivocó, debemos seguir intentando hacer el *tipo* de cosa que Marx hizo. Espero que podamos admitir que no tenemos prácticamente nada a lo que podamos considerar «una base

teórica» para la acción política y que es posible que no la necesitemos. Deberíamos aceptar el hecho de que de aquí en adelante vamos a tener que ser tan abiertamente experimentales como los nuevos gobiernos de Polonia o Lituania se han visto forzados a ser.

Como Karl Popper señaló hace cuarenta años, Platón y Marx guardan un cierto parecido. Ambos pensaban que comprendían ciertas profundas fuerzas subyacentes, fuerzas cuya dirección determinaba los destinos de las comunidades humanas. Platón afirmaba que la justicia no reinaría hasta que los reyes se convirtieran en filósofos o los filósofos fueran reyes. Decía saber esto debido a su profunda inspección del alma humana. Marx afirmaba saber que la justicia no reinaría hasta que el capitalismo fuera derrocado y la cultura desmercantilizada. Decía saber eso debido a una profunda comprensión del movimiento de la historia. Espero que hayamos llegado a un momento en el que por fin podamos deshacernos de la convicción común a Platón y Marx, a saber: la convicción de que *deben* existir fórmulas teóricas amplias que nos permitan averiguar cómo terminar con la injusticia, y que éstas son opuestas a las fórmulas modestas y experimentales. Espero que podamos aprender cómo vivir sin la convicción de que existe algo profundo (tal como el alma o la naturaleza humana o la voluntad de Dios o la forma de la historia) que nos provee del *material necesario a la gran teoría políticamente útil*.

Gracias al marxismo, el término *cultura burguesa* se ha convertido en una manera de referirse a todo aquello que los intelectuales desprecian. Actuar de ese modo es una forma de vincular la narración de autocreación de los intelectuales con el deseo de los trabajadores oprimidos de expropiar a sus expropiadores. Y tal vínculo nos ayuda a nosotros los intelectuales a asociarnos con los ideales de democracia y solidaridad humana. Nos permite, en definitiva, tener lo mejor de ambos mundos: la habilidad de combinar el desdén tradicional de los sabios por los muchos, con la creencia de que la burguesía decadente mayoritaria está a punto de ser reemplazada por un nuevo y mejor tipo de mayoría, la clase obrera emancipada, los nuevos hombres y mujeres socialistas.

Pero ahora no podemos seguir siendo leninistas y debemos enfrentar algunas cuestiones que el leninismo nos ayudaba a eludir: ¿estamos más interesados en aliviar la miseria o en crear un mundo en el que los intelectuales fueran los guardianes del bienestar público? ¿Qué hay tras el sentimiento de pérdida que nos invade cuando nos vemos forzados a concluir que los Estados de bienestar democrático-burgueses son lo mejor que podemos prever? ¿Es tristeza porque pensamos que los pobres nunca conseguirán eludir estar bajo los ricos, porque nunca podremos alcanzar la solidaridad de una comunidad cooperativa? ¿O, más bien, es la tristeza de pensar que nosotros los intelectuales hemos resultado menos relevantes para el destino de la humanidad de lo que habíamos esperado? ¿Es nuestra sed de narraciones histórico mundiales, de teorías profundas sobre profundas causas del cambio social, producida por nuestra preocupación por el sufrimiento humano? ¿O es, al menos en parte, producto del ansia por lograr un papel importante que jugar en todo esto?

