TONY JUDT

con Timothy Snyder

PENSAR EL SIGLO XX

El siglo XX se erige como la edad de las ideas, un tiempo en el que, para bien o para mal, el pensamiento de unos pocos se impuso sobre las vidas de muchos. De una claridad y lucidez sin precedentes, el último libro de Tony Judt, uno de los más incisivos historiadores contemporáneos, está destinado a convertirse en un clásico del pensamiento moderno. *Pensar el siglo XX* es a la vez un libro de historia, una biografía y un tratado de ética. Es una historia de las ideas políticas modernas en Occidente. Pero es también la biografía intelectual de Judt, nacido en Londres justo después del cataclismo que supusieron la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto, cuando el comunismo afianzaba su poder en Europa del Este. La excepcional naturaleza de esta obra se revela en su propia estructura: una serie de conversaciones íntimas con su amigo el historiador Timothy Snyder en las que Judt, con asombrosa elocuencia y erudición, rescata a los pensadores que han dado forma al mundo en que vivimos, presentando sus triunfos y fracasos. Es, por último, una reflexión sobre la necesidad de la perspectiva histórica y de las consideraciones morales en la transformación de nuestra sociedad. Al recuperar lo mejor de la vida intelectual del siglo XX, abre el camino a una moral para el siglo XXI. Este es un libro sobre el pasado pero es también un libro sobre la clase de futuro al que deberíamos aspirar.

Tony Judt

Pensar el siglo XX

ePub r1.0

Darthdahar 08.08.14

Título original: *Thinking the Twentieth Century*

Tony Judt, 2010

Traducción: Victoria Gordo del Rey

Retoque de cubierta: Darthdahar

Editor digital: Darthdahar

ePub base r1.1

Prólogo

Este es un libro de historia, una biografía y un tratado de ética.

Es una historia de las ideas políticas modernas en Europa y Estados Unidos. Los temas que trata son el poder y la justicia, tal y como los entendían los intelectuales liberales, socialistas, comunistas, nacionalistas y fascistas desde finales del siglo XIX a principios del XXI. Es también la biografía intelectual del historiador y ensayista Tony Judt, nacido en Londres a mediados del siglo XX, justo después del cataclismo que supusieron la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto y justo cuando los comunistas afianzaban su poder en Europa del Este. Por último, es una reflexión sobre las limitaciones (y la capacidad de renovación) de las ideas políticas y de los fracasos (y deberes) morales de los intelectuales en la política.

En mi opinión, Tony Judt es la única persona capaz de articular un tratado tan amplio sobre la política de las ideas. A partir de 2008, Tony escribió una serie de estudios intensos y polémicos sobre historia francesa, varios ensayos sobre intelectuales y su compromiso, y una magnífica historia de Europa desde 1945 titulada *Postguerra*. Sus dotes para la moralización y la historiografía encontraron distintas válvulas de escape en breves estudios y extensos y eruditos ensayos, formatos ambos en los que alcanzó casi la perfección. Este libro surgió, sin embargo, porque en un momento determinado de aquel noviembre entendí que Tony no iba a poder escribir más, al menos no en el sentido convencional de la palabra. El día que me di cuenta de que ya no iba a poder usar sus manos le propuse que escribiéramos un libro juntos. La ELA (esclerosis lateral amiotrófica), una enfermedad neurológica degenerativa que provoca una parálisis progresiva y desemboca en una muerte segura y por lo general rápida, había hecho presa en Tony.

Este libro adopta la forma de una larga conversación entre Tony y yo. Todos los jueves, durante aquel invierno, primavera y verano de 2009, yo

cogía el tren de las 8.50 de New Haven a la Grand Central Station de Nueva York, y luego el metro hasta el barrio donde Tony vivía con su mujer Jennifer Homans, y sus hijos, Daniel y Nick. Nuestras reuniones estaban programadas a las once de la mañana; normalmente yo pasaba unos diez minutos en un café para repasar mis pensamientos sobre el tema del día y tomar algunas notas. Me lavaba las manos con agua muy caliente en la cafetería y luego otra vez en el piso de Tony; en su estado, Tony padecía unos catarros terribles, y yo quería poder agarrarle la mano.

Cuando comenzamos nuestra conversación, en enero de 2009, Tony todavía andaba. No podía girar el picaporte para abrir la puerta de su piso, pero podía estar de pie esperando detrás de la puerta para saludarme. Al poco tiempo empezó a recibirme desde un sillón del salón. Llegada la primavera, su nariz y gran parte de su cabeza estaban cubiertas por un aparato respirador mecánico, que hacía el trabajo que sus pulmones ya eran incapaces de hacer. En verano nos reuníamos en su despacho, rodeados de libros, y Tony me miraba desde una imponente silla de ruedas eléctrica. A veces yo manejaba los mandos, dado que evidentemente él no podía. Para entonces, Tony casi no podía mover ninguna parte de su cuerpo, excepto la cabeza, los ojos y las cuerdas vocales. A los efectos de este libro, era suficiente.

Observar el avance de esta destructiva enfermedad producía una gran tristeza, sobre todo en los momentos de rápido declive. En abril de 2009, después de haber visto ya cómo Tony perdía la capacidad de usar sus piernas y luego sus pulmones en cuestión de semanas, yo estaba convencido (y según mi impresión también sus médicos) de que solo le quedaban unas semanas de vida, por lo que mi agradecimiento a Jenny y los chicos por compartir a Tony conmigo durante ese tiempo no podía, ni puede, ser mayor. Pero la conversación constituía también una gran fuente de sustento intelectual, que proporcionaba el placer de la concentración, la armonía de la comunicación y la gratificación del trabajo bien hecho. Atender los temas que nos ocupaban e ir de la mano de la mente de Tony era una tarea absorbente, y también muy feliz.

Yo soy un historiador del este de Europa, donde el libro hablado goza de una orgullosa tradición. El ejemplo más famoso de este género lo representa la serie de entrevistas del escritor checo Karel Čapek con Tomás Masaryk, el presidente-filósofo de la Checoslovaquia de entreguerras. Aquel fue el primer libro que Tony leyó en checo de cabo a rabo. Quizá el mejor libro hablado sea

Mi siglo, la magnífica autobiografía del poeta polaco de origen judío Aleksander Wat, extraída a partir de unas cintas grabadas por Czeslaw Miłosz en California. Yo lo leí por primera vez en un tren que iba de Varsovia a Praga, recién empezados mis estudios doctorales en Historia. No es que yo estuviera pensando en estos ejemplos cuando le propuse un libro hablado a Tony, ni que me considere un Čapek o un Miłosz. Como europeo del Este que ha leído muchos libros como estos, simplemente di por hecho que de la conversación podía emerger algo imperecedero.

Mis preguntas para Tony procedían de tres fuentes. Mi plan original y bastante general era hablar de los libros de Tony de principio a fin, a partir de sus historias sobre la izquierda francesa presentes en *Postguerra*, buscando temas generales de debate sobre el papel de los intelectuales políticos y la labor de los historiadores. Me interesaban algunos aspectos que de hecho resultan prominentes en dicho libro, como lo elusivo de la cuestión judía en la obra de Tony, el carácter universal de la historia francesa y el poder y los límites del marxismo. Tenía la intuición de que Europa del Este había expandido la mirada ética e intelectual de Tony, pero no tenía ni idea de hasta qué punto esto era tan profundamente cierto. Así tuve conocimiento de las conexiones de Tony con Europa del Este, y muchas más cosas, porque Timothy Garton Ash y Marci Shore habían sugerido, y Tony había estado de acuerdo, que dedicáramos algunas de nuestras sesiones a la vida de Tony más que a su obra. Finalmente, Tony reveló que había planeado escribir una historia de la vida intelectual en el siglo XX. Utilicé el esbozo de su capítulo como base para una tercera ronda de preguntas.

El carácter conversacional de este libro requería que sus autores estuvieran familiarizados con otros miles de libros. Dado que la charla entre Tony y yo era en persona, no había tiempo para comprobar las referencias. Tony no sabía con antelación qué le iba a preguntar, y yo no sabía tampoco lo que él iba a responder. Lo que aquí aparece en letra impresa refleja la espontaneidad, impredecibilidad y en ocasiones el espíritu lúdico de dos mentes determinadas a engranarse la una con la otra a través de la palabra. Pero continuamente, y sobre todo en las partes históricas, depende de nuestras bibliotecas mentales, y en especial de la de Tony, increíblemente amplia y catalogada a la perfección. Este libro aboga en favor de la conversación, pero quizá todavía más de la lectura. Yo nunca estudié con Tony, pero el catálogo de su biblioteca mental coincidía en gran medida con el mío. Nuestras

lecturas anteriores creaban un espacio común dentro del cual Tony y yo podíamos aventurarnos juntos, deteniéndonos en lugares y paisajes conocidos, en un momento en el que otro tipo de movimiento era imposible.

Sin embargo, una cosa es hablar y otra publicar. ¿Cómo exactamente aquella conversación se convirtió en este libro? Cada sesión era grabada y guardada en un archivo digital. La joven historiadora Yedida Kanfer se encargó a continuación de la transcripción. Esta era una tarea intelectualmente muy exigente, dado que para entender lo que estábamos diciendo, a partir de unas grabaciones imperfectas, Yedida tenía que saber de qué estábamos hablando. Sin su dedicación y sus conocimientos, este libro habría sido mucho más difícil de llevar a cabo. Desde el verano de 2009 a la primavera de 2010, me dediqué a editar las transcripciones en nueve capítulos, según un plan aprobado por Tony. En octubre y diciembre de 2009 volé a Nueva York desde Viena, donde estaba pasando el año académico 2009-2010, para poder debatir sobre nuestros progresos. Desde Viena yo le enviaba a Tony los borradores de los capítulos por correo electrónico, que luego él revisaba y me devolvía.

Cada uno de los capítulos tiene un componente biográfico y otro histórico. De este modo, el libro se mueve entre la vida de Tony y algunos de los hitos más importantes del pensamiento político del siglo XX: el Holocausto visto como judío y como una cuestión alemana; el sionismo y sus orígenes europeos; el excepcionalismo inglés y el universalismo francés; el marxismo y sus tentaciones; el fascismo y el antifascismo; el renacimiento del liberalismo como ética en Europa del Este; y la planificación social en Europa y en Estados Unidos. En las secciones históricas de los capítulos, Tony aparece transcrito en redonda y yo en cursiva. Aunque las secciones biográficas también nacen de la conversación, yo me he eliminado completamente de ellas. Así pues, cada capítulo comienza con un poco de la biografía de Tony, en la voz de Tony y en redonda. En un momento determinado yo introduzco una pregunta, en cursiva. Y a continuación empieza la sección histórica.

La finalidad de unir la biografía y la historia no significa, por supuesto, que las preocupaciones y los logros de Tony puedan extraerse a la ligera de su vida, como el que saca un montón de cubos de agua de un pozo. Las personas somos más bien como inmensas cuevas subterráneas, inexploradas incluso por nosotros mismos, y no agujeros cavados directamente en el suelo. La

insistencia en que lo complejo es solo un disfraz de lo simple constituyó una de las plagas del siglo XX. Cuando le preguntaba a Tony sobre su vida, mi intención no era saciar la sed de una explicación simple, sino tantear las paredes de la caverna, buscando pasadizos entre las cámaras subterráneas cuya existencia, al principio, solo percibía débilmente.

No se da el caso, por ejemplo, de que Tony escribiera sobre historia judía porque él fuera judío. En realidad él nunca ha escrito sobre historia judía. Al igual que muchos intelectuales de origen judío de su generación, evitaba la evidente centralidad del Holocausto en sus temas de estudio, aunque su conocimiento personal del mismo marcara, en cierta medida, la dirección de su investigación. Asimismo, no es que Tony escriba sobre los ingleses porque él sea inglés. Salvo contadas excepciones, nunca ha escrito mucho sobre Gran Bretaña. Su condición de inglés, o más bien su particular educación inglesa, le ha dotado de cierto gusto por la forma literaria y de una serie de referencias que le permiten penetrar mejor (a mi modo de ver) en el torbellino de sus afectos intelectuales y de la política de su generación —la generación de 1968 —. Su fuerte relación con Francia tenía menos que ver con sus orígenes que con el anhelo (en mi opinión) de una única solución a los problemas universales o al menos europeos, de una tradición revolucionaria que podría arrojar verdad una vez abrazada o rechazada. Tony es un europeo del Este principalmente por su relación con los ciudadanos de Europa del Este. Pero fueron estas amistades las que abrieron ante él un continente. Tony es estadounidense por elección y ciudadanía; su identificación con el país es la que mantiene con un gran territorio en constante necesidad de crítica.

Mi esperanza es que este particular formato, en el que la biografía sirve de introducción a la historia intelectual, permita al lector contemplar una mente en actividad durante toda una vida o, quizá incluso, una mente en constante proceso de desarrollo y mejora. En cierto sentido, la historia intelectual está toda dentro de Tony; una realidad que cada semana, al hablar con él, yo capté de una forma descarnadamente física. Todo lo que aparece en estas páginas tenía que estar en su mente (o en la mía). Cómo la historia llegó a estar dentro del hombre, y cómo volvió a salir, son preguntas que un libro de este tipo quizá pueda responder.

Tony me dijo en una ocasión que la forma de pagarle la ayuda que me había prestado a lo largo de los años era ayudar a la gente joven cuando llegara el momento. (Tony es veintiún años mayor que yo). Al principio, vi

este libro como una manera de ignorar su consejo (no por primera vez) y compensarle directamente. Pero la conversación fue tan gratificante y fructífera que me sentí incapaz de considerar la tarea de producir este libro como ningún tipo de pago. En todo caso, ¿a quién le estaba compensando en realidad? Ya sea como lector o como colega, he conocido a Tony bajo todas las formas en las que aparece aquí. Durante toda nuestra conversación, estuve personalmente interesado (aunque nunca lo explicité claramente) en cómo Tony se había convertido en un mejor pensador, escritor e historiador a lo largo del tiempo. En general, su respuesta preferida a las preguntas relacionadas con ello fue que, bajo todas sus diversas identidades y métodos históricos, él fue siempre un *outsider*.

¿Lo es? ¿Haber sido un comprometido sionista le convierte en un *insider* o un *outsider* entre los judíos? ¿Haber sido marxista le convierte en un *insider* o un *outsider* entre los intelectuales? ¿Haber sido un estudiante con beca en el King's College de Cambridge le convierte en un *insider* o un *outsider* en Inglaterra? ¿Sus estudios doctorales en la École Normale Supérieure le convierten en un *insider* o un *outsider* en el continente? ¿La amistad con intelectuales polacos y el conocimiento de los checos le convierten en un *insider* o un *outsider* en Europa del Este? ¿Dirigir un instituto para el estudio de Europa en Nueva York le señala como un *insider* o un *outsider* ante otros europeos? ¿Ser el azote de otros colegas historiadores en *The New York Review of Books* avala su condición de *insider* o *outsider* entre los eruditos? ¿Padecer una enfermedad degenerativa terminal sin acceso a una atención sanitaria pública convierte a Tony en un *insider* o un *outsider* entre los estadounidenses? Cada una de estas preguntas puede responderse de ambas formas.

La verdad, creo yo, es más interesante. La sabiduría parece proceder de ser tanto un *insider* como un *outsider*, de pasar por el interior de las cosas con los ojos y los oídos muy abiertos y regresar al exterior a pensar y escribir. Como la vida de Tony deja claro, este ejercicio puede repetirse todas las veces que se quiera. Tony hizo un brillante trabajo mientras se consideraba a sí mismo un *outsider*. El *outsider* acepta implícitamente las condiciones de una determinada disputa y luego trata con todo su empeño de tener razón: para desarbolar la vieja guardia y penetrar en los santuarios del *insider*. Lo que encuentro más interesante de las muchas veces que Tony tuvo razón (según sus propios términos) fue su cada vez mayor capacidad para lo que el gran

historiador francés Marc Bloch llamó entendimiento. Entender un acontecimiento histórico exige que el historiador renuncie a un único marco y acepte la validez de varios a la vez. Esto produce mucha menos satisfacción inmediata, pero conduce a un logro mucho más perdurable. De la aceptación del pluralismo en este sentido surgen sus mejores trabajos, en especial su obra *Postguerra*.

Es también aquí, en tomo a esta cuestión del pluralismo, donde la trayectoria intelectual de Tony se encuentra con la historia intelectual del siglo XX. La trayectoria temporal de las dos partes del presente libro, la biográfica y la histórica, se une en 1989, el año de las revoluciones en Europa del Este, el derrumbe definitivo de la visión marxista, y el año en el que Tony empezó a pensar en cómo escribir lo que acabó siendo su incomparable y tal vez inigualable historia de la Europa de la postguerra.

También es en torno a este momento cuando Tony y yo nos encontramos por primera vez. Yo leí una larga versión en borrador de un artículo suyo sobre los dilemas de los disidentes en Europa del Este en la primavera de 1990, durante un curso sobre historia europea impartido por Thomas W. Simons Jr. en la Brown University. Poco después, por iniciativa de Mary Gluck, Tony y yo nos conocimos en persona. Gracias en gran medida a los profesores Gluck y Simons, yo había quedado fascinado por la historia de Europa del Este, que había estudiado con gran dedicación en Oxford. Por entonces yo estaba comenzando las dos décadas de estudio y trabajo intelectual que me permitirían mantener esta conversación. En 1989 Tony estaba llegando (tal y como lo veo ahora) a un punto crucial. Tras una última polémica con otro gran polemista (Jean-Paul Sartre, en *Pasado imperfecto*), y con independencia de algunos ensayos más posicionados que ocasionalmente aún seguiría escribiendo, él se estaba aproximando a una idea más moderada y fructífera de la verdad.

Los intelectuales que contribuyeron a las revoluciones de 1989 en Europa del Este, como Adam Michnik y Václav Havel, estaban interesados en vivir en la verdad. ¿Qué significa esto? Gran parte de este libro, como historia de los intelectuales y la política, tiene que ver con la diferencia entre las grandes verdades, las creencias en grandes causas y finales definitivos que en ocasiones parecen requerir mendacidad y sacrificio, y las pequeñas verdades, los hechos que pueden ser descubiertos. La gran verdad podría ser la certidumbre de una revolución en ciernes, como en el caso de algunos

marxistas, o el aparente interés nacional, como en el caso del gobierno francés durante el caso Dreyfus o la administración Bush durante la guerra de Irak. Pero incluso si optamos por las pequeñas verdades, como hicieron Zola en el caso Dreyfus y Tony durante la guerra de Irak, sigue sin estar claro en qué puede consistir la verdad.

Un desafío intelectual del siglo XXI podría ser este: abogar por la verdad como tal, a la vez que se aceptan sus múltiples formas y fundamentos. La defensa que Tony hace de la socialdemocracia al final de este libro es un ejemplo de cómo podría ser esto. Tony nació justo después de la catástrofe causada por el nacionalsocialismo, y vivió durante el paulatino descrédito del marxismo. Su época adulta coincidió con diversos intentos por regenerar el liberalismo, ninguno de los cuales ha encontrado una aceptación universal. En medio de las ruinas de un continente y sus ideas, la socialdemocracia sobrevivió como concepto y se convirtió en un proyecto. Durante la vida de Tony, la socialdemocracia se construyó, y a veces se desmanteló. Su defensa a favor de su recuperación se basa en diversos tipos de argumentos que apelan a distintas intuiciones sobre los diferentes tipos de verdad. El argumento más fuerte, por utilizar una palabra del gusto de Isaiah Berlin, es que la socialdemocracia permite una vida decente.

Algunos de estos diferentes tipos de verdad revolotean en las páginas de este libro, a menudo, emparejados. La verdad del historiador, por ejemplo, no es la misma que la verdad del ensayista. El historiador puede y debe saber más de un momento del pasado de lo que el ensayista posiblemente puede saber sobre lo que está pasando hoy. El ensayista, mucho más que el historiador, está obligado a tener en cuenta los prejuicios de su tiempo, y de este modo exagerar en aras del énfasis. La verdad de la autenticidad es distinta de la verdad de la honestidad. Ser auténtico es vivir como uno desea que vivan los demás; ser honesto es admitir que esto es imposible. Del mismo modo, la verdad de la caridad es diferente a la verdad de la crítica. Para sacar lo mejor de nosotros mismos y de los demás son necesarias las dos, pero ambas no pueden ponerse en práctica al mismo tiempo. No existe forma de reducir ninguna de estas parejas a una verdad subyacente, y no digamos a alguna forma definitiva de verdad. Por tanto, la búsqueda de la verdad implica muchos tipos de búsqueda. Esto es el pluralismo: no un sinónimo de relativismo, sino más bien un antónimo. El pluralismo acepta la realidad moral de diferentes tipos de verdad, pero rechaza la idea de que todas ellas

puedan situarse en una sola escala, medida por un único valor.

Hay una verdad que nos busca a nosotros, más que a la inversa, una verdad que no tiene complemento: que cada uno de nosotros tenemos un final. Las demás verdades orbitan en tomo a esta como estrellas en tomo a un agujero negro, más brillantes, más nuevas, menos pesadas. Esta verdad final me ayudó a dar a este libro su forma definitiva. Este libro no habría sido posible sin un cierto esfuerzo en un momento determinado, por mi parte poco más que una labor de acompañamiento, pero por la de Tony una inmensa campaña física. Pero no es un libro sobre la lucha. Es un libro sobre la vida de la mente, y sobre la vida consciente.

Praga, 5 de julio de 2010

1

El NOMBRE PERMANECE: INTERROGADOR JUDÍO

Hay dos formas de pensar en mi niñez. Desde una perspectiva, la infancia completamente convencional, un tanto solitaria, de un niño londinense de clase media-baja en los años cincuenta. Desde otra, la exótica, distintiva y, por tanto, privilegiada expresión de la historia de mediados del siglo XX de los emigrantes judíos procedentes de Europa Central y del Este.

Mi nombre completo es Tony Robert Judt. Lo de Robert es un toque inglés, elegido por mi madre, Stella, así que empezaré por ella. El padre de mi madre, Solomon Dudakoff, creció en San Petersburgo, la capital del Imperio ruso. Le recuerdo (murió cuando yo tenía ocho años) como un militar ruso enorme, barbudo, un poco como un cruce entre un profesional de lucha libre y un rabino. En realidad era sastre, aunque probablemente aprendiera este oficio en el ejército. La madre de mi madre, Jeannette Greenberg, era una judía rumana de Moldavia, de cuya familia se rumoreaba que había tenido en algún momento relaciones inapropiadas con gitanos. Ciertamente, parecía una adivina gitana de esas que van al fondo de los carromatos: menuda, maliciosa, un poco inquietante. Como había muchas familias con ese apellido procedentes de la misma región de Rumanía, algunas de las cuales debían de venir del mismo pueblo y ser parientes nuestras, mis hijos han mantenido durante mucho tiempo la teoría, plausible pero improbable, de estar emparentados con el gran jugador de béisbol judío Hank Greenberg.

Los padres de mi madre se conocieron en Londres, adonde Jeannette Greenberg y su familia habían llegado tras el pogromo de Chisinau de 1903. Como miles de judíos, huyeron de lo que en aquella época constituyó un

fenómeno de violencia sin precedentes: el asesinato de cuarenta y siete judíos en la cercana Besarabia, provincia del Imperio ruso. Debieron de llegar a Londres antes de 1905. El padre de mi madre, Solomon Dudakoff, había huido de Rusia a Inglaterra, pero por razones distintas. Según la leyenda familiar, salió a defender a su padre del ataque de unos gamberros y acabó matando a uno. Entonces se escondió en el horno de un tío suyo que era panadero a pasar la noche antes de huir del país. Este relato probablemente esté un tanto idealizado, dado que la cronología apunta a que Solomon se marchó de Rusia más o menos en el mismo momento y por las mismas razones que cientos de miles de otros judíos. En cualquier caso, fue directamente a Inglaterra. De modo que los padres de mi madre ya estaban en Inglaterra antes de 1905 y se casaron ese año. Mi madre, Stella Sophie Dudakoff, nació en el sur del East End judío de Londres en 1921, y era la menor de ocho hermanos. Siempre se sintió un poco fuera de lugar en su vecindario *cockney*, de clase trabajadora, cercano a los muelles londinenses; pero yo tenía la impresión de que tampoco se sintió nunca a gusto de verdad ni en su propia familia ni en su comunidad.

Al igual que mi madre, mi padre procedía de una familia judía originaria de Europa del Este. En su caso, sin embargo, la familia realizó dos escalas entre el Imperio ruso y Gran Bretaña: Bélgica e Irlanda. Mi abuela paterna, Ida Avigail, era de Pilviskiai, una aldea lituana al suroeste de Kaunas, ahora perteneciente a Lituania y antes al Imperio ruso. Tras la temprana muerte de su padre, un carretero, trabajó en la panadería de su familia. En algún momento, durante la primera década del siglo, los Avigail decidieron dirigirse hacia el oeste, hacia la industria de diamantes de Amberes, donde tenían contactos. Allí en Bélgica, Ida conoció a mi abuelo paterno. Otros Avigail se establecieron en Bruselas; uno de ellos puso una tienda de telas en Texas.