Cualesquiera que fueran las respuestas a estas preguntas (preguntas en las que, en realidad, nos miramos el ombligo) creo que nosotros izquierdistas occidentales podemos comprender mejor las revoluciones de 1989 y 1991 tratando de banalizar nuestro vocabulario de deliberación política. Sugiero que comencemos hablando sobre la avaricia y el egoísmo más que sobre ideología burguesa, sobre salarios de hambre y la situación actual más que sobre la mercantilización del trabajo y sobre el gasto diferencial por alumno o el acceso diferencial al cuidado de la salud más que sobre la división de la sociedad en clases. Sugiero que dejemos de asumir que la función del intelectual es la crítica radical de las instituciones existentes, una crítica que trata de penetrar hasta las realidades que están bajo las apariencias. Espero que podamos dejar de usar nociones como «mistificación» e «ideología», nociones que sugieren que estamos en posición de ver a través de meras construcciones sociales y discernir algo que es más que una construcción social. Sería mejor decir simplemente: quizá podamos construir una sociedad mejor que la que tenemos ahora (mejor no en el sentido de adaptarnos mejor a como son las cosas realmente,

sino sólo en el sentido de que esa sociedad contenga menos desigualdades). Desde este punto de vista, las únicas críticas de las instituciones existentes que realmente cuentan serán reformas más que radicales: aquellas que aconsejan instituciones concretas alternativas, alternativas que, a su vez, no presuponen la existencia de un nuevo tipo de ser humano. Pensar de esta manera significaría deshacerse de la esperanza de evitar la complicidad con las instituciones presentes e imaginar qué podríamos obtener, mediante una serie de pasos concretos, de una institución presente para llegar a otra algo mejor.

El intento de eludir esa complicidad me parece el lado malo de ese tipo de reflexión que gusta denominarse «posmoderna». Espero que podamos evitar la pretensión que Habermas ha adscrito a Foucault («disparar una flecha al corazón del presente») y comenzar más bien a ver el presente como el basto material de un futuro mejor. En contraste, el lado bueno del así llamado posmodernismo es lo que Laclau ha llamado «la transformación del pensamiento [que] —de Nietzsche a Heidegger, del pragmatismo a Wittgenstein— ha socavado decisivamente el esencialismo filosófico». Estoy de acuerdo con Laclau cuando dice que esta transformación nos permite «reformular la posición materialista de un modo mucho más radical del que fue posible para Marx». Creo que la mejor manera de ser más radicalmente materialista que Marx es eliminar de la deliberación política izquierdista la narración hegeliana. Debemos dejar de usar a la Historia como el nombre de un objeto alrededor del cual tejemos nuestras fantasías para disminuir la miseria. Debemos dejar de ser el eco de la retórica del *Manifiesto Comunista* hablando de cómo la industrialización o la burguesía han destruido las cosas como eran, y como se suponía que debían ser, cuando fueron atrapadas por algo llamado «la lógica del capitalismo». Debemos abandonar el uso del término «modernidad» como el nombre de un misterioso fenómeno cuya naturaleza hemos de comprender antes de comenzar la deliberación política. Deberíamos dejar de hablar de «alienación» como si entendiéramos la verdadera naturaleza de la vida humana y pudiéramos medir la diferencia entre esa verdadera humanidad y la existencia corrupta y degradada de los seres humanos contemporáneos.

Dejar de hacer esas cosas significaría enfatizar la diferencia entre la política real y la política cultural, entre aliviar el sufrimiento e igualar las oportunidades, por un lado, y redirigir los usos del aprendizaje o el ocio, por otro. Significaría contentarse con ser concreto, banal y pragmático cuando se hablara de política real, no importa cuán abstracto, hiperbólico, transgresor y jugueteón se sea cuando nos volvemos, como relajación, hacia la política cultural. Hemos de recordar que gran cantidad de esperanzas sociales tienen poco que ver con la política cultural. Tales esperanzas son autónomas y no son atrapadas por las cuestiones sobre la forma de la historia o la naturaleza de la modernidad o la dialéctica de la ilustración. Son las esperanzas familiares y caseras, compartidas por los educados y los no educados, por nosotros los académicos de clase media y por la gente que vive en las chabolas que rodean Lima. Son fantasías concretas sobre un futuro en el que todos podamos conseguir un trabajo del que podamos extraer cierta satisfacción, por el cual nos paguen decentemente y en el que consigamos seguridad contra la violencia y la humillación.