El padre de mi padre, Enoch Yudt, era de Varsovia. Al igual que mi abuelo materno, Enoch también sirvió en el ejército ruso. Parece ser que desertó por la época de la guerra rusojaponesa de 1904-1905, y emprendió su camino hacia el oeste por etapas, llegando a Bélgica antes de la Primera Guerra Mundial. Él y mi abuela, junto con sus respectivas familias numerosas, se dirigieron entonces a Londres, anticipándose al avance de los ejércitos alemanes sobre Bélgica en agosto de 1914. Ambos pasaron la Primera Guerra Mundial en Londres, donde se casaron y tuvieron dos hijos. En 1919 regresaron a Amberes, donde mi padre, Joseph Isaac Judt, nació en 1920.

Mi primer nombre, Tony, procede del lado Avigail de la familia. Nacido en Amberes, mi padre tenía una estrecha relación con sus primas, las tres hijas de su tío materno: Lily, Bella y Toni —lo más probable, diminutivo de Antonia—. Mi padre se veía mucho con estas niñas, que vivían en Bruselas. La más joven, Toni, era cinco años menor que mi padre, y él la quería mucho, aunque perdieron el contacto regular cuando mi padre se fue de Bélgica en 1932. Una década más tarde, Toni y Bella fueron transportadas a Auschwitz y asesinadas. Lily sobrevivió, internada por los alemanes como una judía nacida en Londres, a diferencia de sus hermanas belgas, uno de los misterios menores de la categorización nazi.

Yo nací en 1948, unos cinco años después de la muerte de Toni. Fue mi padre quien insistió en que me pusieran el nombre de su prima; pero era la Inglaterra de la postguerra, y mi madre quería que yo tuviera un nombre cien por cien inglés, para que pudiera «integrarme». De modo que me pusieron Robert como seguro y garantía, aunque nunca me han conocido por otro que el de Tony. Casi todo el mundo que me conoce da por hecho que mi nombre de pila es Anthony, pero pocos investigan.

El padre de mi padre, Enoch Yudt, fue un marginado económico judío en estado de emigración permanente. No sabía más oficio que el de vender, y tampoco mucho. En la década de 1920 parece ser que se las apañó gracias al mercado negro entre Bélgica, Holanda y Alemania. Pero al parecer las cosas se pusieron un poco feas en tomo a 1930, probablemente debido a las deudas y puede que también por el inminente colapso económico, y entonces se vio obligado a cambiar de vida. Pero ¿dónde? A Enoch le habían asegurado que la recientemente autogobernada Irlanda de Eamon de Valera era un lugar donde los judíos eran bien recibidos y, en cierta medida, le habían informado bien. De Valera era muy partidario de atraer comercio hacia la nueva Irlanda; como típico irlandés católico antisemita, daba por hecho que los judíos eran buenos en eso de comprar y vender y podían ser un activo para su economía. Por lo tanto, los inmigrantes judíos eran bienvenidos en Irlanda sin prácticamente restricciones, siempre que estuvieran dispuestos a trabajar o pudieran encontrar empleo.

Así que Enoch Yudt apareció en Dublín, en un principio dejando a su familia en Amberes. Puso un negocio de corbatas, ropa interior de señora y medias: *schmutters*. Con el tiempo conseguiría irse trayendo a su familia, cuyos dos últimos miembros, mi padre y su hermano mayor Willy, llegaron a

Dublin en 1932. Mi padre tenía cuatro hermanos. La mayor era una niña, Fanny; luego venían los cuatro chicos: Willy (diminutivo de Wolff), mi padre (Joseph Isaac), Max y por último Thomas Chaim (conocido como Chaim en Amberes, Hymie en Dublin y Tommy en Inglaterra). Mi padre fue Isaac Joseph en Bélgica e Irlanda, luego Joseph Isaac en Inglaterra, o finalmente solo Joe.

Su recuerdo de Irlanda es idílico. La familia vivía realquilada en una gran casa al sur de Dublín, y mi padre nunca había visto tanto espacio y tanto verde. Después de la casa de vecinos judía en la que había vivido en Amberes, él y su familia habían aterrizado en lo que debió de parecerles el colmo del lujo, el piso de arriba de una pequeña casa solariega, con vistas a un campo. Sus recuerdos de Irlanda están por tanto coloreados por esta sensación de comodidad y espacio, y casi por completo desprovistos de reminiscencias de prejuicios o penurias. Mi padre llegó a Irlanda sin saber inglés, por supuesto, pero sí los otros tres idiomas aprendidos durante sus doce años de vida en Bélgica: el *yiddish* de casa, el francés de la escuela y el flamenco de la calle. Con el tiempo fue olvidando el flamenco, que para cuando yo nací ya había desaparecido completamente; tampoco maneja ya el *yiddish* como lengua activa, aunque perdura como una presencia pasiva. Curiosamente, retuvo mucho francés, lo que induce a pensar que el idioma que le obligan a uno a estudiar es el que se retiene por más tiempo cuando se carece de cualquier motivo para utilizar la lengua materna.

En 1936, después de que el negocio familiar fracasara en Dublin, el hermano de mi abuelo, que se había establecido en Londres, le invitó a Inglaterra. Y de este modo mi abuelo Yudt trasladó su incompetencia económica al otro lado del mar de Irlanda. Mi padre se fue con él, dejando la escuela a los catorce años para trabajar en lo que saliera. De modo que aunque tanto mi padre como mi madre pasaron el final de su adolescencia en Londres, mi madre era y siguió siendo mucho más inglesa, al haber nacido allí. Ambos dejaron el colegio a los catorce años pero, a diferencia de mi padre, Stella nunca tuvo una formación u oficio definido. Pese a sus recelos, se colocó de aprendiza en una peluquería de señoras, por entonces un negocio respetable y seguro para las chicas con ambiciones. Fue la Segunda Guerra Mundial la que unió a Stella Dudakoff y Joe Judt. Al inicio de la guerra, mi padre quiso enrolarse en el ejército, pero le dijeron que no era apto: tenía marcas de tuberculosis en los pulmones, lo que era suficiente motivo para ser

declarado exento. En todo caso, él no era ciudadano británico. De hecho mi padre era apátrida. Pese a haber nacido en Bélgica, solo era residente belga, pero nunca tuvo la nacionalidad: las leyes de nacionalidad belga exigían por entonces que tus padres fueran ciudadanos del país antes de que tú solicitaras la nacionalidad, y los padres de Joe eran, obviamente, emigrantes del Imperio ruso. De modo que mi padre llegó a Londres con un «pasaporte Nansen», el documento para viajar de los apátridas de la época. En el otoño de 1940, la Luftwaffe empezó a bombardear Londres durante el curso de lo que se dio en llamar la batalla de Gran Bretaña. Los bombardeos —el *blitz*— llevaron a mis padres a Oxford, donde iban a encontrarse. La hermana mayor de mi padre, enamorada de un refugiado checo (probablemente judío, aunque no me consta), había seguido a este joven hasta Oxford. Después de que bombardearan su casa en el norte de Londres, la mayoría del resto de la familia, incluido mi padre, la siguieron allí, donde mi padre vivió dos años en Abingdon Road, trabajando en una carbonería y en una tienda de alimentación, de repartidor, conduciendo una furgoneta pese a no tener carné de conducir; este requisito fue suspendido durante la guerra.

Mi madre también pasó los años de la guerra en Oxford. El área del este de Londres donde creció estuvo durante ese tiempo bajo un ataque permanente, debido a su proximidad a los muelles, y su casa y la peluquería de señoras donde trabajaba desaparecieron durante los bombardeos. Sus padres se trasladaron a Canvey Island, en la costa este, pero ella se fue a Oxford, una ciudad que llegó a amar y que siempre evoca con cálida nostalgia. Mis padres se casaron en 1943 y regresaron a Londres poco tiempo más tarde.

Después de la guerra, mi madre volvió a establecerse en Londres como peluquera; juntos, mis padres montaron una pequeña peluquería que fue el limitado aunque suficiente sustento de la familia. Los primeros años posteriores a la guerra fueron duros, tal y como mis padres los recuerdan. Mi padre pensó incluso en emigrar a Nueva Zelanda en 1947, pero tuvo que desechar el plan dado que no tenía pasaporte británico y su condición de apátrida no le permitía ser aceptado fácilmente en los Dominios Británicos (finalmente consiguió el pasaporte en 1948).

Yo nací en un hospital del Ejército de Salvación en Bethnal Green, al este de Londres. Lo primero que recuerdo es ir caminando por lo que debía de ser Tottenham High Road. En mi recuerdo, entrábamos en un pequeño

establecimiento de peluquería, donde había una escalera que subía al piso donde vivíamos, que estaba encima. Una vez le describí esta escena a mi madre, y me dijo que sí, que así era exactamente. Yo tendría un año y medio o dos entonces. Tengo otros recuerdos de la vida en el norte de Londres, entre ellos el de mirar pasar los camiones y los autobuses desde la ventana del dormitorio de mis padres. También tengo otros recuerdos muy tempranos de haber visto y conocido a unos hombres jóvenes, supervivientes del campo de concentración, a través de mi abuelo, Enoch Yudt. Por entonces yo debía de tener unos cuatro o cinco años.

Por lo que yo recuerdo, siempre he tenido conocimiento de lo que todavía no había dado en llamarse el Holocausto. Pero en mi mente era algo confuso, por la engañosa representación que de él se tenía en Inglaterra, ejemplificada por mi muy inglesa madre. Ella solía ponerse de pie para escuchar a la reina cuando esta pronunciaba su discurso de Navidad en la radio, y más tarde en la televisión, mi padre, en cambio, permanecía siempre firmemente sentado, tanto por razones políticas como porque él no se sentía especialmente inglés: todos sus gustos eran continentales, desde los coches hasta el café. En todo caso, mi madre, cuando pensaba en los nazis, siempre se refería a Belsen, cuyas imágenes había visto por primera vez en los noticieros de British Movietone en el momento de la liberación de los campos por las fuerzas británicas.

Así pues, en aquella época era típicamente inglesa en su desconocimiento de Auschwitz, Treblinka, Chelmno, Sobibór y Belzec, campos en los que los judíos fueron asesinados en números ingentes, a diferencia de Bergen-Belsen, que no fue un campo mayoritariamente judío. Por tanto, la imagen que yo tenía del Holocausto era una mezcla de mi conocimiento de aquellos jóvenes supervivientes de los campos del este con imágenes visuales de los esqueletos de Belsen. De pequeño, no sabía mucho más que eso. Solo mucho más tarde me enteré de quién era Toni y por qué me habían puesto su nombre, aunque lo cierto es que no soy capaz de recordar en qué momento preciso. Mi padre insiste en que me lo contó cuando yo era joven, pero yo no recuerdo que lo hiciera. El hablaba a menudo de Lily (que vivía en Londres y a quien veíamos de vez en cuando), pero rara vez, caso de que lo hiciera alguna, de sus otras dos hermanas, Bella y Toni. Era como si el Holocausto lo penetrara todo, como una niebla poco densa, pero ubicua.

Los estereotipos, por supuesto, perduraban, no solo sobre los gentiles sino

sobre los judíos. Existía un claro orden jerárquico entre nosotros, los *Ostjuden*, los judíos del este de Europa (que eran por supuesto despreciados por los cultos y germanohablantes judíos del centro de Europa). En general, los judíos lituanos y rusos se veían superiores, en cultura y posición social; los judíos polacos (particularmente los de Galitzia) y los rumanos eran criaturas menores, por decirlo elegantemente. Esta gradación era aplicable tanto al antagonismo marital de mis padres como a sus numerosas familias. En momentos de ira, mi madre le recordaba a mi padre que él no era más que un judío polaco. Él le replicaba entonces que ella era rumana.

Ni mi padre ni mi madre estaban interesados en criar a un judío, aun cuando nunca se barajó una completa asimilación; al fin y al cabo, yo tenía un padre extranjero, por más que su inglés hablado fuera más o menos perfecto y no se le pudiera detectar ningún acento identificable. Yo siempre supe que éramos diferentes. Por un lado, no éramos como los demás judíos porque teníamos amigos no judíos y nuestra vida estaba claramente anglicanizada. Sin embargo, no podríamos ser nunca como nuestros amigos no judíos, sencillamente porque nosotros éramos judíos.

A mí me parecía que mi madre en concreto no tenía ningún amigo en absoluto, salvo una señora judía alemana, Esther Sternheim, cuya tristeza yo notaba hasta siendo un niño. Sus padres habían sido fusilados por los alemanes. Su hermano mayor había muerto en combate como soldado británico. Su hermana había escapado a Palestina pero más adelante se había suicidado. La propia Esther había escapado de Alemania en tren con su hermano pequeño. Los dos habían sobrevivido, pero él sufría algún tipo de trastorno mental. En la Inglaterra de la postguerra, estas tragedias familiares eran moneda común y en cierto modo a nadie chocaban; sin embargo, de ellas se hablaba y se las trataba como al margen de la catástrofe global que las había producido. Pero crecer conociendo a personas como estas era como irse imbuyendo de un cierto tipo de experiencia.

Incluso siendo niño, siempre sentí que éramos tan diferentes que tenía poco sentido tratar de comprender cómo y por qué. Esto era así incluso en una familia tan poco conscientemente judía como la nuestra. Mi *bar-mitzvah*[1] se celebró porque hubiera sido inconcebible —y muy duro— tratar con los abuelos de no haber sido así. Pero, fuera de eso, nuestra familia no tenía nada de judía. En 1952, mis padres habían escapado del agobiante gueto *ersatz mitteleuropeisch* del barrio judío del norte de Londres y se habían trasladado

al sur, a Putney, al otro lado del río. Visto en retrospectiva, pienso que se trató de un acto deliberado de autorrechazo étnico: en Putney no había casi judíos, y los que había seguramente habrían compartido el punto de vista de mis padres, claramente dispuestos a dejar atrás su judaísmo.

De forma que yo no fui educado como un judío, aunque, por supuesto, lo era. Todos los viernes por la noche montábamos en el coche y atravesábamos Londres para ir a la casa de mi abuelo, Enoch Yudt. Enoch había elegido, como era característico en él, vivir al borde justo de Stamford Hill, en el interior del norte de Londres. Stamford Hill era donde vivían los judíos practicantes —los «*cowboys*», como les llamaba mi padre por sus sombreros y caftanes negros—. De este modo, mi abuelo mantenía la distancia con el mundo ortodoxo de su niñez a la vez que se mantenía lo bastante cerca para practicar su religión cuando sentía que lo necesitaba. Como llegábamos en coche, la víspera del Sabbath, teníamos que aparcar a la vuelta de la esquina para no ofender a mis abuelos (que sabían perfectamente que habíamos venido conduciendo pero no querían compartir esta información con sus vecinos).

Hasta el propio coche en el que íbamos sugería una cierta ambigüedad entre lo judío y lo no judío por parte de mi padre. Él era un gran admirador de la empresa automovilística Citroën, aunque no creo que me mencionara nunca que esta había sido fundada por una familia judía. Mi padre jamás habría conducido un Renault, probablemente porque Louis Renault fue un notorio colaborador durante la guerra, cuya firma había sido nacionalizada en el momento de la liberación como castigo por sus simpatías hacia el gobierno de Vichy. Los Peugeot, por otra parte, estaban bien vistos en las discusiones familiares. Al fin y al cabo su origen era protestante, y de este modo no estaban muy implicados en la Francia católica antisemita de Vichy. Nadie hablaba nunca de las razones de todo esto, aunque para mí estaba de todas formas bastante claro.

Bien mediada la década de 1950, los otros invitados de las cenas familiares de mi abuelo eran a menudo los supervivientes de Auschwitz a quienes mi abuelo llamaba «los chicos». Con algunos de ellos había trabado conocimiento al oírles hablar polaco o *yiddish* en un cine del West End de Londres, en 1946. Estos chicos, para entonces hombres jóvenes, entraron en el Primrose Jewish Youth Club, del que mi padre y sus hermanos eran miembros activos. En un momento dado, mi padre, dos de sus hermanos y dos

de los «chicos» se contaron entre los jugadores titulares de su equipo de fútbol. En las fotos del equipo, pueden apreciarse los tatuajes en los brazos de estos jóvenes.

Mi abuela lituanojudía preparaba la cena judía completa, con una comida suave, dulce, salada, muy sabrosa, en cantidades aparentemente inacabables (en marcado contraste con la básicamente descolorida cocina anglojudía de mi madre, no muy experta en las artes culinarias). De este modo, yo recibía un cálido baño de *yiddishkayt*, porque, por supuesto, aquellos viernes por la noche se hablaba *yiddish*, al menos entre los de la generación mayor. Era un entorno absolutamente judío, y, por tanto, muy europeo del Este. Cuarenta años más tarde yo habría de experimentar una sensación similar de regreso al hogar cuando comencé a visitar y hacer amigos en el centro-este de Europa: allí encontré gente que bebía té en vaso, mojando en él pequeños trozos de bizcocho, mientras hablaban enfáticamente interrumpiéndose unos a otros entre humo de cigarrillos y vapores de brandy. ¿Mi *madeleine* particular? Pastel de manzana con té dulce de limón.

Mi familia experimentó su propio y breve simulacro de prosperidad de la postguerra aproximadamente entre 1957 y 1964. Las peluquerías de señoras eran por entonces un negocio próspero; era la época de los peinados voluminosos. Mis padres habían adquirido un salón de peluquería más grande y sacaban bastante dinero. Durante aquellos años pudieron permitirse incluso contratar una serie de chicas como *au pair*, para que cuidaran de mi hermana Deborah (nacida en 1956) y de mí. La mayoría de las *au pairs* de Inglaterra procedían de Suiza, Francia o Escandinavia. Pero por un curioso accidente nosotros tuvimos una de Alemania, aunque su estancia con nosotros fue breve: mi padre la despidió tras encontrar en su habitación una fotografía bastante llamativa en la que aparecía su padre vestido con el uniforme de la Wehrmacht. La última *au pair* que recibimos en nuestra casa tenía solo dieciséis años, y yo la recuerdo principalmente por la muy atractiva anatomía que solía revelar mientras se ponía a hacer el pino enfrente de mí. Esta tampoco duró mucho.

Así pues, mi familia podía entonces permitirse algunos caprichos, como el de viajar al extranjero. Mi padre siempre estaba buscando la forma de regresar al continente —desde los primeros años de la postguerra estaría yendo y viniendo en pequeñas escapadas de vacaciones—. Mi madre, tan típicamente inglesa en esto como en muchas otras cosas, se hubiera conformado sin duda

con ir a Brighton. En todo caso, en el verano de 1960 nos encontramos en Alemania gracias a la invitación de una exniñera danesa. Agnes Fynbo, de la pequeña localidad de Skjern, nos había invitado a pasar un par de semanas con su familia en Jutlandia. Por qué no cogimos directamente el barco de Harwich a Esbjerg es algo que no sé. Pero mi padre es una persona de costumbres, y para ir a Europa nosotros siempre habíamos cogido el ferry Dover-Calais: así que hicimos esta ruta, atravesando en coche Bélgica y luego Holanda, donde recuerdo que visitamos a unos parientes de mi padre que vivían en Amsterdam.

Resulta sorprendente que estos parientes holandeses hubieran sobrevivido a la guerra. Mi abuelo Enoch Yudt tenía una hermana mayor llamada Brukha que se había casado en Polonia y tenido dos hijos allí. Dejó a su primer marido en Polonia y se fue a Bélgica, donde se casó con un segundo marido, Sasha Marber (un pariente del dramaturgo Patrick Marber). Brukha se había llevado a sus dos hijos con ella; su segundo marido ya tenía dos hijos propios, y luego tuvieron otros dos juntos. Este tipo de cosas era mucho más común de lo que a veces suponemos en el viejo mundo judío. Brukha fue asesinada en Auschwitz, junto con gran parte de su familia.

Pero Paulina, una de las hijas de Brukha de su primer matrimonio, sobrevivió. En 1928 Paulina se había casado con un judío belga; mi padre, primo hermano suyo, recuerda bien la boda: viajó a Bruselas para tomar parte en las celebraciones. El marido de Paulina no podía encontrar trabajo allí, y se llevó a su joven familia a Indonesia, donde consiguió empleo como gerente de una plantación de caucho holandesa. De forma que Paulina se encontró de repente en Indonesia, que por entonces era colonia holandesa. El matrimonio tuvo tres hijas: Sima, Vellah y Ariette. Durante la guerra, Paulina y sus hijas fueron internadas en un campo en Indonesia por los japoneses: no por ser judías, claro está, sino como súbditas de un país enemigo. Según la leyenda familiar, al parecer cierta, su marido fue decapitado por los ocupantes japoneses tras intentar defender los derechos de sus empleados indígenas. Pero Paulina y sus hijas sobrevivieron a la guerra; regresaron a Holanda en 1945. Cuando los Países Bajos reconocieron la independencia de Indonesia en 1949, a las cuatro mujeres se les ofreció elegir entre la nacionalidad indonesia y la holandesa y así es como se hicieron holandesas. De ahí que las encontráramos en Amsterdam.

Desde los Países Bajos, se tiene que cruzar Alemania para llegar a

Dinamarca. Mi padre había repostado toda la gasolina que había podido en Holanda para no tener que parar en Alemania, y de hecho pudimos hacer dos tercios del camino seguidos. Pero todos estábamos cansados, era la época anterior a las autopistas, y nos vimos obligados a pasar la noche en Alemania. Si lo hubiera querido, mi padre podría haberse entendido en alemán a través del *yiddish*, pero sencillamente no era capaz de comunicarse con los alemanes. En cualquier caso, nos alojamos en un hotel, donde la comunicación era inevitable. Yo tenía doce años, y me obligaron a que fuera yo el que hablara. Yo hablaba un francés pasable —gracias a las clases del colegio y las visitas a los miembros francófonos de mi familia—, pero todavía no había empezado con el alemán. Así que, básicamente, tuve que inventarme el alemán, previa instrucción de mi padre en los equivalentes *yiddish*. De este modo, este niño cuyo nombre le había sido puesto en recuerdo de una niña gaseada en Auschwitz solo diecisiete años antes, tuvo que bajar a la recepción de aquel provinciano hotel alemán y anunciar: *Mein Vater will eine Dusche*, mi padre quiere darse una ducha.

El mundo de mi juventud era por tanto el mundo que nos había dejado Hitler. Sin duda, la historia intelectual del siglo XX (y la historia de los intelectuales del siglo XX) tiene una forma propia: la forma que los intelectuales de izquierdas o de derechas le darían si tuvieran que contarlo mediante una narración convencional o como parte de un marco ideológico mundial. Pero a estas alturas ya debería haber quedado claro que existe otra historia, otra narración que interviene y se inmiscuye insistentemente en cualquier relato sobre el pensamiento y los pensadores del siglo XX: la catástrofe de los judíos europeos. Un asombroso número de los *dramatis personae* de la historia intelectual de nuestro tiempo está siempre presente en esa historia, especialmente de 1930 en adelante.

En cierto sentido, esa es también mi historia. Yo crecí y leí y me convertí en historiador y, me gustaría creerlo, en intelectual. Ni mi vida intelectual ni mi trabajo histórico han girado nunca en torno a la cuestión judía. Pero esta se inmiscuye, inevitablemente, y cada vez con más fuerza. Uno de los objetivos de este libro es dejar que estos temas se encuentren unos con otros, permitir que la historia intelectual del siglo XX se encuentre con la historia de los judíos. Esto constituye un esfuerzo tanto personal como intelectual: después de todo, muchos de los que hemos mantenido ambos temas apartados somos nosotros, los judíos.

Uno de los puntos de partida para poder captar las complejidades de los judíos y la historia intelectual de nuestro tiempo es Viena, un lugar que tú y yo tenemos en común. Una imagen de la ciudad que hemos heredado de Stefan Zweig: una Centroeuropa tolerante, cosmopolita y vigorosa, una república de las letras con una capital imperial. Pero la tragedia de los judíos menoscaba esa historia. Las memorias de Zweig, El mundo de ayer, es una descripción retrospectiva del siglo XX, en la que se unen los horrores de la Segunda Guerra Mundial con la nostalgia por el mundo anterior a la Primera.

Para Zweig y sus contemporáneos judíos, ese mundo habsburgo anterior a la Primera Guerra Mundial estaba limitado a los oasis urbanos del Imperio: Viena, Budapest, Cracovia, Czernowitz. Los intelectuales de su generación eran tan desconocedores de la Hungría rural, Croacia o Galitzia (si eran judíos) como estos otros mundos lo eran de ellos. Más hacia el oeste, la monarquía habsburga se extendía a Salzburgo, Innsbruck, la Baja y Alta Austria y las montañas del sur del Tirol, donde los judíos de Viena, o la vida vienesa en general, eran un misterio o un objeto de odio, si no ambas cosas.