Los intelectuales han sustituido, desde Platón, estas fantasías de un futuro mejor concretas, locales, banales, por un conjunto más sofisticado, amplio y borroso de fantasías. En Platón y Hegel estas pequeñas fantasías concretas se vincularon en una historia sobre la relación de los seres humanos con algo ahistórico, algo como Dios o la Naturaleza Humana o la Naturaleza Científicamente Cognoscible de la Realidad. Tras Hegel, y especialmente después de Lenin, cambiamos hacia una historia de la relación de los seres humanos con la Historia. La Historia reificada como algo que posee una forma y un movimiento que tienen lugar en un espacio de poder intemporal. Y todavía nosotros tratamos de explicar por qué no se ha cobrado conciencia de las pequeñas fantasías afirmando que su cumplimiento depende de lograr una relación más estrecha con algo más amplio y poderoso que nosotros mismos. Decimos, por ejemplo, que nuestros esfuerzos han fracasado hasta ahora porque «el momento histórico adecuado» aún no ha llegado.

Nuestra creencia en tales explicaciones nos ha permitido a los intelectuales sentir que somos útiles a los no intelectuales al

decirles cómo podrían conseguir lo que quieren, cuál sería el coste de hacer realidad algunas de las pequeñas fantasías que todos compartimos. Tales explicaciones nos hacen sentir que nuestras especiales habilidades son buenas para algo más que para darnos placeres privados sofisticados, que esas habilidades tienen utilidad social, que nos permiten funcionar como vanguardia de una lucha humana universal. Desde que Hegel nos mostró cómo, hemos estado continuamente tentados de pensarnos a nosotros mismos interiorizando el Logos Encarnado y a la vanguardia intelectual como el filo de la autoconciencia de Dios en expansión. Con Hegel la historia del mundo se convirtió en el nombre de una inspiradora mezcla producida por la difuminación de la diferencia entre lo material y lo inmaterial, lo temporal y lo atemporal, lo divino y lo humano. La versión marxista-leninista de esa mezcla llamada Historia nos ayudaba al tiempo a superar nuestro miedo al elitismo y a satisfacer nuestra sed de sangre. Porque nos permitía vernos a nosotros mismos a punto de ser barridos por el levantamiento de las masas y renacidos en el altar de la historia, altar en el que la burguesía sería sacrificada en expiación.

Pese a esa tentación de autodivinización, el cambio de Hegel desde las fantasías de salvación individual a través del contacto con un difuminado más allá y su sustitución por fantasías relativas al fin de una secuencia histórica constituyó un paso adelante, ya que alumbró una suerte de protopragsmatismo. Nos ayudó a dejar de hablar sobre cómo las cosas habían sido siempre (por Voluntad de Dios o de la Naturaleza) y a empezar a hablar de cómo las cosas no habían sido nunca, pero podrían llegar a ser con nuestra ayuda. Con Hegel los intelectuales comenzaron a cambiar sus fantasías de contacto con la eternidad por fantasías de construcción de un futuro mejor. Hegel nos ayudó a comenzar a sustituir el conocimiento por la esperanza.

Obviamente Hegel mismo no llevó a cabo esta sustitución. Él continuó tratando de dividir la cultura en partes tales como la Filosofía, el Arte, la Ciencia Natural, etc., dando prioridad a la filosofía. Y este intento dio lugar a una justificada ridiculización, de la mano, entre otros, de Kierkegaard y Marx. Su