De modo que hay que ser cauto cuando se lee a Zweig y a otros como guía al mundo perdido de Europa Central. En 1985 visité una exposición en el Museo Histórico de la ciudad de Viena, *Traum und Wirklichkeit: Wien 1880-1930*. En una sala, los encargados del museo habían pegado unas páginas ampliadas de un periódico vienés de derechas. El artículo, en alemán, por supuesto, trataba de los horrores del cosmopolitismo: los judíos, los húngaros, los checos, los eslovacos y demás que estaban contaminando Viena y generando delincuencia. Los encargados del museo habían subrayado este texto en diferentes colores según las palabras y sus raíces, para mostrar lo poco que estaba escrito en alemán literario: gran parte de esta diatriba típicamente nacionalista estaba, aunque el autor no lo supiera, escrita con palabras de origen *yiddish*, húngaro o eslavo.

La monarquía habsburga, el viejo Imperio austríaco, tenía por tanto una doble identidad. Más que en ningún otro lugar de Europa de esa época, era aquí donde uno tenía más probabilidad de encontrarse con prejuicios abiertos sobre el principio freudiano del narcisismo de las pequeñas diferencias. Al mismo tiempo, personas, idiomas y culturas estaban profudamente entrelazados e indisolublemente mezclados en la identidad de este lugar.

Habsburgia era donde un Stefan Zweig o un Joseph Roth podían sentirse más completamente en casa, lo que no impidió que fueran los primeros en ser expulsados.

> *Llevemos esta ironía un poco más lejos. Fueron precisamente los Roth y los Zweig, así como otros judíos centroeuropeos asimilados que escribían en alemán —¿en qué si no?—, los que desempeñarían un papel tan destacado en crear el elevado alemán literario que caracteriza la literatura de la época. Me pregunto si esto está suficientemente enfatizado en el relato clásico de Cari Schorske, La Viena de fin de siglo. Schorske parece minimizar las cualidades y los orígenes característicamente judíos de los protagonistas austríacos de esta historia, enraizados con veneración en la cultura alemana que iba a rechazarlos y abandonarlos una generación más tarde.*

Sí. Los judíos de Europa del Este de mi mismo origen no estaban enraizados en la alta cultura local a la que se habían asimilado y cuyos valores reconocían: apenas podían identificarse con el idioma de los hostiles polacos, ucranianos y rumanos que les rodeaban y con quienes existía básicamente una relación basada exclusivamente en el antagonismo, la ignorancia y el temor mutuo. En cuanto a su herencia judía de religión y *yiddishkayt*, llegado el siglo XX un creciente número de jóvenes *Ostjuden* estaban dispuestos a rechazarla también. Así pues, la mera idea de una historia de los judíos europeos unificada es en sí misma, como mínimo, problemática: estábamos divididos y escindidos por regiones, clases, idiomas, cultura y oportunidades (o ausencia de ellas). Incluso en la propia Viena, cuando los judíos de las provincias del Imperio llegaron en avalancha a la capital, la cultura de los judíos germanohablantes también se enfrentó a su disolución y fragmentación. Pero, bien entrada ya la década de 1920, los judíos que habían nacido en Viena o Budapest, incluso aunque sus familias del este fueran de extracción rural, fueron educados para considerarse «alemanes». Y, por tanto, tenían una germanidad que perder.

La familia de mi primera mujer, por parte de su madre, eran unos prósperos profesionales judíos de Breslau: unos tipos representativos de la largamente establecida burguesía judía alemana. Aunque habían escapado de la Alemania nazi y se habían asentado cómodamente en Inglaterra, seguían siendo profundamente alemanes en todo lo que hacían: desde la decoración de su casa a la comida que tomaban, la conversación, las referencias culturales

con las que se identificaban unos a otros y a los recién llegados. Cada vez que una de las tías quería ubicarme, me preguntaba educadamente si yo había leído a tal o cual clásico alemán. Su sentido de pérdida era palpable y omnipresente: el mundo alemán que les había abandonado era el único que conocían y el único que merecía la pena tener, por lo que su ausencia constituía un dolor mucho mayor que todo lo que los nazis habían perpetrado.

Mi padre, procedente de un entorno judío del *este* de Europa muy diferente, no dejaba de sorprenderse de que mis suegros volvieran año sí, año no, a Alemania a pasar sus vacaciones. Solía volverse hacia mi madre con expresión de total perplejidad y preguntar, calladamente: pero ¿cómo pueden? A decir verdad, mi primera suegra siguió muy encariñada con Alemania, tanto con la Silesia de su infancia como con la próspera y confortable nueva República de Bonn, con la que cada vez estaba más familiarizada. Tanto ella como su hermana continuaron estando convencidas de que la aberración había sido Hitler. Para ellas, *Deutschtum* seguía constituyendo una realidad viva.

La civilización alemana era un ideal judío de valores universales; la revolución internacional —su polo opuesto— era otro. En ciertos aspectos, la tragedia de nuestro siglo reside en el descrédito en el que estos dos ideales universales cayeron llegada la década de 1930, con las consecuencias y los horrores de la marea que se desencadenaría en décadas venideras. Sin embargo, el lugar del antisemitismo en esta historia no siempre es tan claro como a la gente le gusta pensar. Cuando Karl Lueger fue en 1897 elegido por primera vez alcalde de Viena, formando parte de una plataforma abiertamente antisemita, los culturalmente confiados judíos de Viena de ninguna, manera le concedieron la autoridad para definir la identidad nacional o cultural. Se sentían como mínimo tan seguros en su propia identidad que probablemente, si les hubieran preguntado, habrían preferido que él eligiera (como afirmaba hacer) quién era judío y quién no, más que quién podía o no podía ser alemán. Para ellos Lueger, como Hitler una generación más tarde, era una aberración pasajera.

> *En la monarquía habsburga, el antisemitismo era una nueva forma de política que judíos y liberates encontraban de mal gusto pero a la que pensaban podían acomodarse. Fue en aquellos años, entre el final del siglo XIX y el principio del XX, cuando los socialistas austríacos hablaban del antisemitismo como un «socialismo de los tontos», de trabajadores que todavía no eran capaces de reconocer su*

propio interés de clase y por tanto culpaban a los judíos —como los propietarios de fábricas o magnates de grandes almacenes—, más que al capitalismo, de su explotación. Después de todo, si el problema era solo el de ser tontos, podría corregirse mediante la educación: cuando los trabajadores fueran conscientes de sí mismos y estuvieran bien informados, no culparían a los judíos. El liberalismo imperial de la zona urbana de Centroeuropa había permitido a los judíos emigrar a las grandes ciudades y elevar su estatus: ¿por qué iban los judíos (o los socialistas) a abandonarlo o a perder la fe en su promesa?

Tomemos el caso de Nicholas Kaldor, el destacado economista húngaro. El había crecido en la Hungría de entreguerras y por encima de todo se veía a sí mismo como un miembro educado de la clase media alta de su Budapest natal: su mundo era el de los judíos húngaros cultos, germanohablantes y de educación alemana. Cuando le conocí, a principios de la década de 1970, estaba siendo visitado por una generación más joven de economistas e intelectuales húngaros que él trataba, en el mejor de los casos, con una comprensiva distancia: provincianos recién ascendidos, desprovistos de la cultura y el idioma de sus padres y reducidos a la vida de un pequeño puesto de avanzada comunista. En cambio, en mi infancia judía inglesa, los judíos eran siempre y a todas luces advenedizos o parias, por utilizar las categorías de Arendt. Estaba claro que Nicki Kaldor nunca había adquirido ninguna de estas identidades en su juventud en Budapest.

Budapest fue un ejemplo todavía más claro de asimilación voluntaria que Viena. Los húngaros, tras haber conseguido algo muy parecido a una soberanía de Estado con la monarquía habsburga en 1867, se propusieron construir su capital como una especie de ciudad moderna, importando modelos arquitectónicos y de planificación de todas partes, para crear un distinguido mundo urbano de plazas, cafés, escuelas, estaciones y bulevares. En esta nueva ciudad llegaron a lograr, en un grado sorprendente y sin una intención muy deliberada, la integración de muchos judíos urbanos en la sociedad húngara.

Esa integración, si bien inevitablemente imperfecta, no habría estado al alcance ni siquiera de los judíos polacos o rumanos más asimilados. En el espacio asignado a la Zona de Residencia del Imperio ruso, y las regiones situadas al oeste de ella, los judíos estaban obligados a luchar contra el

supuesto imperante de que por muy admirables o asimilables que fueran las cualidades de un individuo determinado, la comunidad en sí misma era por definición, y por una larga tradición, ajena al espacio nacional. Incluso en Viena, los judíos se veían limitados en la práctica a integrarse en el espacio *cultural* alemán que el Imperio había abierto, especialmente tras las reformas constitucionales de 1867; a partir de 1918, una vez que la Austria alemana fue redefinida como nación, el lugar de los judíos dentro de ella se volvió mucho más problemático.

Por expresarlo esquemáticamente: las divisiones lingüísticas y la inseguridad institucional en la mitad oriental de Europa hicieron la región especialmente inhóspita para las múltiples personas que venían de fuera, como los judíos. Dado que ucranianos, eslovacos, bielorrusos y algunos otros se enfrentaban a sus propios retos a la hora de definir y garantizar un espacio nacional diferenciado del de sus vecinos, la presencia de judíos solo podía crear complicaciones y enemistades, sirviendo de blanco a las expresiones de inseguridad nacional. Incluso en la monarquía habsburga, de lo que los judíos habían formado parte en realidad era de una civilización urbana inserta en un imperio rural; una vez este quedó roto tras la Primera Guerra Mundial y fue redefinido en unos espacios nacionales cuyos pueblos y ciudades eran como islas dentro de un mar de vida agraria, los judíos perdieron su sitio.

En etapas tempranas, yo creo que llegué a percibir en el contexto de mi propia familia algo que no descubriría hasta más tarde, leyendo a Joseph Roth: mis padres y abuelos, por más que tuvieran sus orígenes allí, no sabían nada de Polonia y Lituania, Galitzia o Rumanía. Lo que conocían era el *imperio*: al final, lo que más importaba a la mayoría de los judíos eran las decisiones que se tomaban en el centro y las protecciones que se les ofrecían desde arriba. Los judíos por lo general vivían en la periferia, pero por lazos de interés e identificación estaban unidos solo al imperio central. La gente como mi abuela paterna, que había crecido en su *shtetl* de Pilviskiai, en el suroeste de Lituania, no sabía nada del mundo que les rodeaba. Al igual que ella, conocían el *shtetl*, la capital regional imperial, Vilna, una ciudad mayoritariamente judía, y más allá quedaba el mundo (que no significaba nada para ellos). Todo lo demás —la región, la población de los alrededores, las prácticas cristianas locales, etcétera— apenas era algo más que un espacio vacío en el que sus vidas estaban destinadas a desarrollarse. Hoy en día se observa con frecuencia —y, además, es verdad— que sus vecinos cristianos

(ucranianos, bielorrusos, polacos, eslovacos, etcétera) estaban pésimamente informados sobre las comunidades judías que vivían entre ellos. Se preocupaban poco por ellas y albergaban viejos prejuicios en su contra. Pero lo mismo podría en gran medida decirse de los judíos en cuanto a sus sentimientos hacia «los *goyim*». La relación, sin duda, era profundamente desigual. Pero en este sentido al menos existía una cierta simetría.

De hecho, precisamente esa interdependencia de ignorancia mutua sería la responsable de la facilidad con la que pudo llevarse a cabo la limpieza étnica y cosas peores en el centro y el este de Europa a lo largo del siglo XX. Esto se evidencia con gran claridad cuando uno lee testimonios de supervivientes de, por ejemplo, Ucrania o Bielorrusia: cuando los judíos recuerdan qué era lo que les delataba como tales —aparte de indicadores físicos incontrovertibles como la circuncisión— suelen enumerar un listado de cosas que (nosotros) sencillamente no conocíamos a consecuencia de vivir en un espacio social herméticamente separado. Los judíos no sabían el Padrenuestro; también era raro en esta parte del mundo que un judío supiera ensillar un caballo o empujar un arado. Los judíos que sobrevivieron pertenecían por lo general a esa minoría dentro de su comunidad que, por alguna fortuita razón, sabían hacer esas cosas.

Esto sirve de testimonio de algo que podemos apreciar, por ejemplo, en la atormentada trayectoria de Franz Kafka de un lado al otro de las fronteras del exclusivismo étnico: los «horrores» del enclaustramiento judío y las «glorias» de la cultura judía. Ser judío significaba a la vez pertenecer a una parte del mundo constreñida, limitada, poco educada y con frecuencia pobre y, no obstante, comparada con los niveles de la población de alrededor, este claustrofóbico mundo judío era al mismo tiempo culto y literario, y aunque su cultura estuviera muy encerrada en sí misma, al fin y al cabo era una cultura; por otra parte, estaba ligada a la de una civilización extensa en el tiempo y en el espacio. De esta paradoja nacieron la tan comentada arrogancia judía —somos el pueblo elegido— y el profundo sentimiento de vulnerabilidad que caracterizaba a una microsociedad eternamente insegura. Resulta bastante comprensible, por tanto, que muchos jóvenes judíos de finales del siglo XIX y principios del XX pusieran el máximo empeño en volver la espalda a ambas dimensiones de esta cultura.

En Viena o en Budapest, e incluso en Praga (por no mencionar

otras ciudades situadas más al oeste), la integración profesional, la movilidad económica y social ascendente y la asimilación lingüística estaban abiertas a los jóvenes judíos con ambiciones. Pero existía un techo de cristal: la política. Los judíos podían abrirse paso hacia el interior del mundo cristiano: conocer sus calles, compartir su topografía, comprender su rica cultura y hacerla propia. En los tiempos del Imperio, esto bastaba. La «política», lo referente al gobierno y la autoridad, estaba fuera del alcance de la mayoría de los judíos; no era tanto una actividad como un escudo contra la sociedad. Pero en los espacios postimperiales de las Naciones-Estado, la política funcionaba de una forma muy diferente, convirtiendo al Estado en una amenaza más que en un patrono.

Sí. Por extraño que pueda parecer hoy en día, la democracia fue una catástrofe para los judíos, que prosperaban en las autocracias liberales: especialmente en la ventana que se abrió entre el Imperio austrohúngaro del siglo XVIII bajo el mandato del emperador José II y su curiosa apoteosis en el largo reinado del emperador Francisco José II, de 1848 a 1916, una era de progresivo constreñimiento político pero de liberación cultural y económica. La sociedad de masas planteaba desafíos nuevos y peligrosos: no solo los judíos pasaron a convertirse en un objetivo político que se podía rentabilizar, sino que empezaron a perder la cada vez más inútil protección de la figura real o imperial. Para sobrevivir a esta turbulenta transición, los judíos europeos tenían que o bien desaparecer completamente o cambiar las reglas del juego político.

De aquí la emergente propensión judía, durante las primeras décadas del siglo XX, hacia formas no democráticas de cambio radical que venían acompañadas de una insistencia en la irrelevancia de la religión, el idioma o la etnia, y ligadas en su lugar a una primacía de las categorías sociales; de aquí también la tan comentada presencia de judíos en la primera generación de los regímenes autoritarios surgidos de las sacudidas revolucionarias de la época. Si miramos de 1918 en adelante, o retrospectivamente desde el momento actual, esto me parece perfectamente comprensible: fuera de un activo compromiso con el sionismo o de la marcha a otros continentes, la única esperanza para los judíos de Europa residía en su perpetuación del statu quo imperial o bien en una oposición radical, transformadora, frente a las Naciones-Estado que lo sucedieron.

La excepción obvia, al menos en las décadas del periodo de entreguerras, fue la verdaderamente demócrata y relativamente tolerante Checoslovaquia de Tomás Masaryk. Este, al menos en comparación con las vecinas Rumanía, Hungría o Polonia, era un Estado multinacional en el que todas las minorías eran al menos toleradas: ciertamente, no existía una comunidad mayoritaria «checoslovaca», incluso los propios checos constituían solo una mayoría relativa, de manera que alemanes, eslovacos, húngaros, rutenos y judíos pudieron todos encontrar su sitio, pese a que los alemanes fueran especialmente susceptibles a sentimientos irredentistas importados de sus vecinos.

Sorprende tu interpretación de que Kafka migrara incómodo de una a otra de sus diversas identidades —judía, checa, alemana—. Parece también razonable interpretar esta cuestión como el puro terror al que uno se enfrenta cuando el Estado, hasta el momento un distante protector, se aproxima peligrosamente y acaba convirtiéndose en una fuente de opresión, siempre observando, evaluando, juzgando.

Desde luego, y por eso es absolutamente comprensible que sus lectores sacaran esa conclusión por encima de cualquier otra de sus obras más conocidas. Pero a menudo me ha parecido que la cuestión de la autoridad en Kafka está profusamente jalonada de una mezcla entre lo personal y lo político: aunque pueden decirse muchas cosas si le interpretamos bajo la perspectiva de su tormentosa comunicación con su padre, no está de más situarle en el contexto más amplio de la historia de Checoslovaquia, los judíos y Europa Central. La autoridad y el poder, en ese lugar y momento precisos, eran a la vez opresivos y ambivalentes. La ambigüedad en, por ejemplo, *El proceso* y *El castillo*, respecto a los sentimientos del protagonista hacia las «autoridades», evoca e ilustra una ambigüedad que también puede encontrarse en la historia judía y desde luego en la respuesta de muchos habitantes de la región a las sucesivas dictaduras y ocupaciones.

Cuando pensamos en las décadas de 1890y 1900, hay muchas cosas que dependen de si uno entiende al padre como símbolo de autoridad o ala autoridad como símbolo del padre.

Me gustaría extenderme un poco sobre las categorías de las que hemos estado hablando. El otro modelo al que has aludido es Polonia, donde se produce una asimilación pero ni mucho menos del alcance

de la de Hungría y, par tanto, donde muchos, si bien no la mayoría, de los judíos llegan a sentir que son parte de la nación. Y por tanto se produce el sorprendente fenómeno de los judíos de Lódz o de Varsovia, que, a partir de los últimos años del viejo Imperio ruso, eligieron de un modo bastante consciente asimilarse a la civilización y la cultura polacas, considerándose sin problemas a sí mismos polacos a la vez que judíos. Dicho esto, la lengua y la cultura polacas adolecían de una característica fatídica (que resultaría fatídica no solo para los judíos): eran y son lo bastante sustanciales y atractivas para provincializar a aquellos que tomaron parte en ellas, alejándoles de filiaciones más cosmopolitas; pero no eran lo suficientemente amplias ni seguras de sí mismas para absorber y cobijar a las minorías.

Yo nunca he detectado en los judíos alemanes, húngaros o austríacos la misma y compleja mezcla de familiaridad, atracción y *ressentiment* que se percibe en los judíos cultos de procedencia polaca.

Una vez vi al destacado historiador medieval, activista de Solidaridad y ministro de Asuntos Exteriores Bronislaw Geremek en una entrevista que dio a la televisión francesa. El bien intencionado entrevistador no paraba de preguntarle: ¿qué es lo que usted ha leído que le hace encontrar ese placer y asidero personal en los tiempos difíciles? Geremek enumeraba entonces una serie de impronunciables nombres (polacos) de los que el entrevistador claramente no había oído hablar en su vida; el público, igualmente desconcertado, reacciona con un discreto silencio. Resultaba obvio que el entrevistador francés, que esperaba la mención de algún intelectual centroeuropeo, tal vez Jürgen Habermas, o Gershom Scholem, no sabía qué decir. Polonia es lo suficientemente grande para que los judíos cultos que viven en ella tengan una formación muy elevada y sin embargo al, por otro lado bien informado observador, le parezcan absolutamente oscurantistas cuando hablan de su propia cultura. No creo que esto se dé en ninguna otra comunidad judía europea.

A mí siempre me ha parecido que los polacos judíos, judíos polacos, judíos que son polacos, tienen un problema de dimensionamiento que es el mismo que tienen los polacos en general: el de que el suyo es un país de tamaño medio, y por tanto se sienten orgullosos de que su existencia resulte incómoda y al mismo tiempo

incómodos por resultar inexistentes para otros.

Polacos y judíos tienen mucho más en común además de eso. Existe una cierta tendencia polaco-judía —una tendencia polaca y judía a creer que si no exageras tu importancia corres el riesgo de que te marginen—. En *Europa*, de Norman Davies, el mapa introductorio de Europa se ha ajustado de forma que Varsovia se encuentra en el epicentro. Y, en efecto, en la versión de Europa de Davies, la propia Polonia consigue situarse en el centro de su propia historia y de todo lo demás. Esto me parece a todas luces absurdo: Varsovia no es, y no fue durante la mayor parte de la historia de Europa, el centro de gran cosa en realidad.

Pero los judíos también hacen lo mismo: situar su propia historia por ejemplo, en el centro del siglo XX y su significado. Puede resulta: muy difícil, especialmente cuando se enseña aquí, en Estados Unidos transmitir hasta qué punto el Holocausto quedó lejos de constituir e centro de las preocupaciones de la gente o de las decisiones tomada: durante la Segunda Guerra Mundial. Con esto no quiero decir que no importara, y mucho menos que no importe hoy en día. Pero no podemos, si queremos ofrecer un relato veraz del pasado reciente, reinterpretarlo a la luz de nuestras prioridades éticas o comunitarias. La cruda realidad es que los judíos, el sufrimiento y la exterminación de los judíos no constituyeron una preocupación enorme para la mayoría de los europeos (aparte de para los judíos y los nazis) de esa época. La importancia que hoy en día se concede al Holocausto, tanto desde el punto de vista judío como humanitario, no emergió hasta décadas más tarde.

> *Pero en un sentido importante, Polonia está en el centro de todo. La historia europea, en lo que respecta a la vida judía, pasó por tres etapas. Su centro medieval se encontraba claramente en Europa Central y del Oeste. Luego llegó la peste negra y las expulsiones, tras las cuales los judíos y la vida judía se desplazaron hacia el este, hacia la zona polaco-lituana y el Imperio otomano. Por último, está el periodo moderno —que comienza, digamos, a finales del siglo XVIII con la Revolución francesa y las particiones polacas— como consecuencia de lo cual una parte muy significativa de los judíos de Europa, que vivían en Galitzia, caen por primera vez bajo la monarquía habsburga. Sus hijos y sus nietos se trasladan a Moravia y finalmente a Viena, donde crean el modernismo europeo. Esta es la gente de la que hemos estado hablando, de hecho la gente que inventó*

muchos de los conceptos que estamos utilizando, de modo que en una conversación sobre la integración, asimilación y participación de los judíos en la modernidad, es cierto que se debe empezar por Polonia.

Si uno detiene el reloj en 1939, no tengo nada que objetar a lo que dices. Tanto el relato como su trascendencia deberían encontrar la clave en un proceso que culminó con la urbanización y liberalización de los judíos de la Europa polacohablante, y las consecuencias que esto tuvo para Europa en general. Pero ¿qué ocurre entonces? Polonia queda radicalmente excluida del panorama: primero, por la Segunda Guerra Mundial, a continuación por la llegada del comunismo al poder, y luego —en las décadas siguientes— por una conciencia cada vez mayor de lo que les había ocurrido a los judíos; este sufrimiento no solo reduce el lugar de Polonia en la crónica histórica judía, sino que lo resitúa decisivamente bajo una luz negativa. Polonia, antaño una patria judía, se convierte en espectadora pasiva y ocasional participante en la destrucción de los judíos. Esta sombría imagen es entonces, en mi opinión, retroproyectada sobre la historia de los judíos en Polonia: comenzando en la década de 1930 y retrocediendo hacia siglos anteriores. La Polonia que emerge de ello es ciertamente la Polonia con la que yo crecí en nuestra familia: un mal sitio para ser judío. La historia de los judíos se convierte entonces en un relato de emancipación geográfica enfocado hacia el futuro, para escapar de los lugares equivocados y encontrar el camino hacia otros mejores. Estos últimos, de acuerdo con esta versión moderna, podrían ser Europa Occidental, Canadá, Estados Unidos o, más dudosamente, Israel. Pero nunca Europa del Este. Ala inversa, los lugares equivocados se localizan casi siempre en una Europa del Este real o (más frecuentemente) imaginada, que se extiende desde el río Leita hasta el Bug. Esta versión del victimismo geográfico judío actualmente recubre hasta tal punto relatos anteriores que resulta muy difícil deshacer la maraña.

Creo que eso es absolutamente cierto. Pero lo que intento es conectar tus dos líneas de la historia judía, la provinciana de Europa del Este y la centroeuropea cosmopolita.

Volvamos a la imagen estática, asincrónica de la vida judía en la Viena de fin de siglo, el hermoso retrato que se obtiene a través de Zweig, Roth y Schorske. Uno mira el horizonte de los logros judíos y cree ver algo que es táctil, sólido, coherente, y luego espera que se derrumbe porque sabe que se va a derrumbar. Pero nunca fue tan

sólido y coherente. A los judíos les separaba una generación de Moravia y dos de Galitzia, y por tanto no estaban tan lejos de ese mundo polaco más antiguo que quedó destruido a finales del siglo XVIII.

Lo que este relato hace es dotar de entidad a la juventud de una determinada generación de judíos de finales del siglo XIX*, que más que heredar este mundo vienes, de hecho lo edificó, y luego, modestamente, al llegar a viejos, asume el mérito de la historia de sus propios logros, en lugar de culpar a la historia por frustrarlos.*

Zweig no solo escribe sobre ello, se suicida por ello. Y debido a lo que va a ocurrir —primero a partir de 1918 y luego en 1934 con el intento de golpe de Estado nazi y la guerra civil en Austria y, por supuesto, desde 1938 a 1945, cuando Austria formó parte de la Alemania nazi—, su versión adquiere retroactivamente una plausibilidad de la que en otro caso habría carecido: en resumen, que aquella constituyó una catástrofe particularmente penosa por cuanto que algo que era único quedó deshecho y perdido para siempre.

Me pregunto si no podría decirse lo mismo del panorama de fin de siglo del París postimpresionista. Después de todo, Francia (y sobre todo París) era en realidad una sociedad profundamente dividida, desgarrada por recuerdos políticos enfrentados y desacuerdos encarnizados sobre religión y política social. Visto en retrospectiva, sin embargo, y pasados solo unos pocos años, los propios franceses han llegado a explicar y comprender estas décadas —*à la Zweig*— como un glorioso ocaso, eclipsado y desplazado por la guerra y la política —lo primero, y tal vez lo segundo, achacado interesadamente a otros.

Un eco de esta versión nostálgica puede apreciarse incluso en lo escrito por el eminente economista británico John Maynard Keynes, en su libro *Las consecuencias económicas de la paz*. Ya en 1921, él hablaba con evidente nostalgia y sentimiento de pérdida del extraviado mundo de su juventud de entreguerras. Este es un discurso recurrente en la generación nacida en las últimas décadas de la era victoriana. Como eran suficientemente mayores para recordar la confianza y seguridad de los últimos años del siglo XIX y el optimismo de la primera década del siguiente, vivieron lo bastante para presenciar el completo colapso de lo que en un determinado momento pareció no solo un estado permanente de próspero bienestar, sino los albores de un mundo nuevo y prometedor.

Lógicamente, pensamos en Keynes principalmente como el economista que creó una escuela entera de pensamiento económico, basada en el argumento de que el Estado puede intervenir durante las épocas de declive económico. Pero por supuesto que tienes razón en que él llega a esta conclusión a partir de una experiencia personal. Abordaremos esto un poco más adelante.

Pero, ahora, en términos mucho más generales: Keynes dice esa maravillosa frase de que el mundo anterior a la Primera Guerra Mundial era un mundo en el que, para viajar, no se necesitaba pasaporte, simplemente bastaba con mandar a alguien a que fuera al banco a sacar una cantidad suficiente de oro en lingotes, reservar un billete para cruzar el Canal y ya estaba.

Puede que Keynes y otros tuvieran de hecho razón en que las cosas estaban yendo mejor entre el final del siglo XIX y el principio del XX, y no solo en Gran Bretaña. El comercio global estaba en auge. Los austríacos se estaban abriendo paso hacia el Mediterráneo; incluso en Rusia, la reforma agraria parecía como mínimo estar consiguiendo grandes avances en la economía rural.

En efecto, fue una era —desde el punto de vista económico, no político ni ideológico— de enorme autoconfianza. Esta confianza adoptó dos formas. Por un lado, existía la visión —de los economistas neoclásicos y sus seguidores— de que al capitalismo le estaba y le seguiría yendo muy bien, y de que de hecho albergaba dentro de sí las fuentes y los recursos de su propia e indefinida renovación. Y luego estaba el punto de vista paralelo y no menos modernista que veía al capitalismo —estuviera o no prosperando en aquel momento— como un sistema destinado a declinar y desmoronarse bajo el peso de sus propios conflictos y contradicciones. Aunque partían de puntos muy diferentes, ambas eran, digamos, perspectivas con miras al futuro, y algo más que autocomplacientes en su análisis.

Las dos décadas siguientes a la última depresión económica de finales del siglo XIX constituyeron la primera gran era de la globalización; la economía mundial estaba empezando a integrarse justo de la forma que Keynes había sugerido. Precisamente por esta razón, la dimensión del colapso durante y tras la Primera Guerra Mundial y el ritmo al que las economías se contrajeron entre las dos guerras es difícil de apreciar por nosotros incluso ahora. Fue

entonces cuando se introdujeron los pasaportes; volvió el patrón oro (en el caso británico en 1925, reinstaurado por el ministro de Hacienda Winston Churchill pese a las objeciones de Keynes); las monedas se colapsaron; el comercio descendió.

Para hacerse una idea de las implicaciones que tuvo todo ello, pensemos que las economías clave de la próspera Europa Occidental no volverían a situarse en los niveles de 1914 hasta mediados de la década de 1970, tras muchas décadas de contracción y protección. En resumen, las economías industriales de Occidente (con la excepción de Estados Unidos) experimentaron un declive de sesenta años, marcado por dos guerras mundiales y una depresión económica sin precedentes. Por encima de todo lo demás, estos fueron los precedentes y el contexto de todo lo que hemos estado debatiendo y, de hecho, de la historia mundial del siglo pasado.

Cuando Keynes escribió su *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* (publicada por primera vez en 1936), le preocupaba —tal vez sería más exacto decir que le obsesionaba— el problema de la estabilidad y las crisis. A diferencia de los economistas clásicos y sus herederos neoclásicos (sus propios profesores), él estaba convencido de que las condiciones de incertidumbre —y la concomitante inseguridad social y política— deberían considerarse la norma en lugar de la excepción en las economías capitalistas. En resumen, estaba proponiendo una teoría del mundo que él mismo había experimentado en su vida: lejos de constituir la condición de partida de los mercados perfectos, la estabilidad era un subproducto impredecible e incluso escaso de la actividad económica no regulada. La intervención, de una forma u otra, era la condición necesaria para el bienestar económico y, en ocasiones, para la propia supervivencia de los mercados. En una clave característicamente inglesa, esta conclusión equivalía a una versión de Zweig: hubo un tiempo en que pensamos que todo era estable, ahora sabemos que todo fluye.

> *Sí, es muy sorprendente, ¿verdad?, en el primer capítulo de El mundo de ayer, Zweig trata ya de la seguridad como algo que se ha perdido. Con ello Zweig no quiere simplemente decir que hubo una guerra y que las cosas cambiaron. Todo lo que recuerda de su vida de joven con tanta nostalgia y precisión —la casa de su padre, la predictibilidad de los roles que desempeñaban las personas— conllevaba y requería una seguridad económica más amplia que*

nunca iba a volver.

Me da la impresión de que también existe una forma negativa de plantearlo.

Al desaparecer la tranquilidad y el comercio global después de la Primera Guerra Mundial, el proyecto de convertir las economías nacionales en autosuficientes constituye el lado oscuro del siglo XX europeo. Al fin y al cabo, tanto los nazis como los soviéticos sucumbieron a la atracción de la escala como condición para el bienestar: con bastante espacio, capacidad productiva y trabajadores, uno podía convertirse en autosuficiente y de este modo recobrar la seguridad del comercio y el intercambio global de la forma que uno quisiera.

De este modo, si en un país, como decía Stalin, hay socialismo, no importa tanto que la revolución mundial se posponga indefinidamente. Si tienes suficiente Lebensraum, como creía. Hitler, puedes conseguir algo comparable: la autarquía para beneficio de la raza superior.

Así que se genera un deseo de crear nuevos tipos de imperio, combinado con la sensación de que las naciones-Estado postimperialistas eran demasiado pequeñas. Los austríacos de la década de 1920 estaban obsesionados con la Lebensunfähigkeit económica, la afirmación de que una vez perdido todo, y reducida a un espacio alpino tan pequeño y empobrecido, Austria no podría existir como entidad independiente. La palabra misma ejemplifica el estado de ánimo de aquellos años: «incapacidad para la vida».

Recordemos no obstante que la Austria de entreguerras, pese a su tamaño y capacidad reducidos, tenía la suerte de contar con un movimiento socialista sofisticado y bien asentado que solo fue derrotado y finalmente destruido como consecuencia de dos golpes de Estado reaccionarios sucesivos: el primero en 1934 y el segundo en 1938. Austria era la esencia misma de todo lo que la Primera Guerra Mundial había supuesto para el continente europeo: el riesgo e incluso la probabilidad de una revolución; el deseo (y la imposibilidad) de ser una Nación-Estado autosuficiente; la dificultad aumentada de mantener una coexistencia política pacífica dentro de un espacio cívico que no contaba con recursos económicos.

Llama la atención el comentario del gran historiador Eric Hobsbawm sobre su niñez y juventud en la Viena de la década de 1920: uno se sentía, escribe, como suspendido en un limbo entre un mundo que había sido destruido y otro todavía por nacer. Es también en Austria donde encontramos los orígenes de la otra gran corriente de teoría económica de nuestro tiempo, en clara oposición a las obras de Keynes y en consonancia con los trabajos de Karl Popper, Ludwig von Mises, Joseph Schumpeter y, por encima de todo, Friedrich Hayek.

Los tres cuartos de siglo que siguieron al colapso de Austria de la década de 1930 pueden considerarse como un duelo entre Keynes y Hayek. Keynes, como decía antes, comienza con la observación de que bajo unas condiciones económicas de incertidumbre sería imprudente suponer unos resultados estables, y por tanto sería mejor diseñar formas de intervenir a fin de conseguirlos. Hayek, que escribe conscientemente en contra de Keynes y desde la experiencia austríaca, argumenta en su *Camino de servidumbre* que la intervención —la planificación, por benevolente o bienintencionada que sea e independientemente del contexto político— termina mal. Su libro fue publicado en 1945 y destaca sobretodo por su predicción de que el incipiente Estado del bienestar británico posterior a la Segunda Guerra Mundial debería prever un destino similar al del experimento socialista de la Viena posterior a 1918. Empezando por la planificación socialista, terminarían con un Hitler o un sucesor parecido. Para Hayek, en resumen, la lección de Austria e incluso el desastre de la Europa de entreguerras se reducía grosso modo a esto: no intervenir y no planificar. La planificación deja la iniciativa en manos de quienes, al final, destruyen la sociedad (y la economía) en beneficio del Estado. Tres cuartos de siglo después, esta sigue siendo para mucha gente (especialmente aquí en Estados Unidos) la lección moral que se saca del siglo XX.

> *Austria está tan llena de contenido que uno puede extraer moralejas contradictorias hasta sin proponérselo. El logro histórico de los planificadores socialistas vieneses no se repitió en el conjunto del país. No fue después de todo el gobierno central austríaco, sino más bien el gobierno municipal de Viena el que fue controlado por los socialistas después de la Primera Guerra Mundial (como sigue ocurriendo hoy), y el que llevó a cabo con éxito la famosa nueva oferta de viviendas, pequeñas y atractivas comunidades urbanas,*

etcétera. Fue la vivienda pública la que, para el resto del país, se convirtió en un símbolo de los peligros de la planificación: precisamente porque las comunas funcionaron bastante bien, servían a los «judíos» y a los «marxistas» de zona de influencia. Y entonces, en esa primera crisis de la que tú hablas, la guerra civil austríaca de 1934, el gobierno central (controlado por partidos conservadores cristianos) colocó sus piezas de artillería en las colinas de alrededor de Viena y se propuso bombardear el socialismo de una forma bastante literal, disparando sobre el Karl-Marx-Hof y el resto de agradables Hofs de clase trabajadora, con sus guarderías, centros de día, piscinas, tiendas, etcétera; en resumen, sobre la planificación municipal llevada a la práctica, y despreciada por eso mismo.

En efecto. Irónicamente, la experiencia austríaca —que constituyó siempre y por encima de todo un choque político entre la izquierda marxista urbana y los cristianos derechistas de provincias recelosos de Viena y de todas sus obras— ha sido elevada a un estatus de teoría económica. Como si lo que hubiera tenido lugar en Austria fuera un debate entre planificación y libertad, que nunca fue el caso, y como si fuera obvio que el curso de los acontecimientos fue el que había conducido de una ciudad planificada a una represión autoritaria y, en última instancia, el fascismo pueda resumirse como una relación causal necesaria entre la planificación económica y la dictadura política. Si prescindimos de su contexto histórico austríaco e incluso de la propia referencia histórica, esta serie de asunciones —importadas a Estados Unidos dentro de las maletas de un puñado de desengañados intelectuales vieneses— ha llegado a conformar no solo la escuela económica de Chicago, sino cualquier conversación pública importante sobre política económica en el Estados Unidos actual.

Volveremos sobre eso. Pero, antes de dejar la Viena judía: ¿no ha adoptado la lección de Austria del siglo XX también una forma física?

Sigmund Freud llegó justo a tiempo para influir en toda una generación de pensadores centroeuropeos. Desde Arthur Koestler a Manes Sperber, el camino lógico a seguir para un juvenil compromiso marxista era la psicología: freudiana, adleriana, jungiana, según el gusto. Al igual que el propio marxismo, al que también volveremos, la psicología vienesa ofrecía una vía para desmitificar el mundo, o identificar una versión de él que lo abarcara todo y mediante la cual interpretar la conducta y las decisiones conforme a

una plantilla universal. Y también quizá una teoría comparablemente ambiciosa sobre cómo cambiar el mundo (aunque fuera de persona en persona).

La psicología, al fin y al cabo, y en este sentido guarda claras similitudes tanto con el marxismo como con la tradición judeocristiana, propone una narración de autoengaño, sufrimiento necesario, declive y caída, seguida del alumbramiento de una conciencia y conocimiento de uno mismo, autosuperación y, en última instancia, recuperación. A mí me llama la atención, en las memorias de los centroeuropeos nacidos en torno al cambio de siglo, el número de personas (judíos sobre todo) que comentan lo en boga que estaban en aquella época el análisis, la «explicación», las categorías de la nueva disciplina (neurosis, represión, etcétera). Esta fascinación por profundizar más allá de la explicación superficial, por desmontar mistificaciones, por encontrar una historia que resultaba tanto más verdadera cuanto más la negaran aquellos a quienes describía, guarda una asombrosa semejanza con los procedimientos del marxismo.

> *Existe otra similitud. Uno puede extraer también una versión a tres bandas, optimista, del freudianismo, al igual que del marxismo. En lugar de nacer en un mundo en el que la propiedad ha destruido nuestra naturaleza, nacemos en un mundo en el que se cometió (o no) un pecado original, se mató (o no) al padre, se copuló (o no) con la madre, pero un mundo en el que nos sentimos culpables de eso, y no tenemos la naturaleza que habríamos tenido, tal vez puramente teórica. Podemos regresar a algo parecido a esa condición «natural» si comprendemos la estructura familiar y nos sometemos a terapia. Pero con Freud ocurre lo mismo que con Marx: no esta del todo claro cómo sería en realidad esa utopía si lográramos alcanzarla.*

En la versión freudiana, como en la marxista, la consideración clave es una fe ilimitada en el inevitable éxito del resultado si el proceso en sí mismo es correcto: dicho de otra forma, si se ha entendido correctamente y se ha superado el daño o el conflicto previo, se llega necesariamente a la tierra prometida. Y esta garantía de éxito es de por sí suficiente para justificar el esfuerzo necesario para llegar ahí. En palabras del propio Marx, él no se dedicaba a escribir las recetas de los libros de cocina del futuro; él simplemente prometía que esos libros de cocina futuros existirían si utilizábamos correctamente los ingredientes de hoy.

Permíteme utilizar un término freudiano para preguntarte por algo que yo percibo como un «desplazamiento» en tu obra, por la gran ruptura en la historia del siglo: el Holocausto. El título de tu historia de Europa es Postguerra, lo que, en sí mismo, es una reivindicación de una nueva cualidad. Pero comenzar tu libro en 1945 te permite no escribir sobre el asesinato en masa de los judíos. Y de hecho una parte muy pequeña de tu trabajo histórico plantea cuestiones judías, aun cuando están ahí para ser planteadas. Así que, mi pregunta es: ¿cuándo (si es que alguna vez) empezó lo que actualmente denominamos el Holocausto a dar forma a la manera en que tú personalmente reflexionabas sobre la historia?

Si tengo alguna capacidad de penetración especial en la historia de la historiografía del Holocausto es porque mi vida discurre bastante paralelamente a él. Como mencioné antes, yo estaba inusualmente bien informado sobre la materia para ser un niño de diez años. Y, sin embargo, como estudiante de la Universidad de Cambridge en la década de 1960, tengo que confesar que mi interés por el tema era sorprendentemente escaso no solo sobre el Holocausto, sino sobre la historia judía en general. Es más, no creo que me quedara ni mucho menos consternado cuando estudiábamos, por ejemplo, la historia de la Francia ocupada sin ninguna referencia a la expulsión de los judíos.

De hecho acometí un trabajo de investigación especializado sobre el tema de la Francia de Vichy, pero las cuestiones que yo planteaba (y que son fiel reflejo de lo que por entonces se enseñaba) no tenían nada que ver con los judíos franceses. El problema que obsesionaba a los historiadores por aquellos años era todavía la naturaleza de la política de derechas de la época: ¿qué tipo de régimen era el de Vichy? ¿Reaccionario? ¿Fascista? ¿Conservador? Con esto no quiero decir que no supiera nada del destino corrido por los judíos de Francia en aquellos años; todo lo contrario. Pero de alguna forma, ese conocimiento privado nunca fue integrado en mis intereses académicos, ni siquiera en mi estudio de Europa. Solo en la década de 1990 el tema pasó a situarse entre mis intereses académicos.

Puede que este sea un buen momento para introducir a Hannah Arendt, que fue de las personas que primero, y de forma más influyente, trataron el Holocausto como un problema para todo el mundo, y no solo para los perpetradores y sus víctimas. Ella

reivindica tres cosas que —aunque ella sea a la vez alemana y judía— sugieren que el Holocausto no debería circunscribirse a alemanes y judíos. En primer lugar, dice que las políticas nazis se entienden mejor a la luz de la categoría más amplia de «totalitarismo», un problema y ala vez un producto de las sociedades de masas. Segundo, las sociedades de masas a su vez reflejan una interacción patológica entre la «masa» y la «élite», un dilema característico de lo que ella denomina modernidad. Arendt afirma a continuación que otra característica de la sociedad moderna es la paradoja de la responsabilidad distribuida: la burocracia diluye y oscurece la responsabilidad moral individual, convirtiéndola en invisible y generando por tanto individuos como Eichmann, y con Eichmann, Auschwitz. En tercer lugar, Arendt sostiene —en una carta a Karl Jaspers, escrita, creo, en 1946— que lo que Jaspers llamaba la culpa implícita o metafísica tiene que ser la base de cualquier nueva república alemana. En este sentido, puede decirse que Arendt ha cerrado la conversación histórica sobre el Holocausto antes incluso de que empiece.

Eso está bien resumido. Yo estoy en desacuerdo con la mayoría de los demás admiradores de Arendt. En su gran mayoría tienden a quedar fascinados con sus ambiciosas reflexiones históricas sobre la naturaleza de la modernidad, las perspectivas para la república, las metas de la acción colectiva y otras especulaciones parafilosóficas por el estilo expuestas, por ejemplo, en *La condición humana*. A la inversa, muchos lectores se sienten molestos e incluso indignados con lo que Arendt tiene que decir sobre los judíos y lo que ella denominaba «la banalidad del mal».

Yo, en cambio, encuentro a Arendt irritantemente elusiva y metafísica en muchos de sus textos especulativos, precisamente en aquellos terrenos en los que se requiere precisión epistemológica y evidencia histórica. Sin embargo, lo que tiene que decir sobre la condición judía en la sociedad moderna —desde su estudio biográfico de Rahel Varnhagen hasta su relato sobre el juicio de Eichmann— me parece absolutamente certero. Con esto no quiero decir que tenga razón en todo. Está demasiado dispuesta a condenar a los *Ostjuden* por pasividad e incluso colaboración de facto: en otras palabras, a culparles por algunos aspectos de su propio sufrimiento. Esta falta de sensibilidad ha dado pábulo a algunos de sus críticos a afirmar que sencillamente ella no

entiende las circunstancias de los judíos en lugares como Lódz, porque lo único que ella —como típico producto de la *Bildung* germano-judía— puede imaginar es la circunstancia de los judíos en Fráncfort o Königsberg, donde seguramente habrían estado mucho mejor conectados, habrían tenido una percepción mucho más precisa de las cosas y habrían podido gozar de una mayor capacidad de elección entre quedarse, marcharse o resistir.

Y, sin embargo, en una cosa tiene toda la razón. Pensemos, por ejemplo, en esa expresión tan controvertida: «la banalidad del mal». Arendt escribe en unos términos que reflejan una percepción weberiana del mundo moderno: un universo de Estados gobernados por burocracias administrativas subdivididas a su vez en unidades muy pequeñas en las que las decisiones y las opciones son ejercidas por, digamos, una noiniciativa individual. La inacción, en este contexto institucional, se convierte en acción; la ausencia de una elección activa sustituye a la elección misma, y así sucesivamente.

Recordemos que Arendt publicó *Eichmann en Jerusalén* al comienzo de la década de 1960. Lo que sostenía todavía no se había convertido en una opinión convencional, pero llegaría a serlo en un par de décadas. Para la de 1980, ya era un punto de vista bastante compartido por los especialistas en la materia que la historia del nazismo, y de hecho del totalitarismo en todas su formas, no podía entenderse plenamente si se reducía a un relato basado en personas malévolas consciente y deliberadamente implicadas en actos criminales con intención de hacer daño.

Es evidente que desde una perspectiva ética o legal, esto último tiene más sentido: no solo nos incomodan los conceptos de responsabilidad o culpa colectiva, sino que exigimos alguna evidencia de intención y acción a fin de manejar a nuestro gusto la asignación de la culpa y la inocencia. Pero en los criterios legales e incluso éticos no se agotan los términos de los que disponemos para la explicación histórica. Y sin duda resultan insuficientes a la hora de elaborar un relato de cómo y por qué personas anónimas, que llevaron a cabo acciones decididamente anónimas (como la gestión de los horarios de los trenes) con la conciencia absolutamente tranquila, pueden producir sin embargo un gran mal.

En el libro de Christopher Browning *Aquellos hombres grises*, una historia sobre un batallón de la Policía Regular alemana en la Polonia ocupada, surgen las mismas cuestiones. Aquí se habla de unos hombres —que

en otras circunstancias serían anónimos e invisibles— que estarían cometiendo, día tras día, semana tras semana, acciones que sin lugar a duda constituyen crímenes contra la humanidad: el asesinato en masa de judíos polacos. ¿Cómo deberíamos siquiera empezar a pensar en lo que están haciendo, por qué lo están haciendo y cómo debemos describirlo? Arendt propone al menos un punto de partida.

> *Lo que Arendt hace es buscar, como tú, un tipo de explicación universal de lo que había ocurrido. Y, por supuesto, Jean-Paul Sartre persiguió lo mismo durante aquellos años; él también quiso proponer un retrato psicológico de lo que había sucedido en Europa durante la Segunda Guerra Mundial. La idea existencialista de la creatividad y la responsabilidad moral es una respuesta al solitario mundo libre de valores inmutables. Todo esto viene de Martin Heidegger, por supuesto; volveremos sobre esta conexión más tarde.*
>
> *Digamos que Arendt tiene razón y que el significado del Holocausto no está exclusivamente circunscrito a las víctimas judías y los criminales alemanes, sino que solo puede entenderse en términos universales y éticos. Como si un existencialista, ante la guerra, estuviera obligado a tomar en cuenta a sus víctimas más aisladas. Esto suscita la cuestión de la relativa despreocupación de Sartre hacia el problema de la responsabilidad francesa en el Holocausto.*

Yo no pienso que el peor defecto de Sartre fuera su fracaso a la hora de analizar con claridad la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, creo que su miopía política durante los años de la ocupación debiera entenderse a la luz de su cosmovisión absolutamente apolítica hasta el momento. Al fin y al cabo se trata de un hombre que consiguió pasar por la década de 1930 sin ningún compromiso ni respuesta política de ningún tipo, a pesar de haber pasado un año en Alemania y de haber coincidido con la importante revuelta del Frente Popular en Francia. No cabe duda de que, visto en retrospectiva, Sartre, como muchos de sus amigos, se sentía incómodo respecto a todo esto. Algunos de sus últimos escritos morales sobre el tema de la buena y la mala fe, la responsabilidad y cosas por el estilo, tal vez se entiendan mejor como proyecciones retroactivas de su mala conciencia.