trabajo nos persuadió a contentarnos con lo que el propio Hegel dijo en una ocasión y Marx afirmó muy consecuentemente: que la filosofía es, como mucho, su propio tiempo hecho pensamiento. Marx continuó haciendo lo que Hegel nunca hizo: mantuvo su tiempo en la reflexión al calcular *cómo* el presente podría dar lugar a un futuro mejor. Al difuminar la distinción entre comprender el mundo y saber cambiarlo tomó el historicismo y el protopragsmatismo de Hegel más seriamente de lo que el propio Hegel lo hizo. Su sugerencia es que ese cambio a mejor se produciría al reemplazar al capitalismo por el comunismo y al reemplazar la cultura burguesa por nuevas formas de vida cultural que surgirían de manera natural de la emancipación de la clase obrera. Y esta sugerencia ha sido el principal legado del trabajo de Hegel a la imaginación social de los dos últimos siglos. El cambio desde el Espíritu del Mundo a la clase obrera hizo posible salvar la esperanza hegeliana y la narración de la Historia como expansión de la Libertad del sistema hegeliano mismo.

No obstante, ahora hay que abandonar la sugerencia marxista. Los sucesos de 1989 han mostrado claramente que necesitamos una forma de mantener nuestro tiempo en pensamiento y un plan para hacer la vida de nuestros nietos mejor que la nuestra que no haga referencia alguna al capitalismo, los modos de vida burgueses, la ideología burguesa o la clase obrera. Debemos abandonar las imágenes borrosas del marxismo del mismo modo que Marx y Dewey abandonaron las imágenes borrosas hegelianas. No podemos seguir usando el término *capitalismo* para significar al mismo tiempo «economía de mercado» y «el origen de toda injusticia contemporánea». No podemos tolerar por más tiempo la ambigüedad entre el *capitalismo* entendido como el nombre que damos a una forma de financiar la producción industrial y la innovación tecnológica y el *capitalismo* como el nombre de La Gran Cosa Mala responsable de la mayoría de la miseria humana contemporánea.

Ni podemos usar el término *ideología burguesa* para decir, al mismo tiempo, «creencias que surgen con el desarrollo de las economías de mercado» y «todo aquello en nuestro len-

guaje o en nuestros hábitos de reflexión cuya sustitución podría hacer más fácilmente realizable la felicidad y libertad humanas». No podemos seguir utilizando el término *clase obrera* para significar al tiempo «aquellos que reciben menos dinero y seguridad en las economías de mercado» y «la gente que personifica la verdadera naturaleza de los seres humanos». Algunas frases marxistas aún tienen un punto y pueden ser todavía usadas con provecho: frases como «el ejército de reserva industrial» o «el Estado como comité ejecutivo de la burguesía». Pero deberíamos extraer estas frases de la gran teoría en la que se inscriben. Deberíamos reconocer que hay que revivirlas únicamente en el contexto de sugerencias concretas sobre cómo reducir el desempleo estructural o sobre cómo los empobrecidos podrían obtener un puesto en aquel comité ejecutivo.

Hasta el momento he venido sugiriendo que nosotros los intelectuales deberíamos reaccionar ante el hecho de que siempre tendremos economías de mercado tomando menos interés en la filosofía y más en las reformas legislativas, tomando menos interés en la política académica y más en la política electoral, menos en la crítica de las ideologías y más en la formulación de escenarios para el cambio. Pero debo admitir que hemos perdido algo muy importante ahora que no podemos vernos a nosotros mismos combatiendo al «sistema capitalista». Lo que hemos perdido es la sensación de que estamos continuando una tradición grande y noble. Para bien o para mal, el *socialismo* es una palabra que ha alzado los corazones de la mejor gente que vivió en nuestro siglo. Muchos hombres y mujeres valientes murieron por esa palabra. Murieron por una idea que resultó que no funcionaba, y sin embargo ellos y ellas personificaron virtudes a las que la mayoría de nosotros difícilmente podríamos aspirar. Fueron las personas más decentes, devotas y admirables de su tiempo.

No obstante, la imagen de Lenin en la estación de Finlandia, una imagen que sedujo los corazones de nuestros abuelos, no puede ser retocada y revivida. Esa imagen es, en el San Petersburgo de hoy, el recuerdo de una pesadilla. Para las mentes de nuestros nietos, esa imagen formará un tríptico junto al mi-

tin de Hitler en Nuremberg y a Mussolini en el balcón del Palazzo Venezia. La imagen de Alexander Kerensky se mezclará con la de Thomas Masaryk y la de Hans Beimler con la de Horst Wessel. Por citar de nuevo a Laclau: «El ciclo de acontecimientos que se abrió con la revolución rusa se ha cerrado definitivamente... como fuerza que irradiaba su poder sobre la imaginación colectiva de la izquierda internacional».

Las palabras de Laclau hacen surgir muchas preguntas. ¿Qué irradiará sobre la imaginación de la izquierda internacional? ¿Qué canciones cantará la nueva generación de idealistas y esperanzados estudiantes ahora que nadie desea al Soviet Internacional como modelo de la raza humana? ¿Qué grito reunirá a la gente joven que ha cobrado conciencia de que lo que sus abuelos solían llamar «la revolución burguesa» no será seguida por una revolución proletaria? ¿Que lo que sus abuelos llamaban «reformismo pequeñoburgués» es, al menos en las democracias industrializadas, la única alternativa política que nos queda? ¿Que las revoluciones contra las oligarquías en el tercer mundo es improbable que produzcan instituciones mejores que aquellas ya desarrolladas en las democracias industrializadas? ¿Qué héroes o heroínas y qué victoriosos sucesos llenarán los espíritus de los estudiantes universitarios izquierdistas en el 2010?

No tengo ninguna respuesta indudable para estas preguntas, pero ofreceré una tentativa: quizá la imagen de Lenin se verá reemplazada por la de Václav Havel y los sucesos de octubre de 1917 en San Petersburgo por los de Praga en 1989. Porque, de todas las revoluciones de los pasados tres años, la Revolución de Terciopelo es la que mejor satisface la esperanza de los intelectuales de actuar concertadamente con los trabajadores, de estudiantes y obreros uniendo fuerzas con éxito para derrocar a los tiranos. La magnífica honestidad de Havel le ha convertido en símbolo de todo lo que no era Lenin. Es difícil no esperar que los escritos de Havel impongan el tono del próximo surgimiento de esperanza social mundial.

Lo que resulta tan sorprendente y refrescante de ese tono, creo, es que Havel parece preparado para sustituir la penetración teórica por la esperanza sin fundamentos. Como dice en

las entrevistas reunidas en *Disturbing the Peace*: «La esperanza no es un pronóstico». A lo largo de esas entrevistas enfatiza su desinterés por las fuerzas subyacentes y las tendencias históricas. El siguiente pasaje sobre los sucesos de 1967-1969 es típico:

¿Quién hubiera creído, en el tiempo en el que el régimen de Novotny se corroía porque la nación entera se comportaba como Schweiks, que medio año después esa misma sociedad desplegaría un espíritu cívico genuino y que un año después, esa sociedad recientemente apática, escéptica y desmoralizada se levantaría con tanto coraje e inteligencia ante un poder foráneo! ¿Y quién habría sospechado que, tras apenas un año, esa misma sociedad volvería a caer, con un soplo de aire, en la desmoralización! Tras todas estas experiencias uno debe ser muy cuidadoso al extraer conclusiones sobre cómo somos o qué puede esperarse de nosotros.

«Nosotros» significa aquí «nosotros checos y eslovacos», pero lo que Havel dice funcionaría igual si significara «nosotros los seres humanos». Podemos poner en contexto estadounidense el rechazo de Havel a pronosticar preguntando: «¿Quién podría haber adivinado que la clase media blanca, que reconoció la justicia de la política de no segregación del presidente Truman en el ejército, la justicia del repudio de la doctrina "separados pero iguales" del Tribunal Supremo y de las marchas por la libertad de Lutero King, la misma clase media que convirtió a King en un héroe en los libros de texto escolares, decidiría ahora que era más importante rebajar los impuestos que inmunizar a los niños del gueto contra el sarampión? ¿Quién puede saber si, una década después, la misma clase media no se sentirá asqueada de su propia avaricia y se volverá contra los oportunistas desvergonzados que han venido complaciéndola en su egoísmo?».