No obstante, lo que siempre me ha inquietado de Sartre ha sido su continuada incapacidad para reflexionar con imparcialidad, mucho después de

que las ambigüedades de las décadas de 1930 y 1940 se hubieran disipado. ¿Por qué, después de todo, rehusó con tanta insistencia tratar sobre los crímenes del comunismo, hasta el punto de permanecer ostensiblemente callado respecto al antisemitismo de los últimos años de Stalin? La respuesta, obviamente, es que tomó la decisión deliberada de no pensar en dichos crímenes en términos éticos, o al menos en un lenguaje que pudiera poner en entredicho su compromiso político. En resumen, él encontró maneras de evitar una difícil elección, mientras que a la vez reivindicaba con insistencia que evitar las elecciones difíciles era precisamente el ejercicio de la mala fe que de forma tan notoria él definió y condenó.

Fue esta imperdonable confusión —o dicho más llanamente, hipocresía— la que yo encuentro inaceptable, por utilizar precisamente un término de Sartre. Y no es que su generación se encontrara especialmente confusa o desconcertada: Jean-Paul Sartre no se llevaba más de un año de diferencia con Hannah Arendt, Arthur Koestler o Raymond Aron. Dicha generación, nacida en torno a 1905, constituyó sin lugar a dudas la más influyente de todo el siglo desde el punto de vista intelectual. Alcanzaron la madurez justo cuando Hitler estaba a punto de llegar al poder y se vieron arrastrados, quisieran o no, por el torbellino histórico, enfrentándose a todas las decisiones trágicas de la época, no quedándoles mucha más opción que tomar partido o dejar que lo tomaran por ellos. Después de la guerra, todavía lo bastante jóvenes en la mayoría de los casos para evitar el descrédito en el que cayeron sus mayores, ejercieron una precoz influencia intelectual y literaria, acaparando la escena europea (y americana) durante las décadas posteriores.

> *El propio Martin Heidegger se convirtió en una figura no aceptable en Estados Unidos a consecuencia de sus simpatías nazis, tanto más cuanto que muchos intelectuales norteamericanos creen que su fenomenología es en sí misma inherentemente nacionalsocialista. Mientras que el existencialismo de Sartre, que procede de Heidegger, adquiere una popularidad que aún sigue manteniendo en los departamentos universitarios estadounidenses. Pero, volviendo a lo que nos ocupa: no solo Arendt y Sartre, sino toda una generación de intelectuales europeos, estaban relacionados con Heidegger, más o menos directamente.*

Los antecedentes en este caso habría que buscarlos en el impacto sin precedentes que tuvo el pensamiento alemán posthegeliano, postidealista,

sobre los intelectuales europeos desde la década de 1930 a la de 1960. Desde cierta perspectiva, la de la influencia filosófica alemana, esta historia debería entenderse sin perder de vista el auge (y posterior caída) del pensamiento marxista en Europa Occidental; la atracción intelectual ejercida por Marx —independientemente de la influencia política de los partidos que actuaban en su nombre— no puede desligarse del cada vez mayor conocimiento que se va teniendo de sus primeros escritos y sus raíces en los debates e intercambios de los jóvenes hegelianos. Pero al menos, desde una más limitada perspectiva francesa, está claro que parte del encanto de los insignes alemanes del siglo XIX y sus sucesores radicó en el contraste con su herencia filosófica autóctona, que llegada la década de 1930 había perdido prácticamente toda relevancia sobre las preocupaciones de la generación en ciernes. La fenomenología, que se inicia con Husserl y continúa con su alumno Heidegger, presentaba la atractiva idea de que el yo era algo más profundo que el yo de la psicología freudiana. Proponía una idea de autenticidad en un mundo inauténtico.

Así, incluso Raymond Aron, sin lugar a dudas un esclavo de la moda ya por entonces y en adelante, afirmaba en su tesis doctoral (1938) que el pensamiento alemán constituía el único camino para pensar inteligentemente sobre el siglo y sobre la era. De hecho, yo no recuerdo a ningún pensador importante de aquellos años —fuera del contexto angloamericano, ya bajo la influencia del empirismo austríaco— que no hubiera secundado las afirmaciones de Aron. Ni en Francia ni en Italia —por no mencionar otros lugares más al este— se ofreció una alternativa seria a la interpretación existencialista de la fenomenología alemana que habría de colonizar gran parte del pensamiento continental en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. De hecho, a raíz de la derrota del nazismo y la completa devastación de la vida cultural alemana, resulta algo más que irónico que el país mantuviera en esta área la preponderancia que ostentó a principios del siglo XX.

> *Con el colapso de la Alemania nazi, Arendt, Jaspers y luego —a continuación de ellos— el filósofo Jürgen Habermas tenían un lugar al que acudir: la historia. «Nosotros» —me refiero en este caso a Arendt y Jaspers— «hemos experimentado el abismo y ahora vamos a sublimarlo en una ética política. Y vamos a hacerlo con ayuda de un cajón de sastre de herramientas y términos filosóficos de los que disponemos gracias a la herencia de una educación alemana. Puede*

que no seamos sistemáticos en la forma en que planteamos este nuevo enfoque, pero sí seremos elocuentes y convincentes. Y lo que nos proponemos en realidad, por supuesto, es articular una forma de traducir la experienda histórica alemana en una justificación para el constitucionalismo».

Me pregunto si el constitucionalismo habermasiano, con su énfasis en la carga de la historia, es exactamente comparable a la ética del republicanismo expresada por Arendt, por ejemplo. Esto último me parece algo diferente del «republicanismo» tal y como se suele entender en el pensamiento inglés o americano. En mi opinión, está fundado no en una narración histórica, ni siquiera en una teoría de disposiciones naturales o artificios de naturaleza humana (como en el caso de los intercambios de la Ilustración), sino que se aproxima bastante más a lo que la fallecida Judith Shklar denominó «el liberalismo del miedo». El de Arendt es, por llamarlo así, el republicanismo del miedo. Según esta comente de pensamiento, la base de una política moderna, democrática, debe radicar en nuestro conocimiento histórico de las consecuencias de *no* forjar ni preservar un sistema de gobierno moderno y democrático. Lo que importa, por decirlo llanamente, es que comprendamos lo mejor posible los riesgos de hacerlo mal en lugar de dedicarnos con excesivo entusiasmo a hacerlo bien.

La solución arendtiana, jasperiana o habermasiana es muy frágil. Si la Segunda Guerra Mundial constituyó un momento especial de la historia del que nos proponemos extraer una cierta lección metafísica o al menos metapolítica, ello implica una especie de tabú respecto a cómo hablar de ella. Esto generará sin duda problemas de otro tipo: al final, los historiadores y los no historiadores van a tener que decir cosas sobre el pasado —aunque solo sea porque ahora sabemos más que antes— que no encajarán bien con los usos que los constitucionalistas han pretendido dar a nuestra incómoda historia.

Quizá estés en lo cierto, pero necesitamos un mayor sentido del contexto. Es importante recordar hoy que la república que Arendt, Jaspers o Habermas tenían en mente era Alemania Occidental. Había más de una Alemania después de la guerra, y más de una cuestión alemana. Tras su instauración en 1949, la Alemania Oriental comunista dio una impresión mucho más seria en cuanto a sus esfuerzos por asumir el nazismo. Y de hecho fue mucho más agresiva en su persecución pública del nazismo, tratando obviamente de

sacarle un partido ideológico. En Alemania Occidental, en cambio, sigue habiendo un número muy importante de personas que todavía simpatizan con el régimen nazi, una postura que no fue activamente reprobada por las autoridades de la nueva República Federal. El nazismo podía haberles fallado, al acarrearles una derrota catastrófica, pero aparte de eso no se percibió como culpable de ningún crimen demasiado claro.

Esta perspectiva se mantuvo viva en las mentes alemanas, reforzada por un sentimiento de victimismo: la expulsión de multitud de personas de etnia alemana de Europa Central y del Este, y el continuo encarcelamiento de soldados alemanes en la Unión Soviética contribuyó a alimentar dicho sentimiento. Y de este modo se produjo un cisma todavía más evidente entre una Alemania Occidental aparentemente incapaz de integrar el significado de su propia derrota y humillación moral y una Alemania Oriental que (al menos según su propia versión de las cosas) había incorporado esa historia y, de hecho, se presentaba en ese momento a sí misma como parte de la resistencia antifascista, más que como un país fascista derrotado.

A principios de la década de 1950, los americanos, los británicos y, obviamente, el canciller de Alemania Occidental, Konrad Adenauer, habían redibujado no solo las líneas políticas, sino también las éticas: la cuestión ahora era dirigir la Guerra Fría contra el comunismo totalitario. Los alemanes habían sido el problema; ahora eran la solución, un aliado situado en primera línea contra el nuevo enemigo. En Francia existía cierta renuencia a cambiar de marcha a tanta velocidad, pero en Inglaterra, y sobre todo en Estados Unidos, el proceso avanzó rápidamente y sin problemas. Aunque, precisamente por esa misma razón, a un segmento significativo de la izquierda se le proporcionó un pretexto para reasignar un nuevo papel a Estados Unidos como un socio a posteriori del nacionalismo alemán sin reconstruir e incluso del nazismo. Este sentimiento, que salió por primera vez a la superficie a mediados de 1960, pasaría a formar parte de la estrategia retórica fundamental para la Nueva Izquierda y la política extraparlamentaria de la República Federal.

> *La Guerra Fría ciertamente acabó con las discusiones sobre el Holocausto en Occidente. Pero tampoco es que los soviéticos estuvieran deseosos de promover estas discusiones. Una de las razones de por qué no hemos conocido lo que no hemos conocido sobre el Holocausto es la manera en la que los soviéticos lo trataron.*

Durante la guerra, Stalin utilizó muy conscientemente la cuestión judía como una forma de obtener dinero de sus aliados occidentales; más adelante se echó atrás completamente, volviéndose contra los judíos que le habían ayudado en este ejercicio de relaciones públicas, matando a algunos y convirtiendo a otros en objeto de sus purgas.

Como consecuencia de ello, Treblinka desapareció prácticamente de la historia soviética de la Segunda Guerra Mundial. El novelista soviético Vasili Grossman estuvo en Treblinka como corresponsal de guerra soviético durante septiembre de 1944. Grossman estaba perfectamente bien informado de la Gran Hambruna, el Terror de Stalin, la batalla de Stalingrado, sabía que su madre había sido asesinada por los alemanes en Berdichev, y cuando llega a Treblinka y encuentra este misterioso campo no le resulta difícil imaginarse lo que había ocurrido allí. Los alemanes habían gaseado a miles de judíos. De manera que Grossman escribe un muy extenso artículo sobre ello, llamado «El infierno de Treblinka».

Pero este tipo de escritos, que enfatizaban la especificidad de la experiencia judía, solo podrían ser publicados durante muy poco tiempo. Pocos años después del final de la guerra, se produjo el abrupto giro de Stalin: en la URSS, pero también, por supuesto, en la Polonia comunista y en toda la Europa comunista del este de Europa. La consecuencia, que acabaría perdurando largo tiempo, fue la imposición de una especie de universalización de las víctimas nazis: toda aquella gente, masacrada en Treblinka u otros campos cuyos emplazamientos habían sido recuperados, eran simples seres humanos, pacíficos ciudadanos soviéticos (o polacos).

El favor que se les hizo a los actores *yiddish* y judíos en tiempos de guerra que pudieron ir a Nueva York y hacer dinero fue sin duda la excepción y no la norma en la historia soviética. Y obviamente, era mucho más fácil para cualquier persona educada en la tradición marxista pensar en términos de clase a la hora de explicar el fascismo. Sobre todo, con el liderazgo soviético de aquellos años, resultó fácil describir y promover «la Gran Guerra Patriótica» como una lucha antifascista, en lugar de presentar el conflicto con el reciente aliado de Stalin como una empresa antialemana, y mucho menos como una guerra contra los racistas. Resulta por tanto lógico que los judíos desaparecieran de la historia.

No es que el sufrimiento de los judíos fuera negado o siquiera minimizado durante el desarrollo de la guerra. Irónicamente, los judíos de Europa del Este y la Unión Soviética alcanzaron durante el curso de su exterminación la igualdad que desde hacía largo tiempo les habían prometido los europeos ilustrados: se convirtieron en ciudadanos como todos los demás, sin distinción del resto. De modo que se quedaron con lo peor de los dos mundos; aunque asesinados como judíos, oficialmente se les honró y recordó meramente como ciudadanos de cualquier país en el que se encontraran en el momento de su muerte.

Incluso hoy, muchos se encuentran mucho más cómodos con la versión soviética del asesinato en masa alemán, aunque no simpaticen lo más mínimo con el marxismo o con la Unión Soviética. Dado que la historiografía y la propaganda soviética de la postguerra enfatizó la persecución de ciudadanos en lugar de etnias, autorizó e incluso apoyó la puesta en escena del sufrimiento *nacional* y la resistencia *nacional*.

Mi amigo y colega Jan Gross probablemente añadiría además que esta versión de los hechos fue especialmente bien recibida en algunos lugares: ciertamente en Polonia y Rumanía, pero también en Eslovaquia. Al refundir a las víctimas de todo tipo, ya hubieran sido asesinadas por su religión, su «raza», su nacionalidad o simplemente durante el curso de una guerra de ocupación y exterminación de una violencia sin precedentes, la versión soviética borraba el vergonzante hecho de que la destrucción de judíos rumanos, judíos polacos, etcétera, no constituyera en general un motivo de profundo pesar a nivel local. Cuando se pone a todas las víctimas en el mismo saco, existe menos peligro de que se produzca un ajuste de cuentas o una revisión historiográfica retrospectiva. Es muy posible que los muertos desearan objetar a esta redescripción de su experiencia, pero los muertos no votan.

> *Bueno, si eres un judío polaco y tu vida adulta está discurriendo en la sociedad polaca de la postguerra, y de algún modo te asimilas y tienes una trayectoria profesional más o menos exitosa, como algunos hicieron antes de la campaña antisemita comunista de 1968 e incluso después, resulta difícil desvincularte de esa historia. Pero no podemos asignar toda la historia y sus subsiguientes mistificaciones solo a Stalin; gran parte de la responsabilidad le corresponde a Hitler. Durante la Segunda Guerra Mundial no mataron ni mucho menos a*

tantos ciudadanos de etnia polaca como los polacos creen, pero de todas formas fueron un montón. Es decir, seguramente no los tres millones que se suele decir, probablemente la cifra no alcanzara ni siquiera los dos millones, sino que se situara más bien en tomo al millón; pero no deja de ser una cifra espeluznante.

Y luego está lo borroso de la experiencia en sí; por ejemplo, podía haber dos personas que trabajaran para el mismo servicio de información del Ejército Nacional polaco, el cual, como el órgano equivalente de la Resistencia francesa, era desproporcionadamente judío. Uno de ellos podía morir —podían matarle por una razón política o por casualidad—; el otro ser ejecutado como judío, dado que podían ser fácilmente denunciados por razones muy distintas. O recordemos que el Gueto de Varsovia, después de haber sido completamente arrasado, se convirtió en el lugar donde los alemanes ejecutaban a los polacos por millares. Sus cadáveres eran a continuación quemados en el mismo tipo de improvisado crematorio que los alemanes habían estado utilizando hasta hacía poco tiempo para los judíos, a veces, incluso, junto a supervivientes judíos que caían en la misma redada. Las cenizas, claro está, se entremezclaban.

El problema con los acontecimientos históricos que están intrincadamente entrelazados es que para entender mejor los elementos que los constituyen tenemos que separarlos. Pero para ver la historia en plenitud, hay que entretejer de nuevo esos elementos. Gran parte de la historiografía de los judíos de Europa del Este, y desde luego la de Europa del Este misma, ha consistido lamentablemente en un ejercicio forzado de separación o bien en una determinada negativa a hacer ningún tipo de distinciones. La separación falsifica una parte de la historia; su ausencia ejerce un impacto similarmente distorsionante sobre otras cosas.

Este dilema, que lo es de forma genuina para cualquier experto en historia con sensibilidad, no se presenta de una forma tan problemática en Europa Occidental; de hecho, esta es la razón por la que la Segunda Guerra Mundial es mucho más dura de narrar y entender en la mitad oriental de Europa. Al oeste de Viena entendemos bastante bien, creo yo, las ambigüedades a las que nos enfrentamos. Son las relacionadas con la resistencia, la colaboración y sus matices y consecuencias, enraizadas en conflictos políticos previos a la guerra que a menudo se ocultan tras el disfraz de decisiones tomadas en tiempo de

guerra. En Europa Occidental, la llamada «zona gris», la complejidad moral de las alternativas y oportunidades a las que se enfrentaron las poblaciones ocupadas se ha debatido extensamente, así como las mentiras y falsas versiones interesadas que los protagonistas ofrecieron después de la guerra. En resumen, nosotros entendemos los elementos constitutivos en los que debe basarse una historia completa de aquella guerra. Pero decidir cómo identificar los elementos constitutivos en sí mismos supone todavía una tarea básica del historiador de aquellos años en Europa *del Este*.

> *Pero entonces la ausencia de una historia del este de Europa puede representar un problema más allá del este de Europa. Sin unas versiones claras de lo ocurrido allí, los alemanes pueden volver de nuevo a la historia nacional, o ala historia de la victimizacion nacional Me llama la atención, y me pregunto si estás de acuerdo conmigo, la diferencia que existe entre los debates alemanes de la década de 1980 y los de 1990 y la primera década de este siglo. La diferencia tiene que ver con el contraste entre la historización y la victimizacion. En los años ochenta, el debate que preocupaba a Alemania Occidental todavía trataba de cómo situar los trece años del Reich de Hitler dentro de la historia nacional. Las condiciones de esta difícil conversación ya habían sido establecidas par Arendt y Jaspers casi cuatro décadas antes. El objetivo de Habermas, cuando desencadenó la Historikerstreit de finales de la década de 1980, fue reenfatizar el carácter moralmente distintivo de la época nazi. Obviamente sus críticos alegaban que la historia no se puede escribir en una clave moral; de una forma u otra tenemos simplemente que encontrar la manera de narrar la historia alemana, aun a riesgo de «normalizarla». Diez años después, sin embargo, a raíz de las revoluciones de 1989, el debate había devenido en polémicas afirmaciones y contraafirmaciones: ¿quién había sufrido, a manos de quién y cuánto? Esa es una cuestión bastante diferente.*

Estoy de acuerdo. Hasta hace muy poco, en Alemania, la cuestión en sí de un sufrimiento competitivo no habría sido considerada como una vía legítima para encuadrar la cuestión histórica, salvo, claro está, en círculos que no eran en sí mismos políticamente legítimos. Y tampoco uno habría esperado encontrarse con alemanes que escribieran libros sobre las víctimas alemanas de los bombardeos aliados. Sobre todo, difícilmente uno habría supuesto que

precisamente Günther Grass publicara un *best seller* en conmemoración de los refugiados alemanes que murieron ahogados a bordo del *Wilhelm Gustloff*, hundido por los soviéticos en el mar Báltico al final mismo de la guerra. No es que estos fueran en sí mismos temas históricos inapropiados; pero la sola idea de enfatizar el sufrimiento alemán, y compararlo implícitamente con el sufrimiento de otras personas a manos alemanas, se habría deslizado peligrosamente en la dirección de relativizar los crímenes nazis.

Como tú dices, todo esto cambió en efecto durante el curso de la década de 1990. Lo interesante es preguntarse por qué. Una de las respuestas es que se produjo una transición generacional. Todavía a mediados de la década de 1980, Habermas podía afirmar, sin levantar ninguna polémica entre muchos de sus lectores, que sus compatriotas alemanes no se habían ganado el derecho a «normalizar» su historia: esta opción sencillamente no estaba a su alcance. Diez años después, sin embargo, cuando la propia historia había normalizado a Alemania —gracias a las revoluciones de 1989, la desaparición de la RDA y la subsiguiente unificación del país—, la normalización se había convertido en… normal.

La Alemania de hoy no es solo un país reunificado, sino que ya no está ocupado siquiera en el sentido más residual. La Segunda Guerra Mundial está tanto legal como históricamente terminada, después de haber durado unas cinco décadas. La normalización de Alemania, como era bastante predecible, ha precipitado una refundición de su historia, y con ella la de Europa en general. Hoy en día los alemanes y los no alemanes se relacionan con su pasado en términos bastante comparables a los que conocemos a través de la historiografía de otros lugares. Dado que este cambio de perspectiva se produjo exactamente durante la década en que la «victimización» estaba ocupando el lugar central de los debates históricos y políticos en Occidente, no debería sorprendernos que cuestiones como sufrimiento comparativo, apología y conmemoración —con las que ya estamos familiarizados, desde la política de identidad estadounidense a las comisiones para el esclarecimiento de la verdad sudafricanas— ya hayan encontrado su sitio también en las conversaciones alemanas.

«Contar la verdad» —un ejercicio que durante tanto tiempo fue de por sí problemático debido a las «verdades» en liza y el coste de airearlas públicamente— se ha convertido ahora en una virtud en sí misma.

Y cuanto mayor es la verdad que tienes que contar, mayor es la atención que reclamas de tus compatriotas y de observadores comprensivos. Por tanto, pese al evidente riesgo de parecer que se compite con la verdad absoluta del genocidio judío, hablar abiertamente sobre episodios hasta ahora incómodos del pasado reciente alemán abre la posibilidad de estimular la narración de numerosas historias.

Por supuesto, el verdadero problema es que cuando una comunidad habla de «contar la verdad» no solo pretende maximizar con su versión su propio sufrimiento, sino que a la vez minimiza implícitamente el sufrimiento de otros.

2

LONDRES Y EL IDIOMA: ESCRITOR INGLÉS

Para mí, la escuela no era ni un hogar ni un escape de mi casa. Los otros chicos, incluidos mis amigos, tenían padres que hablaban sin acento. A su manera, esto resultaba desconcertante y quizá un tanto alienante. En mi mundo, todos los abuelos hablaban con acento. Eso era una abuela o un abuelo: alguien a quien no entendías del todo porque de repente empezaba a hablar en polaco, ruso o *yiddish*. En mi escuela elemental, el director, en un desafortunado arranque de entusiasmo filosemita, me había utilizado como ejemplo de lo listos que eran los judíos, garantizándome de este modo la envidia y la antipatía de la mitad de mis compañeros de clase. Esto me acompañó a lo largo de toda mi vida escolar.

A los once años, me admitieron en la Emanuel School, un centro local subvencionado, en esencia una escuela selectiva gratuita que más adelante se vio obligada a entrar en el sector privado por culpa del desacertado proceso de integración de la educación británica. En una escuela de más de mil alumnos, no creo que fuéramos más de media docena de judíos. Yo me encontré con mucho antisemitismo de hijos cuyos padres sin duda eran también antisemitas. Entre la clase media baja y la clase trabajadora del sur de Londres a la que esta escuela servía, por aquellos años el antisemitismo no tenía nada de raro ni de especial.

A veces nos olvidamos de cuánto antisemitismo había en Inglaterra, al menos hasta la llegada de los radicales cambios de la década de 1960 y la cada vez mayor conciencia del Holocausto. Winston Churchill desde luego no se olvidaba. Sus servicios de inteligencia de la época de la guerra le habían

mantenido informado del extendido recelo hacia los judíos y las constantes quejas en el sentido de que la guerra se estaba librando «para ellos». Por esta razón, suprimió el debate sobre el Holocausto durante la guerra y censuró la polémica pública sobre si las Fuerzas Aéreas británicas (RAF) debían o no bombardear los campos de concentración.

Yo me crie en una Inglaterra en la que a los judíos se les consideraba unos intrusos raros y sospechosos: en aquella época había pocos asiáticos y pocos negros. Si los judíos eran objeto de sospecha, especialmente en la zona de captación de la Emanuel School, no era porque nos consideraran alumnos superdotados, o nos creyeran predispuestos al comercio, o hubiéramos alcanzado excesivo éxito. Simplemente, éramos extraños: porque no creíamos en Jesús, mientras que la mayoría de la gente en esa época sí lo hacía, y porque veníamos o creían que veníamos de lugares extranjeros raros. El número de chicos abiertamente antisemitas era en realidad bastante pequeño, pero ruidoso y descarado.

Aunque probablemente el rugby me ayudó un poco, para esos chicos yo fui siempre el estereotipo del chico judío con gafas. Una o dos veces me vi envuelto en peleas provocadas por burlas antisemitas, y este ambiente de esporádica hostilidad sin duda restó bastante encanto a mis años de secundaria. Yo iba al colegio, estudiaba y practicaba deportes, siempre alerta a encontrarme con los malotes en el camino de vuelta a casa; pero por lo demás, la experiencia en general me resultó bastante indiferente y recuerdo aquellos años sin excesivo agrado.