Lenin no habría coincidido con Havel en que tenemos que ser «cuidadosos al extraer conclusiones sobre cómo somos o qué puede esperarse de nosotros». El socialismo científico, pensaba Lenin, nos ofrece las herramientas para formular y de-

mostrar la verdad de los pronósticos. Lenin habría esperado que la teoría marxista al menos pudiera explicar retrospectivamente, si no prospectivamente, el variado comportamiento de checos y eslovacos en distintos momentos históricos. Pero el fin del socialismo, con suerte, nos desembarazará de la esperanza del socialismo científico o de cualquier otro tipo de pronóstico teóricamente fundamentado. Nos dejará, espero, únicamente con lo que Martin Jay llama «socialistas *fin-de-siècle*». Es esta gente que piensa, nos dice Jay, que «bastante trabajo hay por hacer sin que nos persiga la necesidad de medir, de acuerdo a un modelo de orden social normativamente totalizado y "redimido", cada modesto éxito que obtuviéramos».

Los términos de Jay, sin embargo, podrían inducir a error si los aplicamos a Havel. Havel suele denominarse a sí mismo socialista, pero el gobierno que preside no ha hecho otra cosa que devolver las propiedades expropiadas y vender las empresas nacionalizadas a cualquier empresario que las comprara. Checos y eslovacos esperan que los mecanismos del mercado resolverán todos sus problemas. Sin duda se equivocan en eso. Como Erazim Kohák ha sugerido en *Dissent*, si Havel se mantuviera en la presidencia por una década, se encontraría luchando por revertir las tendencias hacia la desigualdad que el retorno al capitalismo producirá. Pero no existe ninguna razón particular por la que debamos pensar que Havel y sus colegas tendrán menos éxito enfrentando las desigualdades que surgen de lo que Howe llamó «ética de la avaricia», del que han tenido sus vecinos de Europa occidental. Excepto los Estados Unidos, que están cayendo más y más atrás en todas las áreas de legislación social respecto de Europa, las democracias industrializadas lo están haciendo razonablemente bien en la construcción de lo que Ryan ha llamado «capitalismo de bienestar con rostro humano».

Sin embargo, no importa cuánto admire a Havel, quisiera poner en cuestión una línea de pensamiento que surge aquí y allá en sus escritos y emerge claramente al final de su famoso ensayo «El poder de los desposeídos» («The Power of Powerless»). Es aquella línea de pensamiento que le conduce a hacer lo que Jay sugiere que no deberíamos hacer: especular sobre la

posibilidad de un «orden social completamente "redimido"». Havel juega con la idea de una época en la que uno no tuviera que cooperar más con gente como los Trumps o los Babbitts, los Zhdanovs o los Husáks. Le impulsa hacia esas especulaciones su acuerdo con Solzhenitsyn en lo que llama «la incapacidad crónica de las democracias tradicionales para oponerse a la violencia y el totalitarismo». Este acuerdo le conduce a esperar lo que denomina «una revolución existencial» y una política que fuera «más profunda que la mera vuelta a los mecanismos cotidianos de la democracia occidental (o, si ustedes quieren, burguesa)». Le conduce a estar de acuerdo con Heidegger en que lo único que puede salvarnos es «un cambio radical en la forma en la que la humanidad se entiende a sí misma, al mundo y a su posición en él».