Lo que *no* saqué del colegio fue ningún sentido de identidad colectiva. Yo siempre fui un chico solitario. Mi hermana era ocho años menor que yo, por lo que no compartíamos mucho tiempo juntos. Mis pasatiempos favoritos de los siete a los quince años eran leer en mi habitación, montar en bici y viajar en tren. A finales del siglo XIX, el colegio Emanuel se había trasladado a una parcela triangular de terreno en Battersea, justo al sur de la estación de Clapham Junction. El emplazamiento estaba entre dos líneas de ferrocarril: las vías que salían del sur de la estación Victoria quedaban al lado este de la escuela y la ruta de Waterloo a los puertos atlánticos limitaba con la escuela por el oeste. Todas las clases, todas las conversaciones, estaban salpicadas con el sonido de los trenes. La escuela, una responsable importante de mi solitaria adolescencia, al menos me sugería una vía de escape.

En todo caso, el colegio me expuso a la misma educación e influencias que a cualquier niño cristiano. Esto, como mínimo, me sirvió para adquirir un inglés de mejor calidad, gracias a la incomparable Biblia del Rey Jaime. Pero creo que estas influencias tienen un alcance aún más profundo. Si actualmente me preguntaran dónde me sentiría más en mi casa, en una sinagoga ortodoxa o en una iglesia rural anglicana, tendría que responder que en las dos, pero de forma distinta. Sería inmediatamente capaz de identificar, reconocer y compartir lo que se estuviera haciendo en la sinagoga ortodoxa, pero no me sentiría en absoluto parte de las personas que se encontraran a mi alrededor. A la inversa, me sentiría absolutamente cómodo en el mundo de una iglesia rural anglicana y su comunidad, aun cuando no comparta las creencias ni me identifique con los símbolos de la ceremonia.

El colegio me hizo inglés en otro sentido: leíamos buena literatura inglesa. Emanuel seguía el programa de enseñanza secundaria de Cambridge, que era considerado el más riguroso. Leíamos poesía: Chaucer, Shakespeare, los poetas metafísicos del siglo XVII, los poetas augustos del XVIII. También leíamos prosa: Thackeray, Defoe, Hardy, Walter Scott, las hermanas Bronte, George Eliot. Me dieron un premio en Lengua, un libro de Matthew Arnold, bastante adecuado a la asignatura. Mis profesores de entonces estaban bajo la influencia de F. R. Leavis, y promovían una visión estrictamente conservadora de la cultura literaria inglesa.

Esta perspectiva, bastante extendida por aquella época, significaba que un niño de la década de 1960 todavía podía beneficiarse de una educación que no era muy diferente de la ofrecida a generaciones anteriores y quizá incluso mejor. Probablemente fueron esta serie de referencias culturales, esta sensación de encontrarme en casa en el inglés, si bien no exactamente en Inglaterra, la que permitió que personas como yo pasáramos sin problemas de la política radical juvenil a la corriente liberal dominante en momentos posteriores de nuestra vida.

Fuera como fuese, el colegio me enseñó a sentir un aprecio por el idioma y la literatura ingleses que ha permanecido conmigo pese a mis intereses y conexiones extranjeras. Muchos de mis colegas historiadores se convirtieron en europeos del continente, por obligación o por moda, afinidad o interés profesional. Supongo que yo también. Pero más que la mayoría de ellos, creo que yo me sentí y me sigo sintiendo profundamente inglés, por curioso que pueda parecer. No sé si escribo en un inglés mejor que los demás, pero sí sé

que lo hago con verdadero placer.

> *Ya hemos hablado de la importancia espiritual de la Primera Guerra Mundial en Europa. El colapso que siguió a la Primera Guerra Mundial en el continente, en Inglaterra parece que se produjo con una década de retraso. Mientras que en otros imperios —imperios territoriales como por ejemplo la monarquía habsburga— la ruptura fue clara e inmediata: la guerra, la derrota, las revoluciones hechas o desarmadas, en cualquier caso un nuevo mundo parecía a punto de llegar. Ciertamente, durante algunos años hubo una resistencia a estos cambios en todo el centro y este de Europa, y de hecho en el este hubo ejércitos que continuaron en combate hasta bien entrado 1920. Pero algo nuevo estaba en marcha: Keynes estaba indudablemente en lo cierto en cuanto al esquema más amplio de las cosas.*
>
> *En la pequeña Inglaterra, en cambio, fue posible durante un tiempo soñar con un regreso al mundo anterior a la preguerra.*

La voz característica de la década de 1920 es *Cuerpos viles*, de Evelyn Waugh, donde se combina una especie de actitud despreocupada, *carpe diem*, post Primera Guerra Mundial, con una desidia con conciencia de clase respecto a la amenazadora sombra de un cambio social. Los privilegiados, al menos durante un tiempo, continuaron disfrutando de sus privilegios en cuanto a sus formas de vida y recursos anteriores a la guerra, aunque no exactamente en cuanto al contenido. Recordemos que Stephen Spender, un izquierdista (y poeta) representativo de aquellos tiempos, considera la década de 1930 como de una politización crucial; pero, al igual que muchos otros, recuerda en cambio la de 1920 como una época de sorprendente inactividad política. Pocos años más tarde, los pensadores, escritores e intelectuales ingleses despertarían repentinamente a las realidades de los conflictos políticos de entreguerras; pero tenían pocas referencias domésticas a partir de las cuales entender este recién descubierto mundo de implicación y compromiso.

En efecto, en Inglaterra, la Gran Depresión no fue la última de una serie de crisis, como sí ocurrió en gran parte de Europa; *fue* la crisis. El descalabro económico destruyó a la izquierda política: el gobierno laborista elegido con tanta fanfarria solo dos años antes caería ignominiosamente en 1931 ante el desafío del desempleo y la deflación. El Partido Laborista se escindió: un

elemento significativo, incluida la mayoría de su plana mayor, entró en coalición con los conservadores, el llamado «gobierno nacional». Desde 1931 hasta la derrota de Churchill en las elecciones de 1945, los conservadores gobernaron en Reino Unido junto a un reducido número de renegados laboristas y supervivientes del antaño gran Partido Liberal de Lloyd George.

De modo que durante gran parte de este periodo, la izquierda política no estuvo simplemente fuera de servicio, sino absolutamente separada del ejercicio del poder. Todo debate político dentro de la izquierda, e incluso toda conversación que discrepara de las convenciones del statu quo, quedó de este modo apartado de la política parlamentaria tradicional. Si los intelectuales de la Inglaterra de entreguerras llegaron a acaparar más atención de la que habían tenido con anterioridad a la década de 1930 no fue porque el país descubriera de repente su importancia cultural, ni porque en conjunto adquirieran mayor conciencia política y se hicieran por tanto más «europeos», sino sencillamente por la ausencia de cualquier otro espacio o debate público en el que la disidencia y la opinión radical pudieran ser formuladas y debatidas.

No alcanzo a recordar cuál de sus esposas, creo que fue Inez, y tampoco si fue en una carta de Spender a ella o de ella a Spender, pero creo que fue ella, la que, después de su divorcio, escribió la frase «primero amas demasiado poco, y, luego, demasiado». Y el contraste entre la década de 1920 y la de 1930 en Inglaterra se produce…

Exactamente así.

… porque tras haber pasado la de 1920 confinado en Inglaterra, Spender —por ponerle a él por caso— va primero a Berlín con Christopher Isherwood y W. H. Auden, y luego a Viena, donde es testigo del fracasado golpe de Estado nazi y la guerra civil de 1934. Spender también pasó algún tiempo en la España revolucionaria. Todo esto lo describe en Un mundo dentro del mundo, sus memorias de esta década, como la experiencia de ser «perseguido por la realidad»: como si la realidad fuera una cosa que no debería importunarle a uno pero que una vez lo hace, debe ser reconocida.

Curiosamente, tanto la geografía de su deambular por el mundo como los comentarios que estos viajes suscitan en él se asemejan a los de Raymond Aron, por entonces un joven recién licenciado que enseñaba en Alemania

justo en el momento de la llegada de Hider al poder. Aron regresa a Francia y trata desesperadamente de convencer a sus colegas y contemporáneos —incluido Sartre, absolutamente indiferente por aquellos años— de la realidad que les viene pisando los talones. Sin duda el caso francés fue diferente en varios sentidos, pero guarda cierto paralelismo con la experiencia británica. También en Francia, la de 1920 fue una década relativamente despolitizada, al menos para los intelectuales, mientras que la de 1930, por supuesto, fue una era de compromiso frenético.

Dicho esto, el síndrome de «demasiado poco, demasiado» —la oscilación entre la indiferencia política y el compromiso airado— es tal vez más marcada en Inglaterra que en los demás países. Fue aquí, durante los cruciales años de 1934 a 1938, donde el Partido Comunista fue capaz de atraer a toda una generación de estudiantes de Oxford y Cambridge hacia la comprensión, la apología, el activismo, como compañeros de viaje o, en unos cuantos casos, incluso el espionaje para el comunismo.

> *Me pregunto si estás de acuerdo en que la atracción por la izquierda tiene mucho que ver —al menos en algunos casos, aunque no en el del grupo de Cambridge, que llegó una década después— con la, experiencia de la Alemania de Weimar. Porque creo que para algunas de estas personas —Auden, Isherwood, Spender— la República de Weimar era la democracia más atractiva de todas: contaba con los jóvenes más simpáticos y la mejor arquitectura.*

Es cierto que con Otto Wagner y los travestidos, Alemania *parecía* mucho más interesante que Inglaterra; y, a decir verdad, lo era. Tanto en Berlín como en Viena, estaba pasando algo verdaderamente novedoso e interesante. Para los jóvenes ingleses que llegaron recién salidos de Oxford a este intenso invernadero cultural, el contraste debió de resultar bastante impactante. Pero lo mismo debió de ocurrirles incluso a los franceses. Para el joven Aron era evidente que debía vivir y estudiar en Alemania si quería completar su formación filosófica y sociológica; y a este respecto al menos, lo mismo puede decirse de Sartre, que también pasó un año en Alemania, aprendiendo alemán (aunque nada de política alemana). Ellos, como muchos otros, se vieron atraídos y contagiados por la energía que emanaba del lugar, incluida, claro está, la energía negativa procedente de los enfrentamientos entre las distintas sectas políticas.

Weimar ha seguido encontrando eco en décadas posteriores. Pensemos en nuestro colega Eric Hobsbawm, que en este sentido debería considerarse una especie de intelectual inglés transnacional, desplazado de su infancia austroalemana a la *intelligentsia* de Cambridge en la década de 1930. Durante los últimos años de Weimar, Hobsbawm —que vivía en Berlín— era lo bastante mayor (quince años) para sentirse profundamente impresionado por el ambiente y los acontecimientos de la época. Hay un momento en sus memorias en el que habla conmovedoramente y con absoluta convicción de sus sentimientos en aquellos meses: la sensación de estar más vivo, más comprometido, más cultural e incluso sexualmente motivado que en ningún otro momento de su larga vida. Mucho más adelante en sus memorias escribe favorable e incluso apologéticamente sobre la RDAy Berlín Este: por muy grises e ineficaces que pudieran ser, tenían un cierto encanto que lamenta que haya desaparecido. Es difícil resistirse a pensar que en su mente había refundido la Alemania de Eric Honecker con la Weimar de su juventud. Para Hobsbawm, como para Spender y compañía, existe un inconfundible afecto por una democracia tan seductora y desacreditada, tan amenazada e incapaz de defenderse, pero en ningún caso aburrida. Este recuerdo resultaría crucial en la formación de una élite generacional de ingleses, y marcaría la política de las siguientes décadas.

> *La Unión Soviética, no tanto una realidad vivida como un mito cultivado, figura como lejano trasfondo. Para los intelectuales ingleses que se sintieron atraídos por la Alemania de Weimar y posteriormente por el comunismo, el interés pudo tener algo que ver con el éxito comunista a la hora de fusionar las categorías de «burguesía» y «democracia». No puede decirse que Weimar tuviera mucho de democracia burguesa.*

La idea de que lo que no cuadra en la expresión democracia burguesa es el adjetivo más que el sustantivo constituyó una brillante innovación de los retóricos marxistas. Si el problema con las democracias occidentales es que son burguesas (sea lo que sea lo que esto signifique), entonces sus críticos internos, constreñidos a vivir en estos lugares, pueden ofrecer una crítica exenta de riesgo: distanciarse de una democracia burguesa cuesta poco y apenas constituye una amenaza para la institución en sí. Mientras que una postura crítica respecto a la democracia en la Alemania anterior a 1933 representaba casi siempre un compromiso activo con su derrumbamiento. En

resumen, los intelectuales de Weimar, les gustara o no, estaban constreñidos a vivir la lógica política de sus afinidades discursivas. Nadie en Inglaterra se enfrentó ni se enfrenta a este tipo de elección.

La asociación entre democracia y burguesía siempre me ha parecido una brillante adaptación freudiana por parte de los marxistas: significa que puedes estar en contra del padre-abogado o del padre-banquero sin dejar de disfrutar de los privilegios de la infancia y la rebelión infantil.

Bueno, supongo que puedes cambiar rápidamente de las consideraciones infantiles del complejo de Edipo a la versión hegeliana pura y dura de la lógica que te une con la historia de las especies. Sin embargo, un adulto sensible, inteligente, solo puede permitirse estos pensamientos si nunca han entrado abiertamente en colisión con su propio interés. Pero de hecho lo hacen cuando te encuentras con que eres el hijo de unos padres burgueses en un país en el que la burguesía está verdaderamente amenazada o ha sido radicalmente desmembrada. Porque en este caso, limitarte a distanciarte de tu clase de origen no ayuda mucho: ser el heredero de una clase culpable basta para condenarte. En la Unión Soviética o la Checoslovaquia comunista, el resultado para dos generaciones de «burgueses» fue decididamente desagradable, justo en el momento en que sus homólogos de Nueva York o Londres, París o Milán, se estaban erigiendo a sí mismos como portavoces de la historia.

La política no parece separar tanto a la gente en Inglaterra como en el continente. T. S. Eliot publica la obra de Spender, por ejemplo.

Hasta la década de 1930, los diversos círculos de escritores y pensadores ingleses que se van superponiendo se vieron unidos no por unas ideas políticas compartidas, sino más bien por unas raíces comunes y sus respectivas afinidades y gustos. Bloomsbury, los fabianos, las redes católicas en tomo a Chesterton, Belloc y Waugh, fueron mundos independientes de intercambio estético y político en los que no participaba más que un pequeño y selecto subgrupo de la *intelligentsia* inglesa.

Sin embargo, la élite culta de Inglaterra fue y quizá sigue siendo todavía muy pequeña para los estándares americanos o del continente europeo. Antes o después, la mayoría de los intelectuales ingleses iban a conocerse unos a otros. Noel Annan, un contemporáneo de Eric Hobsbawm en Cambridge, se

convertiría en el preboste de su propio colegio universitario y más tarde del University College de Londres, participando en prácticamente todos los comités públicos importantes en la vida institucional y constitucional inglesa de las siguientes décadas. Su libro de memorias se titula *Our Age*. Nótese que no dice «Their» [Su] sino «Our» [Nuestra]: todo el mundo conoce a todo el mundo. En el título y el texto de Annan se encuentra implícito que su generación, colectivamente, dirigió los asuntos del país.

Y, de hecho, así fue. Hasta finales de la década de 1960, el porcentaje de escolares que iban a la universidad en Inglaterra fue más pequeño que el de cualquier otro país desarrollado. Dentro de esa pequeña cohorte de personas con una educación superior, solo los que iban a Oxford o Cambridge (o, en un grado mucho menor, un par de universidades de Londres) podían aspirar a entrar en el círculo íntimo de la clase intelectual y política. Si excluimos de este reducido grupo al nutrido número de más o menos estúpidos alumnos que lo eran «por legado» —los que eran admitidos en Oxford o Cambridge en virtud de su clase o parentesco—, resulta claro que el grupo sociogenético del que se abastecían la cultura y la vida intelectual inglesas era claramente reducido.

¿Pero Oxford y Cambridge no empezaron por entonces a admitir a gente de las colonias?

Sí y no. Por un lado, recordemos que hasta finales de la década de 1950 se podía vivir en Londres sin encontrarse nunca con una persona negra o mulata. En el caso de que sí te encontraras con alguien de piel oscura, casi siempre procedía de la restringida élite de indios que habían conseguido ascender en el sistema educativo británico: bien a través de réplicas indias de los internados ingleses, bien de *public schools* inglesas a las que la aristocracia india enviaba tradicionalmente a sus hijos, asegurándoles de este modo la entrada en las universidades más elitistas del Imperio. De modo que sí, en efecto había indios de distinta procedencia, tanto en Oxford como en Cambridge, desde finales del siglo XIX. Algunos de ellos liderarían más tarde su país en la consecución de la independencia de Gran Bretaña. Pero no creo que debamos considerar significativa su presencia, salvo en algunos casos notablemente excepcionales.

Sin duda, otra de las formas en que se amplió la reducida reserva de intelectuales ingleses fue gracias a la adición de los emigrantes

políticos: Isaiah Berlin, en el caso de Oxford, es quizá el ejemplo más conocido. Berlin ciertamente sabía más, si no todo, de la gente de la que hemos estado hablando hasta ahora, pese a ser un completo outsider: un judío ruso de Letonia.

Pero Isaiah Berlin fue un caso único: judío y extranjero, no cabe duda, pero a la vez un perfecto *insider*. Aunque el *establishment* cultural británico le considerara exótico, precisamente por esta razón constituía una claro ejemplo de la capacidad y la función integradora del sistema. Esto es, por supuesto, engañoso: Isaiah Berlin constituía sin duda un ejemplo sobresaliente de integración exitosa, pero este mismo exotismo le hacía, si no más aceptable, en todo caso inofensivo. Desde muy pronto, sus críticos decían de Berlin que su éxito se debía en gran medida a su renuencia a tomar posición, su no disposición a resultar «incómodo». Era esta capacidad emoliente de acomodación lo que le hacía tan aceptable entre sus colegas: tanto durante su época de estudiante universitario como de presidente de la Academia Británica y fundador de un colegio universitario de Oxford.

En cambio, la mayoría de los *outsiders* son incómodos por naturaleza. Lo mismo podría decirse de los *insiders* que asumieron una función crítica dentro de su comunidad —George Orwell es quizá el caso más conocido—. Ya sean incómodos de por sí o lleguen a serlo con el paso del tiempo, estos hombres son difíciles: tienen la lengua afilada y personalidades complicadas. Berlin no tenía estos defectos. En ello residía claramente parte de su encanto; pero, con los años, esto también fomentó en él una cierta reticencia a entrar en temas controvertidos, a manifestarse con claridad, que al final pudo acabar dañando su reputación.

El «sistema» podía incuestionablemente integrar al tipo adecuado de personas. Podía admitir a un Eric Hobsbawm: un comunista judío, de habla alemana, educado en Viena y que había vivido en Berlín. Una década después de haber llegado a Londres como refugiado de la Alemania nazi, Hobsbawm había sido elegido secretario de los Apóstoles, una sociedad secreta autoselectiva formada por los hombres más inteligentes de Cambridge: era casi imposible ser más *insider* que eso.

Por otra parte, convertirse en un *insider* en Cambridge u Oxford no requiere en sí mismo conformidad, salvo quizá con la moda intelectual del momento; dependía y depende de una cierta capacidad para la asimilación

intelectual. Conlleva saber cómo «ser» un catedrático de Oxbridge; comprender intuitivamente cómo llevar una conversación inglesa que nunca sea demasiado agresivamente política; saber cómo modular la seriedad moral, el compromiso político y la rigidez ética a través del uso de la ironía y el ingenio, y una apariencia cuidadosamente calibrada de despreocupación. Sería difícil imaginar la aplicación de estos talentos en el París de la postguerra, por poner un ejemplo.

Eso puede tener como consecuencia que, en cuanto a elecciones políticas, los temas relacionados con la vida privada y especialmente el amor terminan importándoles más a los británicos que a los intelectuales franceses. Los intelectuales franceses están divididos por su pensamiento político y tienden menos, creo yo, a seguir a sus amantes en sus diversos compromisos políticos.

Arthur Koestler y Simone de Beauvoir tuvieron una mala noche de sexo. Esto, hasta donde podemos juzgar por su correspondencia y sus memorias, no fue la causa de su ruptura política, ni tampoco un impedimento para ella. De Beauvoir se vio inequívocamente atraída hacia Albert Camus, lo que tal vez sea una de las razones de por qué Sartre se sentía tan celoso del joven. Sin embargo, esta circunstancia en realidad no tuvo que ver con sus desacuerdos políticos.

Por el contrario, al menos durante la década de 1970, las relaciones sexuales entre los intelectuales británicos —tanto homosexuales como heterosexuales— seguramente formaron parte del epicentro de sus afinidades sociales electivas. No pretendo ni mucho menos sugerir que la vida sexual de los intelectuales británicos fuera en ningún sentido más interesante ni más activa que la de los europeos del continente. Sin embargo, cuando piensas en la relativa inactividad o pasividad de la mayoría de las áreas de su existencia durante gran parte del siglo, sus enredos amorosos adquieren una cierta importancia aunque solo sea por defecto.

Aunque los ciudadanos de las colonias no tuvieran todavía mucha importancia en la vida intelectual británica, ¿no es cierto que el Imperio sí importaba como fuente de experiencia? Pensemos en el caso de George Orwell cuando estuvo en Birmania.

Orwell ocupó un cargo de no muy alto rango pero localmente de alto nivel administrativo en la policía imperial de Birmania de 1924 a 1927. Al leer sus

escritos, uno nunca piensa que desarrollara un gran interés por el Imperio en sí; sus textos de aquellos años sugieren la emergencia de una serie de consideraciones morales y políticas —derivadas sin duda de sus críticas al gobierno imperial— que con el tiempo influirían en sus observaciones sobre la propia Inglaterra. El convencimiento de Orwell de que la cuestión birmana (o india) trascendía las cuestiones de injusticia local y tenía sobre todo que ver con el sinsentido e imposibilidad de un dominio imperial, ciertamente influirían en su postura política una vez de vuelta en Inglaterra.

Cabe añadir que Orwell fue uno de los primeros comentaristas en entender que las cuestiones de justicia y subordinación, no menos que los temas tradicionales políticos y de clase, debían ser asumidos por la izquierda; y de hecho, a partir de entonces *fueron* parte de lo que significaba ser de izquierdas. Olvidamos que ya en las décadas de entreguerras, en Inglaterra había sido perfectamente posible combinar el reformismo social e incluso el radicalismo político con el liberalismo imperial. Hasta hacía muy poco tiempo, había sido posible creer que la clave para la mejora social en Gran Bretaña consistía en retener, defender e incluso expandir el Imperio. Para 1930, esta postura había comenzado a sonar tanto ética como políticamente incoherente, y al menos parte de este cambio de sensibilidad cabe achacárselo a Orwell.

> *¿Crees que la literatura —las publicaciones de la época, pero sobre todo las novelas que la generación de la década de 1930 había estado leyendo— sirve como una forma de considerar el mundo del Imperio? Pensemos en Joseph Conrad o más tarde en Graham Greene, con esos personajes que viajan a todas partes, a menudo dentro del Imperio, para enterarse de las cosas, sobre todo en las novelas de espionaje, dado que estos han sido precisamente entrenados para enterarse de cosas.*

La literatura popular del Imperio trata en realidad de temas morales: quién es bueno, quién es malo y quién tiene razón (generalmente nosotros) y quién no (generalmente los otros). La literatura sobre espías y sobre alemanes que surge en estos años, por ejemplo, está en gran medida estructurada a la manera imperial. Y esto se ve también en el cine de la década de 1930, con su interés por los espías, damas que se esfuman repentinamente, etcétera. Pero yo tengo la impresión de que estos temas se enclavan con mayor frecuencia en «Centroeuropa»: una especie de territorio mítico, un lugar de misterio e

intriga, que más o menos va desde los Alpes a los Cárpatos y que se vuelve más y más misterioso cuanto más se avanza hacia el sur y el este. Mientras que lo exótico para los británicos a finales del siglo XIX era la India y Oriente Próximo, es curioso que llegado 1930 es sencillamente un tren que sale de Zúrich. En este sentido constituye una actualización de la literatura imperial, en la que los búlgaros ocupan el lugar de los birmanos. De modo que resulta curioso que, en cierto sentido, los británicos se sientan en casa en el mundo entero y lo que les resulta exótico son territorios europeos no muy lejanos pero siempre fuera del alcance del Imperio.