Esta línea de pensamiento radical se conecta, piensa Havel, con la idea de «vivir en la verdad» que él cree personificada en el movimiento de la Carta 77. Según se lee en «El poder de los desposeídos», se va dando uno cuenta de que «vivir en la verdad» no significa simplemente decir lo que uno cree verdad pese a las consecuencias, sino algo más amplio y más grande: la relación con algo que Havel unas veces llama «el orden del ser» y otras «el orden humano». En estos pasajes (que no son excesivamente frecuentes en sus escritos pero que, para algunos de sus lectores, superan a todos los demás) Havel se posiciona con todos aquellos que comparten una esperanza a la que creo debemos renunciar: la esperanza en un nuevo tipo de ser humano que fuera tan diferente del común pequeñoburgués occidental como los marxistas nos dijeron que lo sería el «nuevo hombre socialista». Aquí Havel presta ayuda y confort a los que se piensan posmodernos dado que ellos han sustituido al capitalismo por el «consumismo» o «la lógica tecnológica» o el «logocentrismo occidental» como nombres de La Gran Cosa Mala que es responsable de todos los males contemporáneos.

Creo que las afirmaciones de Havel sobre la necesidad de una «revolución existencial» son, como las afirmaciones de Platón sobre la necesidad de que los filósofos se conviertan en reyes, poco más que una manera hiperbólica de expresar sus



dudas sobre las capacidades de las instituciones presentes para enfrentar los problemas. Comparto esas dudas, pero creo que debemos tratar con ellas ofreciendo cambios institucionales concretos más que gesticulando hacia un «lo Otro» inimaginable. Es posible, desde luego, que Havel no esté realizando esos gestos y simplemente esté afirmando que los ciudadanos de las democracias industrializadas deben ser menos avariciosos y egoístas de lo que han sido y son si es que queremos resolver nuestros problemas. Si eso es todo lo que quiere decir, estoy de acuerdo. Pero creo que eso podría decirse mejor en un lenguaje más banal. Porque hacerlo en términos de la naturaleza de la «humanidad moderna» o de la forma de la historia moderna sugiere que nosotros modernos tenemos un problema especial que los antiguos y los medievales no tenían, es decir, que nosotros modernos hemos hecho algo diferente y desastroso.

Puedo hacer mis reservas sobre esta línea de pensamiento un poco más concretas volviendo a mis reflexiones anteriores acerca de nuestra incapacidad de pensar una alternativa a la «ética de la avaricia» de Howe, esto es, una alternativa que mantuviera el flujo de bienes y servicios sin apelar a motivos basados en el beneficio. Me parece que esta incapacidad sugiere que lo que todavía está vivo en el marxismo no es sino lo que lo estaba en el cristianismo, a saber: la indignación debida a que la avaricia no concita simpatía. Nos indignamos porque la gente que vive en los barrios residenciales de los Estados Unidos no permite que se les cargue con impuestos para que los niños que viven en las zonas pobres de la ciudad obtengan la misma educación que tienen sus hijos. Nos indignamos de que la gente de Europa, Norteamérica y Japón no quiera pagar impuestos que permitieran a las economías del tercer mundo convertirse en competitivas respecto de las del primer mundo y a las oportunidades abiertas a los niños del tercer mundo ser gradualmente más y más comparables con aquéllas que disfrutan los del primero. En definitiva, nos indignamos de la tendencia de los seres humanos a dividirse en grupos que quieren mantener lo que tienen más que compartir los excedentes. No hay nada especialmente nuevo o moderno en esta tendencia; es la misma tendencia que Platón observó en su descrip-

ción del Estado plutocrático o Jesús en la Jerusalén de su tiempo.

Cuando el marxismo era aún una opción, soñábamos con un tiempo en el que el cambio vendría de la base social haciendo así innecesario confiar en la simpatía de los que viven en la luz respecto de los que viven en la oscuridad, confiar en la amabilidad condescendiente de los fuertes hacia los débiles. Este sueño nos animó a pensar que podíamos prescindir de nociones morales banales como avaricia, egoísmo, simpatía y amor en favor de nociones teóricas novedosas y excitantes extraídas del estudio de la historia mundial. Nos hizo pensar, no sólo que podíamos ser materialistas en nuestra metafísica, sino que podíamos seguir a Nietzsche en su abandono del vocabulario moral cristiano y sus variados sustitutos secularizados. Ahora que el sueño marxista no es una alternativa, personas como Havel sueñan con un tiempo en el que la avaricia —y su más conspicua y corriente manifestación, el «consumismo»— desaparezca de los corazones de los poderosos y sea sucedida por un altruismo que hasta ahora sólo se ha encontrado en pequeñas bandas de revolucionarios y disidentes oprimidos. La implausibilidad de este sueño se oculta tras las afirmaciones cuasiheideggerianas de Havel sobre «humanidad moderna» o «tecnología» o «consumismo» (como si hace tiempo nadie hubiera estado demasiado interesado en los bienes de consumo y como si la humanidad premoderna hubiera poseído un altruismo y un espíritu cívico que desafortunadamente perdimos en el curso de los rápidos cambios producidos por la moderna tecnología).

Espero que las imágenes de Havel y la Revolución de Terciopelo lleguen a dominar la imaginación de la siguiente generación de jóvenes de izquierda. Pero espero que su charla cuasiheideggeriana sea descartada. Hasta donde yo sé ya lo ha sido. El Havel de 1992 puede que ya no use nociones como «revolución existencial» y sus ideas bien pueden ser muy diferentes de las de 1978. Pero, sea como sea, ese tipo de ideas fueron poco importantes para los logros de la revolución que él lideró una década más tarde. Si no vamos más allá de los pasajes de Havel que he venido citando, simplemente sustituiremos

«capitalismo» por «tecnología» como el nombre de La Gran Cosa Mala que es responsable de los males contemporáneos, sustituiremos «cultura burguesa» por «individualismo» y esa desafortunada «falsa conciencia» que aflige al proletariado potencialmente revolucionario por el «consumismo». Estaríamos sustituyendo la vacuidad marxista por la vacuidad heideggeriana.

Estamos, con todo, esperando un sucesor al marxismo, esperando una concepción teórica amplia que nos permita poner a nuestra sociedad en un nuevo y excitante contexto. Esperamos que ese nuevo contexto nos sugiera algo que decir que sea menos banal que «la gente debería ser más amable, más generosa y menos egoísta». Mi sospecha es que, en el nivel de generalidad en el que a nosotros los intelectuales nos gusta movernos, puede que no haya nada menos banal que decir. Puede que no exista un terreno intermedio para el trabajo teórico excitante, que no haya un terreno intermedio entre aquel tipo de banalidad y los intentos de esquematizar alternativas concretas y viables a los arreglos sociopolíticos actuales. Más que soñar con una renovación espiritual, creo que haríamos mejor en asumir que, cualesquiera que sean las mejoras que tengan lugar en el próximo siglo, no serán más drásticas que las que ocurrieron en el nuestro y que lo mejor que podemos esperar es más reformas experimentales, basadas en pruebas y errores, en la estrategia de un paso adelante y dos atrás, que han venido teniendo lugar en las democracias industrializadas desde la revolución francesa.

MO

En 1954, el a  
blicó un ensayo tit  
la *Partisan Review*  
T.J. Clarke había  
los intelectuales ne  
de aquellos intelec  
eran marxistas rev  
estaban, sin emb  
ratura tenían muc  
que el modernism  
amplio movimien

En ese artículo  
*Partisan Review*, la  
vidad de los intele  
de los años de Eis  
guardia cultural-p  
gustado represent

Los logros c  
Matisse, por me  
ron una de las m  
cultural de occi

1. El siguiente ensa  
memorativa Irving How  
de 1994. Tras ello, y en  
carro que celebraba el  
versión de Locarno.

2. Eliótico se refiere