> *Sherlock Holmes tiene un misterio que resolver en Bohemia, donde todo el mundo habla alemán y nadie checo. Y por supuesto el corolario político de ello es que Bohemia es un país lejano del que sabemos muy poco. Lo cual, paradójicamente, no hubiera podido decirse de Birmania.*

Desde luego; Birmania es un país muy lejano del que sabemos algo. Pero, por supuesto, la sensación de distancia y el misterio de Europa Central tienen unas raíces lejanas: pensemos en Shakespeare y la «costa de Bohemia» de *El cuento de invierno*. Este sentimiento inglés de que Europa es más misteriosa que el Imperio (una vez se cruza Calais) viene de antiguo y está muy enraizado. Para los ingleses, al menos en la imagen que tienen de sí mismos, el mundo exterior significa una referencia; pero Europa no es algo a lo que deseemos estar ligados demasiado estrechamente. Puedes ir a Birmania, Argentina o Sudáfrica, y hablar inglés y dirigir una empresa de propiedad británica o una economía al estilo inglés; irónicamente, eso no lo puedes hacer en Eslovenia, que resulta por tanto mucho más exótica.

Y en India o en las Indias te encuentras con gente —ya sean compañeros de colegio de raza blanca o subordinados de tez oscura con formación— que tienen las mismas referencias que tú. Resulta bastante sorprendente hasta qué punto el bagaje educativo de un universitario o universitaria mayor de cincuenta años caribeño, del oeste o del este de Africa, o de la India, encajaba sin problemas con el de sus otros contemporáneos británicos. Cuando me encuentro con alguien de mi generación procedente de Calcuta o de Jamaica, nos sentimos inmediatamente cómodos el uno con el otro, intercambiando referencias que van desde la literatura al criquet, lo que para nada ocurre en la misma medida cuando son de Bolonia o Brno.

En la década de 1930 Inglaterra inició un idilio muy peculiar con el desconocido este: el de los espías soviéticos, «los cinco de Cambridge».

Tengamos en cuenta que tres de los cinco espías comunistas de esa década estaban íntimamente relacionados con dos colegios universitarios de élite de Cambridge: el King's y el Trinity. Este era un subconjunto especialmente selectivo de lo que ya era una privilegiada minoría de la *intelligentsia* inglesa en los años treinta.

En la década de 1930 había dos tipos de simpatizante británico con el comunismo. El primero era el del inglés, por lo general joven y de clase media-alta, que fue a España durante la Guerra Civil española de 1936-1939 para ayudar a salvar a la República. Estos hombres eran progresistas; desde el principio se vieron a sí mismos como parte de la familia de la izquierda europea, y estaban familiarizados con las circunstancias que se iban a encontrar. La mayoría de ellos volvieron desilusionados, y los mejores de ellos tenían algo interesante que decir sobre su desilusión, si bien tras algunas dudas. George Orwell —que regresó e inmediatamente escribió sus recuerdos de esperanzas e ilusiones perdidas en *Homenaje a Cataluña*— es la excepción.

El segundo grupo era el de aquellos que hicieron causa común con el comunismo, reconociendo abiertamente su filiación doctrinal. El joven Eric Hobsbawm y sus futuros camaradas del Grupo de Historiadores del Partido Comunista son quizá el ejemplo inglés más conocido.

Los jóvenes integrantes de los Cinco de Cambridge no encajan fácilmente en ninguna de estas dos categorías. Su valor de uso para la Unión Soviética residía precisamente en la ausencia de cualquier signo exterior de afiliación política. Desde el principio, su identidad fue secreta; fueron reclutados como espías soviéticos precisamente porque los intelectuales y estudiantes de izquierdas más conocidos evidentemente no podían ser de ninguna utilidad para este propósito.

Dos de los espías de Cambridge, Kim Philby y Guy Burgess, eran —pese a su acento de clase alta y su maravillosa educación— dos *outsiders* ingleses dentro de Inglaterra. Kim Philby heredó de su padre, el orientalista y disidente constructor del Imperio St. John Philby, un profundo rechazo por el imperialismo y la bien escondida creencia en que las políticas imperiales

británicas eran éticamente indefendibles y políticamente catastróficas. Muchos años después, cuando Philby se vio obligado a huir de Inglaterra y pedir refugio en Moscú (cuando estaban a punto de desenmascararle), era un hombre que claramente no albergaba ninguna duda sobre la integridad de sus decisiones: aunque no viviera del todo feliz en la URSS, al menos entendió perfectamente que aquello era el resultado lógico de la elección que había tomado en la vida.

Guy Burgess, según sus numerosos conocidos, era poco más que un matón disfrazado de caballero. Pasaba bebido casi todo el tiempo; era un depredador sexual; y resulta difícil tomarse en serio la idea de que sus ideas políticas fueran producto de un pensamiento metódico y racional. Precisamente por estas razones, por supuesto, era el espía perfecto, un verdadero prototipo, heredero de la tradición de la Pimpinela Escarlata. Pero por qué el servicio secreto británico (que le reclutó en Cambridge) o sus homólogos soviéticos (que le controlaron hasta que se escapó a principios de la década de 1950) pensaron que a aquel hombre podían confiársele las misiones más delicadas y secretas es algo que hoy continúa siendo un misterio.

El tercero de los cinco, el destacado historiador del arte Anthony Blunt, puede servir como el mejor ejemplo del lugar que estos hombres ocuparon dentro del *establishment* británico —y podrían haber seguido ocupando si no hubieran sido desenmascarados más o menos fortuitamente—. Blunt, al fin y al cabo, era el *insider* dentro del *insider*: un esteta y un erudito que llevaba a cabo la crítica de arte profesional y estéticamente más conservadora. En este punto conviene recordar que terminó siendo el encargado de la conservación de los cuadros de la reina. Y, durante tres largas décadas, estableció y mantuvo un inquebrantable compromiso con un sistema político —el estalinismo— que representaba, al menos en principio, valores, intereses y metas claramente opuestas a las que él había propugnado públicamente a lo largo de toda su carrera.

Pero incluso cuando Blunt fue descubierto como espía soviético, en 1979, su posición en la alta sociedad, y los códigos que caracterizan a esa sociedad en Inglaterra, siguieron protegiéndole. Una vez la reina le despojó de su título de sir, y el Trinity College le retiró el de Miembro Honorario, se produjo un conato para expulsarle de la Academia Británica. Un número importante de miembros de la Academia amenazaron con dimitir si aquello ocurría. Estos no

eran solo hombres de izquierdas; entre ellos los había que sostenían que se debe distinguir entre la calidad intelectual y la afiliación política. Así, Blunt —un espía, un comunista, un impostor, un mentiroso y un hombre que había contribuido activamente a arriesgar la vida de agentes británicos— no obstante no era considerado por algunos de sus colegas culpable de ningún delito lo bastante grave para justificar que se le privara de su título de miembro de la Academia Británica.

De manera que los espías de Cambridge nunca incurrieron en el estigma con el que sí quedaban marcados quienes eran declarados culpables de espiar para Moscú en Estados Unidos. En Estados Unidos, los espías eran verdaderos *outsiders*: judíos, extranjeros, «perdedores»; hombres y mujeres movidos por razones incomprensibles, excepto la simple necesidad de dinero. Estas personas —de quienes los Rosenberg constituyen el ejemplo más claro — recibían un severo castigo: en el ambiente paranoico de la década de 1950, se les ejecutaba. No creo que de ningún espía británico se pensara así, y mucho menos que se le tratara tan duramente. En todo caso, sus actividades adquirieron un halo romántico en el imaginario popular; pero, sobre todo, estaban protegidos por tener sus orígenes en la clase dirigente del país.

Desde la perspectiva de un observador extranjero, cabría pensar que aquellos orígenes —y la traición que implicaba el delito— podrían haber levantado un escándalo mucho mayor. Pero en la práctica, amortiguaron el golpe. Los cinco de Cambridge fueron afortunados, en un sentido, al no poder superar sus orígenes, independientemente de las decisiones políticas y vitales que tomaran. Este es solo un ejemplo más de la buena suerte que tuvieron por el mero hecho de haber nacido ingleses, al menos en el siglo XX; en contraste con cualquier otro lugar durante estas décadas, Inglaterra era un país seguro para sus traidores y sus críticos. El compromiso intelectual, incluso llevado hasta el extremo del espionaje, parecía comportar menos riesgo que al otro lado del Canal o del Atlántico. Al fin y al cabo, durante la mayor parte del siglo XX, resulta difícil imaginar que en la Europa continental alguien citara con aprobación a E. M. Forster en el sentido de que es preferible traicionar a tu país que a un amigo.

Mientras que Maclean, Burgess, Philby e incluso Blunt pagaron caros, en términos estrictamente personales, sus compromisos, la mayoría de las decisiones tomadas por sus colegas intelectuales británicos en aquellos años apenas les supusieron ningún coste. Eric Hobsbawm, que —en contra de lo

habitual en un intelectual británico de su generación— fue abierta y oficialmente comunista durante toda su trayectoria, solo pago el precio relativamente bajo de ser destituido de la cátedra de Historia de la Economía en Cambridge. Obligado a aceptar una (perfectamente estimable) cátedra en el Birkbeck College de Londres, tuvo que esperar a su jubilación para cosechar las recompensas de una vida intelectual pública exitosa. Tal y como están las cosas, no parece un precio especialmente exorbitante.

> *Pero no se trata solo de pagar un precio, ¿no? La élite británica vive en un mundo completamente distinto de oportunidades y circunstancias. En 1937 y 1938 unos comunistas polacos fueron asesinados no por su propio gobierno, sino por la jefatura soviética de Moscú, adonde se habían autoexiliado. A principios de la década de 1940 los alemanes asesinaron en Polonia a judíos por el mero hecho de serlo. Prometedores intelectuales polacos de la generación de Eric Hobsbawm fueron asesinados tanto por los alemanes como por los soviéticos durante el Alzamiento de Varsovia de 1944. Si Hobsbawm se hubiera encontrado en ese momento en Polonia, le habrían matado de cualquiera de estas formas, o de otras muchas. En cambio, en Inglaterra, pese a sus conocidas filiaciones políticas, disidentes y radicales, Hobsbawm se convierte, si no en el más, seguramente en uno de los más influyentes historiadores no solo de su país, sino de todo el siglo.*

Él no pagó ningún precio por una afiliación que, en medio mundo, le habría supuesto su exclusión, no solo de su profesión académica, sino de cualquier forma de vida pública. En la otra mitad del mundo, su compromiso público con el comunismo podría haberle representado un beneficio o un obstáculo, o muy probablemente ambas cosas en un breve espacio de tiempo, mientras que, en Inglaterra, su pertenencia al Partido para la mayoría de los comentaristas no constituye más que una anécdota pasajera. Lo mismo puede decirse, aunque en menor grado, de muchos de sus contemporáneos.

> *El mundo termina por darte alcance. El poeta polaco Aleksander Wat escribió «Yo, desde un lado y desde el otro de mi estufa de hierro», un poema muy similar, a su manera, al de T. S. Eliot «La tierra baldía». De hecho ambas obras revelan de un modo indirecto un momento sorprendentemente comparable de desarrollo. Eliot evolucionaría hacia la religión, mientras que Wat lo haría, como*

muchos polacos de su generación, hacia la izquierda, y finalmente al comunismo. Pero en ambos casos podemos verles abordando y resolviendo lo que esencialmente son sus dudas interiores.

000Supongamos, lo que no resulta ni mucho menos inimaginable (después de todo, Wat termina siendo algo parecido a un cristiano), que intercambiaran sus puestos. Lo que queda claro es el terrible factor de la contingencia: de Alemania, hacia el este, la juventud y los primeros años de la edad adulta presentan muchas más trampas y cepos en los que caer.

No se necesita ir más al este: incluso Francia ofrecía el sangriento anzuelo de Vichy, en el que cayó toda una generación de intelectuales franceses. En este sentido, incluso en Inglaterra se podía participar en juegos que todavía no eran arriesgados, como la promesa del fascismo en la década de 1930. Pero no eran más que juegos. El fascismo no estaba ni remotamente en situación de llegar al poder en Gran Bretaña. Y así, igual que en la izquierda había quien jugaba al comprensivo compromiso con la España republicana, en la extrema derecha encontramos a una serie de poetas y periodistas ingleses que flirteaban con amistades políticas de las que más tarde podrían disociarse sin sufrir un rechazo o exclusión social muy prolongados. El nazismo era algo diferente quizá, aunque no fueron pocos los aristócratas y articulistas ingleses que todavía en 1938 seguían defendiendo a Hitler como el baluarte contra el comunismo o el desorden. Pero aunque a pocos les preocupaba el destino de los judíos alemanes, alinearse con una dictadura alemana requería no poco esfuerzo para un inglés, cuando todavía no habían transcurrido veinte años de la batalla del Somme. Italia era otro asunto, sin embargo, y apoyar a Mussolini —a pesar de, y quizá en cierta medida debido a, su grotesco comportamiento— resultaba claramente más elevado.

Si algo tenían en común las simpatías fascistas en Inglaterra durante la última década anterior a la Segunda Guerra Mundial, ello se debía, creo yo, a la imagen modernista que el fascismo presentaba para los observadores extranjeros. Sobre todo en Italia, el fascismo no era tanto una doctrina como un estilo político característico. Era juvenil, ambicioso, enérgico, partidario del cambio, la acción y la innovación. Para un sorprendente número de sus admiradores, el fascismo representaba en resumen todo lo que habían perdido en el cansado, nostálgico y anodino mundo de la Pequeña Inglaterra.

Desde esta perspectiva, podemos darnos cuenta de que el fascismo no era

en absoluto opuesto al comunismo, como popularmente se creía tanto por parte de la izquierda como de la derecha en aquellos años. Su atractivo residía sobre todo en el contraste que ofrecía frente a la democracia burguesa. Cuando Oswald Mosley desertó del gobierno laborista de 1929-1931, acusando con razón a sus colegas de la culpable incapacidad para *actuar* frente a una crisis económica sin precedentes, constituyó un «Nuevo Partido» que llegado el momento se transformaría en la Unión Británica de Fascistas. Pero, atención: en la política inglesa, expresar una simpatía generalizada por el «estilo» fascista no suponía estigma o riesgo alguno. Sin embargo, una vez que los fascistas de Mosley, en 1936, comenzaron a provocar una violencia civil y a desafiar a las autoridades públicas, dichas simpatías se esfumaron.

> *¿Realmente fue tan escasa la coincidencia entre las simpatías fascistas ocasionales, voluntarias, de los intelectuales y la irreflexiva visión de los políticos conservadores de que el nacionalsocialismo constituía una versión de Alemania que podían asumir?*

Estas son cuestiones más de carácter social que político. El mundo de la alta política conservadora no era un mundo al que la mayoría de los intelectuales estuvieran invitados, ni muchos de ellos habrían deseado esa asociación. Pensemos en los aristócratas *tories* que desde sus lejanas casas de campo brindaban porque Hitler hubiera conseguido poner orden en Alemania, admiraban los mítines de Nüremberg o —con toda seriedad— consideraban la posibilidad de colaborar con el líder nazi contra la amenaza internacional comunista. Dichas conversaciones de hecho tenían lugar entre los que Orwell hubiera llamado los más estúpidos de los conservadores británicos. Pero los intelectuales no solían moverse en esos círculos y, probablemente, caso de haber compartido sus opiniones con sus anfitriones, habrían recibido sarcásticos comentarios de desdén por su parte. Este, al fin y al cabo, es el mundo de Unity Mitford, una de las hijas de la familia Mitford, con la que el propio Mosley emparentó. Pero los Mitford, pese a la exitosa carrera literaria de dos de las hermanas (Nancy y Jessica), pertenecían sin lugar a dudas a la clase alta. Su interés por Hitler tenía poco que ver con sus programas sociales, reales o supuestos.

A la mayoría de estas personas lo que más les importaba era el Imperio. Y fue su interés en preservar el Imperio británico lo que les llevó a suponer que un trato con Hitler que autorizara a los alemanes a dominar el continente dejándoles a los británicos el campo libre en ultramar era tan deseable como

factible. No fue casualidad que, a partir de 1945, cuando Oswald Mosley apenas podía resucitar su organización fascista en un país que se enorgullecía de acabar de ganar una guerra antifascista, decidiera en cambio fundar una Liga de los Legitimistas del Imperio. El hilo conductor fue la creencia en que solo el Imperio —los fiables aliados blancos de Inglaterra en el mundo entero, junto con sus súbditos indígenas de Africa y demás lugares— podría proteger a Gran Bretaña frente al inminente desafío de las potencias mundiales emergentes. Mosley, después de todo, no era el único en creer que Londres no podía confiar en Estados Unidos (que venía siendo su principal competidor en economía desde la década de 1930) y no debería contar con los franceses. Alemania, en resumen, era la mejor apuesta. Puede que fuera el enemigo histórico y que sus políticas desagradaran a algunos, pero ninguna de ambas consideraciones revestía gran importancia.

Esto nos retrotrae a su vez a la escuela de pensamiento imperialista progermana que floreció en la Inglaterra del cambio de siglo, y que Paul Kennedy analiza brillantemente en *The Rise of the Anglo-German Antagonism 1860-1914*. Antes de la Primera Guerra Mundial, había, tanto entre conservadores como liberales, quienes pensaban que el futuro de Gran Bretaña radicaba en una alianza con la Alemania imperial más que con la entonces incipiente *entente* con Francia y Rusia. Si se ponía entre paréntesis su ocasionalmente encarnizada competencia industrial (controlable mediante cárteles y protección), los intereses de Alemania e Inglaterra eran simétricos y compatibles. Esta percepción continuó estando muy extendida hasta bien entrada la década de 1930; pero, como Alemania se hizo entonces nazi, adquirió una dimensión mucho más derechista, antisemita y, por supuesto, anticomunista, que tenía poco que ver con la romántica simpatía modernista hacia el fascismo que ocasionalmente brotaba en el Cambridge y el Londres de la época.

> *Esto parece sugerir que el razonamiento de Stalin —de que los capitalistas podían y de hecho se alinearían contra la URSS— no carecía del todo de fundamento. Porque Stalin tenía razón en algunas cosas: Hitler estaba en efecto planeando ir a por la Unión Soviética, y las democracias burguesas no eran en absoluto reacias a esta perspectiva.*
>
> *El Pacto Molotov-Ribbentrop, la alianza entre Hitler y Stalin, causó un gran impacto en ese momento. Pero de hecho le sirvió a la*

Unión Soviética para ganar tiempo.

Habría sido más inteligente si Stalin hubiera escuchado a sus propios espías y comprendido que los alemanes iban a invadir la Unión Soviética en junio de 1941. Pero sí, ciertamente, el Pacto tuvo el efecto de confundir a Occidente y retrasar la agresión alemana unos cuantos meses, sin causar obviamente perjuicio para los soviéticos. Y no debemos olvidar que, con la amenaza de la invasión alemana de Polonia en ese momento en ciernes, no había nada que los aliados pudieran hacer por Stalin en el caso de que hubieran estado dispuestos a ofrecerle ayuda. Aquí en Occidente pensamos en ello como en un momento de incompetencia anglofrancesa a la vista del expolio de Polonia; pero desde la perspectiva de Moscú, la impotencia de sus interlocutores occidentales era algo que la diplomacia soviética también debía tener en cuenta.

Los británicos y los franceses ciertamente no hacen nada por Polonia; pero declaran la guerra a Alemania —porque Alemania invade a su aliado polaco—. Y, por supuesto, no tienen aliado soviético en ese momento, una vez Moscú ha revelado y jugado su baza. Los soviéticos aprovecharon el ataque alemán para invadir ellos Polonia (la zona este) y durante los siguientes veintidós meses se esforzaron por complacer a Hitler de todas las maneras posibles. Esto dejó a Hitler libre para invadir Noruega, los Países Bajos y Francia, todos los cuales cayeron en cuestión de semanas. Lo que, a su vez, dejó a la Gran Bretaña de Churchill sola, enfrentada a las aparentemente invencibles fuerzas terrestres de la Alemania nazi.

Lo que me conduce a una pregunta que llevo queriendo plantearte desde el principio, y es: ¿era Winston Churchill un intelectual?

Churchill constituye en este sentido, como en muchos otros, un caso interesante. El procede de lo que para los estándares británicos es una familia aristócrata importante (descendiente del duque de Marlborough, famoso por la batalla de Blenheim) pero era el heredero de una rama menor. Su padre, lord Randolph Churchill, había desempeñado un papel importante en los últimos años de la política victoriana, pero acabó destruyéndose a sí mismo (por sus errores políticos y la sífilis), lo que hizo que su hijo heredara un legado envenenado. Por otra parte, pese a haber nacido en uno de los grandes palacios ingleses (el de Blenheim, cerca de Oxford) y aunque sus raíces se

remontaran más atrás que las de muchos miembros de la familia real británica, Churchill solo era mitad inglés —su madre era estadounidense.

Como otros muchos de sus coetáneos de clase alta, Winston Churchill fue a un prestigioso colegio privado (en su caso, Harrow) y fracasó. Como tantos hijos de lores o de la pequeña nobleza, ingresó en el ejército, pero en lugar de aceptar un destino en el elitista regimiento de la Guardia Real, optó por convertirse en un simple fusilero de caballería, justo a tiempo de tomar parte en la última carga de caballería del ejército británico, la de la batalla de Omdurman (Sudán) en 1898. La carrera política de Churchill pasó por tres cambios en diferentes ocasiones entre el partido conservador y el liberal, y a lo largo de la misma alcanzó el máximo rango dentro del gabinete como ministro del Interior, ministro de Hacienda y ministro de Marina, en calidad de lo cual fue responsable de la catástrofe militar de Gallipoli (1915). En resumen, que hasta 1940, la suya fue la trayectoria de un brillante *outsider*: demasiado bueno para que le ignoraran pero demasiado poco convencional y fiable para que le nombraran para la máxima responsabilidad.

Excepcionalmente para un político británico, Churchill —cuya situación financiera fue siempre lo bastante precaria como para que tuviera que ganarse la vida con sus escritos— hablaba con cierta distancia de su accidentada carrera incluso mientras la estuvo ejerciendo. Ya sea directamente —como en *Mi juventud*, o sus memorias sobre la Primera Guerra Mundial (que no son tanto unas memorias como una apología del papel que él mismo desempeñó en ese momento)— o en sus textos puramente periodísticos sobre la guerra de los bóers (en la que tomó parte y fue hecho prisionero durante un breve periodo de tiempo, antes de escapar), Churchill no solo participó sino que dejó constancia de los acontecimientos de su tiempo. Pero también escribió abundantemente sobre la historia del Imperio británico y llevó a cabo una biografía sobre su pintoresco antepasado, el duque de Marlborough.

En resumen, Churchill contribuyó a la historia y a la literatura a la vez que participaba activamente en los asuntos públicos, una combinación que se da con mucha más frecuencia en Francia o incluso en Estados Unidos que en Inglaterra.

Pero esto no le convierte en un intelectual. Para los estándares ingleses, estaba demasiado activamente implicado en el centro de la política y las decisiones públicas para ser considerado un analista desapasionado; y, para

los estándares continentales, por supuesto, su interés por la reflexión conceptual era extraordinariamente escaso. Su obra consiste en prolijos relatos empíricos en los que introduce alguna que otra pausa para replantear la historia en una clave moral, pero poco más. Y, sin embargo, él fue a todas luces la figura política más literaria de la historia británica desde William Gladstone. En cualquier caso, Churchill fue único para su época y todavía no ha encontrado sucesor.

Quien busque «intelectuales en política» del estilo de Léon Blum en Francia o Walther Rathenau en Alemania no encontrará muchos si reduce su búsqueda a Inglaterra. Con esto no quiero decir que no hubiera políticos intelectualmente dotados aquí: pero no es por estas dotes intelectuales por lo que son más conocidos. En un sentido estrictamente formal, Harold Wilson —el primer ministro laborista de 1964 a 1970 y de nuevo de 1974 a 1976— era decididamente un intelectual. Nacido en 1916, antes de los treinta años ya había sido ascendido al rango de profesor de Económicas en Oxford y sus colegas le tenían en gran consideración, antes de que entrara en política y acabara siendo —a la relativamente temprana edad de cuarenta y siete años— jefe del Partido Laborista.

Una vez en el cargo, sin embargo, Wilson no alcanzó los resultados esperados y se convirtió en objeto de un cada vez mayor escepticismo entre las filas de su propia familia política. Al final de su carrera era considerado por mucha gente como sospechoso, taimado, disimulador, deshonesto, cínico, distante y, lo peor de todo, incompetente. A buen seguro, la mayoría de estos atributos son compatibles con pertenecer a la *intelligentsia*, especialmente en un país en el que los intelectuales son típica y desdeñosamente calificados como «personas que se pasan de listas». De todos modos, Wilson se quedó nadando entre dos aguas: fracasó como político y defraudó a los intelectuales de su generación.

Otro intelectual de la política inglesa, pero de un tipo muy distinto, fue Herbert Henry Asquith: el primer ministro liberal de 1908 a 1916, cuando fue derrocado por su colega liberal Lloyd George y los conservadores de la oposición, en plena Primera Guerra Mundial. Asquith era un pensador auténtico, erudito y reflexivo, un típico liberal del siglo XIX en el sentido inglés de la palabra, que fue quedando cada vez más a la deriva en un siglo XX que tenía poco sentido para él y con el que era incompatible. Al igual que Wilson, pero con más excusas, con el tiempo también se pensó que había

fracasado políticamente, pese a que sus primeras reformas e innovaciones allanaron el camino para el posterior Estado del bienestar.

Quizá la verdadera dificultad a la que se enfrenta cualquiera que intente encontrar intelectuales en los niveles políticos más altos en Inglaterra es que la agenda intelectual que marcó los movimientos políticos ideológicamente configurados en la Europa continental estaba bastante ausente en Londres.

¿Y qué hay de Benjamin Disraeli?

En un periodo anterior, Disraeli seguramente habría sido el *locus classicus*. Pero sería difícil afirmar que Disraeli llegara a desarrollar nunca una agenda intelectual o que sus propósitos fueran plenamente llevados a la práctica en sus empresas políticas. Él tenía un instinto político inusualmente agudo, tanto respecto a lo que era posible como a lo que era necesario: sobre qué grado de cambio se requería para que las cosas importantes siguieran como estaban. En este sentido, Disraeli encarna perfectamente la versión de Edmund Burke-Thomas Macaulay en la historia inglesa: una historia en la que el país se somete sucesiva y exitosamente a pequeños ajustes a fin de evitar transformaciones mayores en los siglos venideros.

Pero, obviamente, todo depende de lo que se quiera decir con «pequeños» o «mayores». Disraeli fue el responsable de la Segunda Ley de Reforma de 1867, que amplió las listas electorales en un millón de votantes. Incluso aunque supongamos que esto también constituyó una apertura calculada de la válvula de escape de la seguridad política —una iniciativa destinada a evitar tener que satisfacer las demandas populares de una reforma más radical—, no deja de ser prueba de una inteligencia política fuera de lo normal. Disraeli, el primer político conservador en percibir las posibilidades de un apoyo electoral masivo y darse cuenta de que la democracia no tiene por qué socavar los poderes esenciales de una élite dirigente, destacó también entre sus coetáneos de mediados de la época victoriana por comprender desde un primer momento lo mucho que Gran Bretaña tenía que cambiar si quería seguir siendo una potencia mundial.

> *Disraeli tenía la impresión de que para que los ingleses se comprendieran a sí mismos, su grandeza y su misión, él tenía que adornárselas. Lo mismo puede decirse de Churchill.*

Una vez más, este entendimiento les resulta más fácil a los *outsiders*. Disraeli, recordemos, era de origen judío. Al igual que Churchill —no tanto

un *outsider* como un incuestionable inconformista—, era un observador perspicaz, no solo de su propio país, sino de su partido y de su clase social. No es que haya que reivindicarles demasiado —Churchill en concreto fue sordo y ciego a la inevitabilidad del declive imperial— pero cada uno de ellos, a su manera, tenían una fina percepción de las peculiaridades del país que dirigían. En la época que a nosotros nos ha tocado vivir, este tipo de *outsiders* ha escaseado bastante; no creo que nadie más cumpla este requisito, salvo, por supuesto, Margaret Thatcher.

La señora Thatcher era por definición una *outsider* en un partido (el conservador) de *insiders*. Para empezar, era una mujer. Procedía de la clase media-baja de provincias; su padre tenía una tienda de alimentación en el remoto Grantham. Y aunque se ganó una plaza en Oxford, fue bastante original en la elección de su carrera: no hay muchas mujeres que estudien Químicas. Luego desarrollaría una exitosa carrera en el socialmente más retrógrado de los dos partidos políticos principales, tomando el relevo de una generación de hombres influyentes que habían llegado al poder en las décadas siguientes a la guerra.

Aunque yo no iría tan lejos como para decir que la señora Thatcher tenía una agenda ideológica coherente, de lo que no hay duda es de que albergaba unos prejuicios dogmáticos a los que podían anexarse unas políticas radicales según la conveniencia y la oportunidad. Aunque no fuera en absoluto una intelectual, Margaret Thatcher se sentía especialmente atraída por los intelectuales que podían ayudarla a justificar y describir sus propios instintos, siempre que ellos fueran a su vez *outsiders* y no estuvieran cortados por el patrón convencional. A diferencia de los conservadores más moderados, cuyas políticas y ambiciones ella consiguió frustrar de raíz, la señora Thatcher no albergaba prejuicios contra los judíos, mostrando cierta predilección por ellos a la hora de elegir a sus asesores privados. Por último, y una vez más en contraste con sus predecesores conservadores, simpatizaba bastante con los textos de los economistas, pero solo y como es bien sabido con los de una escuela concreta: Hayek y los austríacos.

> *Existe otra manera de ser un outsider en Inglaterra, y es la de ser ostensiblemente religioso, o católico. T. S. Eliot está de alguna manera presente en muchas de las personas de las que hemos hablado.*

En el siglo XVI, durante la Reforma inglesa y la confiscación de las tierras y edificios católicos llevada a cabo por Enrique VIII, los católicos romanos de Inglaterra fueron expulsados a las tinieblas exteriores. Y, sin embargo, el país ostenta una ininterrumpida herencia de figuras públicas católicas extraordinariamente influyentes y bien situadas: duques, lores y pequeños nobles cuyas creencias católicas eran conocidas pero a los que no obstante se les permitía cierto espacio y privilegios en el entendimiento de que no abusarían de ellos ni exigirían nada de la Iglesia establecida (anglicana) ni de la esfera pública. Al menos hasta la década de 1820 y la promulgación de las Leyes de Emancipación Católica, los católicos ingleses tuvieron que conducirse con cautela: existía un ámbito reservado dentro del cual podían practicar su fe o enseñar o escribir. Pero nunca estuvieron plenamente integrados ni pudieron desenvolverse cómodamente en la vida intelectual y política de la nación.

Esta historia es más complicada de lo que parece. El anglicanismo no es igual que el protestantismo. La Iglesia de Inglaterra era y es una criatura extraña: su parte más conservadora es mucho más ampulosa y está más ligada a la tradición que su hermana episcopaliana aquí en Estados Unidos. En esencia, el alto anglicanismo era como el catolicismo pero sin el Papa (y sin el latín, hasta que los propios católicos lo abandonaron). Por otra parte, en su extremo más bajo, la Iglesia anglicana —representada en las comunidades rurales, especialmente en ciertas partes del este de Inglaterra donde el catolicismo era más débil— presenta cierto parecido (salvo en su liturgia, desde hace mucho tiempo encamada en una autoridad episcopal) con el protestantismo escandinavo: poco ampuloso, su autoridad está conferida a un solo pastor, por lo general bastante sobrio y comedido en cuanto a moral y vestimenta, del tipo que aparece tan prominentemente retratado en gran parte de la literatura inglesa del siglo XIX y principios del XX; protestante en todos los aspectos, salvo en el nombre.

Lo que une a esta extraña religión es su arraigada identificación con el poder. Desde la iglesia más pequeña de un pueblo de Norfolk hasta las grandes catedrales anglicanas de Liverpool o York, esta es la «Iglesia de Inglaterra». Históricamente, el vínculo entre la Iglesia y el Estado en Inglaterra ha sido extraordinariamente estrecho; la élite dirigente procedía en su gran mayoría de familias anglicanas y la propia Iglesia estaba umbilicalmente unida al sistema político, entre otras cosas por sus insignes

obispos, todos los cuales tienen un escaño en la Cámara de los Lores y ejercieron en el pasado una verdadera influencia. Los obispos y arzobispos procedían por lo general de una pequeña red de familias que a lo largo de los años han perpetuado una clase de administradores eclesiásticos que lo mismo podrían haber sido oficiales del ejército, gobernadores del Imperio, ministros del reino, etcétera. Esta identificación con el sistema propia del anglicanismo reviste por tanto mucha mayor importancia que sus nebulosos indicadores teológicos. Esta era sobre todo una Iglesia *inglesa*, cuyo cristianismo a veces parecía ocupar un lugar casi secundario.

Eliot fue a la década de 1930 lo que Matthew Arnold había sido a los últimos Victorianos: la voz de una cierta inquietud moral frente a la modernidad, pasada por el tamiz de una sensibilidad literaria y cada vez más religiosa. No obstante, no deberíamos pasar por alto la némesis de Eliot en Cambridge, el crítico literario F. R. Leavis, apreciado y denostado en igual medida, según los gustos y sensibilidades. Salvando las numerosas diferencias, su estatus local podría compararse con el de Lionel Trilling al otro lado del océano, un influyente intérprete e interventor con un refinado gusto literario que combinaba su exquisito juicio estético con ocasionales intervenciones políticas.

En esto podemos encontrar cierta similitud con el grupo de Bloomsbury de Londres: en la idea tan inglesa de que las preferencias estéticas son la base de los puntos de vista políticos y morales. A buen seguro, esta indulgencia solo podían permitírsela personas que habían vivido la mayor parte de su vida en Bloomsbury o Cambridge. También en Eliot hay algo de esto, aunque su idea de las elecciones estéticas era mucho más amplia que la del grupo y su compromiso moral mucho más omnímodo, si bien, por supuesto, constreñido por una creciente sensibilidad religiosa.

Lo que se puede ver aquí, creo yo, es la relación entre los diversos enfoques aplicados al problema de restaurar el orden y la predecibilidad del juicio moral o estético. Una de las preocupaciones que caracterizaron la Inglaterra de la década de 1930 era el miedo a sucumbir al «relativismo», ya fuera intelectual o político. Al igual que Sartre, por extraña que pueda resultar la comparación, Eliot (y Leavis, que tanta influencia ejerció en la generación de mis profesores) sostenía que uno debe tomar decisiones, que la indiferencia ya no era una opción y que era necesario identificar unos criterios normativos para juzgar, aunque no siempre quedara claro de dónde había que

tomarlos.

La impresión emergente, en diversas claves estéticas y literarias, de que era necesario decir lo que estaba bien, lo que estaba mal y por qué las cosas eran así, constituyó una característica importante de la era inglesa del compromiso, tanto en literatura como en política. A veces esta sensibilidad raya con los límites de la fe, un aspecto de aquellos años al que tendemos a restar importancia desde una retrospectiva profana.

3

SOCIALISMO FAMILIAR: MARXISTA POLÍTICO

Mi abuelo paterno, Enoch Yudt, nació en Varsovia, hoy capital de Polonia y entonces una metrópolis del oeste del Imperio ruso. Como muchos otros jóvenes judíos de aquella época y lugar, Enoch era socialista. Sus simpatías estaban con el Bund, el primer partido socialista grande del Imperio ruso. Era un partido judío, en el que se hablaba en yiddish, la lengua materna de la mayoría de los judíos de Europa del Este, pero estaba a favor de la revolución socialista en todo el Imperio ruso, desde Europa hasta el Pacífico. Su hijo, mi padre, Joe Judt, dejó la escuela a los catorce años para trabajar en lo que saliera, primero en Dublin y luego en Londres. El también era socialista. De niño había pertenecido a *Hashomer Hatzair*, el movimiento juvenil socialista-sionista comprometido con llevar a los jóvenes judíos a Palestina a fin de implantar el socialismo allí. Este es un concepto muy distinto del socialismo del Bund, que insistía mucho en que los judíos debían cambiar el orden social dondequiera que se encontraran, más que emigrar a tierras exóticas.

En algún momento antes de la Segunda Guerra Mundial, cuando mi padre tenía diecitantos años, se cambió al Partido Socialista de Gran Bretaña, una pequeña escisión marxista con sede en Londres integrada por un gran número de autodidactas judíos como él. Para entonces ya había más o menos abandonado el sionismo de su juventud, aunque más adelante volvería en algunos momentos a él. Yo nací en 1948, el año en que se estableció Israel y Checoslovaquia se hizo comunista, completando de este modo el Bloque Oriental bajo dominio soviético. Yo crecí en el mundo de la Guerra Fría, dando por hecho que los países del este de Europa de los que procedía mi

familia eran entonces y para siempre comunistas, y sus regímenes sostenidos por la Unión Soviética. La política y la vida judías ya no estarían ligadas a aquellos lugares nunca más, pero sí el debate sobre el marxismo.

Mi padre y yo veíamos a A. J. P. Taylor cuando pronunciaba sus brillantemente expuestas e improvisadas conferencias televisivas sobre historia de Europa, mientras mi padre expresaba sus críticas filomarxistas desde su sillón. Cuando cumplí trece años mi padre me compró tres volúmenes de la biografía de Isaac Deutscher sobre León Trotsky, probablemente basándose en que ya tenía edad para aprender a distinguir entre buenos y malos (una historia en la que Stalin era por supuesto el principal villano). Trotsky era una figura importante para la izquierda socialista en aquellos años. Tras haber sido el colaborador más estrecho de Lenin durante la Revolución rusa, había caído víctima del engaño de Stalin en la lucha por la sucesión que siguió a la muerte de Lenin.

La muy favorable biografía de Trotsky escrita por Deutscher, que mi padre también leyó, contribuyó a mantener la leyenda de lo que el comunismo podría haber sido. La gente como mi padre estaba dispuesta a pensar bien de Trotsky debido en gran medida a que veían a Lenin como una persona equivocada más que malévola: para ellos, la podredumbre llegó con Stalin. Tal vez tuviera que ver que muchos de los partidarios de Trotsky fueran judíos. Estos volúmenes biográficos fueron los primeros libros «gordos» que me regalaron. Mucho más adelante yo le regalaría a mi padre una colección de las obras de Deutscher que incluía el famoso ensayo titulado «El judío no-judío». No estoy seguro de que el regalo le satisficiera del todo.

El tema que trataba Deutscher ya me era familiar. Yo había comenzado a leer a Marx por aquella misma época; mi padre tenía una edición abreviada de *El capital* publicada por el Partido Socialista de Gran Bretaña. *También leí Trabajo asalariado y capital y Salario, precio y ganancia*; de Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico,* el *Manifiesto comunista* y el *Anti-Dühring (La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring*), del que no entendí nada. Supongo que estaba leyendo a Marx, con una comprensión lógicamente limitada a mi edad adolescente, con unos cinco años de adelanto sobre mis coetáneos. *La era de las revoluciones* de Eric Hobsbawm lo leí cuando tenía unos quince años, no mucho después de que fuera publicado por primera vez, en 1962. Mi padre por supuesto me animó a leer a George Orwell, el gran crítico inglés del totalitarismo, cuyos ensayos y novelas

devoré durante aquellos años. También leí *Oscuridad a mediodía*, de Arthur Koestler, y su ensayo sobre la desilusión comunista en *The God that Failed*. Estos eran los textos de cabecera de una educación de izquierdas en las décadas de la postguerra, de las que yo fui un afortunado y neófito beneficiario.

En casa siempre se dio por hecho que el comunismo soviético no era el marxismo, y que los comunistas soviéticos, al menos de Stalin en adelante, no eran verdaderos marxistas. Mi padre solía obsequiarme con sus recuerdos de las manifestaciones antifascistas de finales de la década de 1930 en el East End de Londres. Los organizadores comunistas, explicaba, enviaban a la gente a buscar y luchar contra los fascistas, y luego se iban a un café a esperar los resultados. Según esta forma de verlos, los comunistas eran gente que dejaba que los trabajadores salieran a que les mataran en su nombre y luego cosechaban los beneficios. A consecuencia de ello, y de forma bastante injusta, yo empecé a considerar a los organizadores comunistas como unos cínicos y unos cobardes. Esta debió de ser una opinión bastante extendida entre los miembros del Partido Socialista de Gran Bretaña durante la década de 1940, entre los que se contaban la mayoría de los conocidos políticos de mi padre. Sin embargo, llegada la década de 1960, mi padre y muchos de sus camaradas del Partido Socialista de Gran Bretaña se habían convertido en una especie de guardianes de las esencias marxistas desengañados, lo que valía para explicar cualquier cosa a la vez que para demostrar que todos los demás habían transigido y se habían vendido. De manera que mi entusiasmo adolescente por el Partido Laborista, cuando por fin ganó las elecciones generales de 1964, recibió una ducha de agua fría en casa: no debía esperarse nada de *esa* gente.

Respecto a las ideas y la opinión política de mi padre, mi madre mantenía el tipo de actitud que, salvando todas las distancias, Heda Margolius Kováły mostraba hacia las ilusiones de su marido en *Bajo una estrella cruel*, su incomparable libro de memorias sobre su vida en la Checoslovaquia comunista: los hombres son unos crédulos que se cuentan a sí mismos sus historias y creen en abstracciones, mientras las mujeres pueden ver claramente la realidad. Pero el matrimonio de Kováły con el comunista checojudío Rudolf Margolius estuvo quizá más unido que el de mis padres. Incluso después de su juicio ejemplarizante y de haber sido sentenciado a muerte en 1952, Rudolf recordó decirle a su mujer, en la última visita que

recibió de esta, que estaba muy guapa.

En 1968, el año de la última oportunidad que tuvo el marxismo en la política europea, yo estaba estudiando en la Universidad de Cambridge. A diferencia de algunos de mis amigos, yo no estaba en primera línea ni desempeñaba el papel de líder. Si algo me tenía indignado por aquellos años era la guerra de Vietnam, una opinión bastante convencional aunque muy sentida en aquella época. Participé en las grandes manifestaciones contra la guerra de Vietnam de finales de los sesenta; recuerdo especialmente la famosa manifestación de Grosvenor Square y el poco convincente asalto a la embajada estadounidense. También tomé parte en reuniones y mítines tanto en Cambridge como en Londres. Pero aquello era Inglaterra, y lo que eso significa puede describirse así.

Estaba en una manifestación en Cambridge contra Denis Healey, que por entonces era el ministro de Defensa del gobierno del Partido Laborista en un momento en el que los laboristas estaban, al menos en principio, apoyando la guerra de Lyndon Johnson. Healey se estaba marchando de Cambridge en su coche después de dar una conferencia, conduciendo hacia el sur por Trumpington Street. Un montón de estudiantes, entre ellos yo, íbamos corriendo al lado del coche, saltando y gritando; un amigo mío, Peter Kellner, llegó incluso a encaramarse al coche y empezó a aporrear el techo. El coche se marchó, por supuesto, y allí nos quedamos nosotros, atrapados en el extremo de Trumpington Street más alejado de la universidad, con la hora de la cena echándosenos encima. Así que empezamos a correr de vuelta al centro. De repente me encontré corriendo junto a uno de los policías que habían estado controlando la manifestación. Mientras íbamos trotando, se volvió hacia mí y me preguntó: «¿Qué tal ha ido la manifestación, señor?», y yo, sin encontrar nada de extraño o absurdo en la conversación, me volví y le respondí: «Yo creo que ha ido bastante bien, ¿no?». Y continuamos nuestro camino. Esa no era forma de hacer una revolución.

En la primavera de 1968 fui a París, y me sentí arrastrado como todos los demás. Sin embargo, el bagaje de mi formación socialista-marxista me hizo desconfiar instintivamente de la idea, popular en Francia, de que los estudiantes podían ser en ese momento una —*la*— clase revolucionaria. Así que, aunque impresionado por las huelgas de Renault y otras ocupaciones de fábricas que tuvieron lugar aquel año, nunca llegué a sentir un gran entusiasmo por Dany Cohn-Bendit y el «*Sous le pavé, la plage*».

Esta distinción entre la política de izquierdas y el mero activismo estudiantil me resultó explícita por primera vez aquel otoño, gracias al historiador Eric Hobsbawm. En 1968 yo era el secretario de la King's College Historical Society, como Eric lo había sido muchos años atrás. Hobsbawm era en muchos aspectos importantes un verdadero y leal *Kingsman*: la universidad en la que había sido estudiante en la década de 1930 y miembro de la junta de gobierno hasta mediados de la de 1950, significaba tanto para él en ciertas áreas de la vida como el Partido Comunista, al que más célebremente se le asocia. Él vino al King's y pronunció un sutil sermón político, desestimando implícitamente a la juventud revolucionaria de aquel año e invirtiendo la famosa Undécima Tesis de Marx sobre Feuerbach: a veces no se trata tanto de cambiar el mundo como de comprenderlo.

Esto me llegó hondo: siempre había sido el Karl Marx analítico, el comentarista político más que el profeta revolucionario, el que más me había atraído. Si me preguntaran cuál de los ensayos de Marx recomendaría a un estudiante a fin de apreciar el talento de Marx y captar el mensaje principal, creo que diría *El dieciocho Brumario*, seguido muy de cerca quizá por *Las luchas de clases* y *La Guerra Civil en Francia*. Marx era un comentarista político de enorme talento, pese a los defectos de sus especulaciones teóricas de carácter más amplio. Por esta razón, me dejaban bastante frío los debates de la década de 1960 entre el «joven» y el «viejo» Marx, el filósofo de la alienación y el teórico de la economía política. Para mí, Marx era, en primer lugar y por encima de todo, un observador de los acontecimientos políticos y la realidad social.

> *Empecemos por algunos marxistas políticos anteriores, los teóricos y los hombres y mujeres del partido de finales del siglo XIX y principios del XX. Se trataba de personas que leían a Marx y se leían unos a otros, y que a la vez albergaban verdaderas esperanzas de llegar al poder por medio de la revolución, la huelga general o quizá incluso (aunque esto era entonces controvertido) unas elecciones. Era el periodo de la Segunda Internacional, de 1889 a 1917, más o menos entre la muerte de Marx (en 1883) y la revolución de Lenin. Era gente que formaba parte del sistema intelectualmente, a menudo con formación universitaria y que hablaba el lenguaje filosófico de su época; en general confiaban bastante en la política, no solo en el sentido de que creyeran que el tiempo estaba de su lado, sino también*

porque pensaban que podían comprender el orden de las cosas. Y también estaban muy indignados, y expresaban esa indignación con claridad, lo que les distingue, por ejemplo, de los intelectuales de nuestros días, que tienden a estar indignados o a expresarse con claridad, pero rara vez ambas cosas a un tiempo.

Hay una generación política y un perfil de partidos políticos bien definidos. Pensemos en la aparición de la Federación Socialdemócrata de Henry Hyndman en Londres, el ascenso de los socialdemócratas en Alemania con Wilhelm Liebknecht y August Bebel y Karl Kautsky y Eduard Bernstein, y en la supremacía de Jean Jaurès en el partido francés, por no hablar de los italianos, los belgas, los polacos y por supuesto los rusos.

¿De dónde venían? Esta fue la primera generación verdaderamente postreligiosa. Si retrocedemos una generación nos encontramos en medio de los debates sobre Darwin, los debates cristiano-socialistas o la reactivación de los debates religiosos de los últimos años de la época romántica. Algunas de estas personas hablan de su nacimiento como seres políticos o pensantes como alumbrados por la clara luminiscencia de lo que Nietzsche habría denominado la muerte de Dios. No es solo que no creyeran; la cuestión de la fe ya no es lo más importante para ellos. Ya sean judíos postliberados o anticlericales católicos franceses o protestantes socialdemócratas no practicantes del norte de Europa, se han despegado de los términos más antiguos, puramente morales, en los que se había criticado la injusticia social. Me da la impresión de que el obsesivo materialismo de Gueorgui Plejánov y los rusos o de Jaurès y la izquierda francesa no pueden explicarse si no les vemos como una generación que quiso, con gran energía, pensar en la sociedad como un conjunto de problemas *seculares*.

Si había una consideración trascendental en política, no era el significado de la sociedad, sino más bien sus propósitos. Esto constituyó un giro sutil pero crucial. Podemos apreciarlo claramente si nos desviamos hacia el liberalismo inglés. La ruptura liberal respecto a la fe comenzó obviamente en la Ilustración, donde la fe como parte integrante del marco para pensar en los propósitos humanos sencillamente desaparece. Pero hay una segunda etapa, que reviste gran importancia en Francia e Inglaterra: el colapso de la creencia religiosa como tal que se produce en el tercer cuarto del siglo XIX. Los nuevos liberales, nacidos en este ambiente, reconocían que el suyo era un mundo sin fe, un mundo carente de base. Y por eso intentaron fundamentarlo en nuevas

formas de pensamiento filosófico. Nietzsche se refiere a ello cuando escribe que los hombres necesitan unos fundamentos realistas para la acción moral, y sin embargo no pueden tenerlos porque son incapaces de ponerse de acuerdo sobre cuáles serían esos fundamentos. No cuentan con una base para esos cimientos —al haber muerto Dios— y sin ellos no pueden fundamentar ninguna acción.

Así, Keynes, en *My Early Beliefs*, escribe sobre su entusiasmo por G. E. Moore, el filósofo de Cambridge. Moore, hay que decir, se parece mucho a lo que Nietzsche habría sido de haber nacido en Inglaterra. No hay Dios, existe una no-necesidad radical en todos los temas éticos, y, sin embargo, tenemos que proponer unas reglas que obedecer, aunque solo sean para la élite. De modo que esta élite se explica a sí misma las reglas de su propia conducta y las razones que puede dar al mundo en general para seguirlas. En Inglaterra esto produjo una adaptación selectiva de la ética utilitaria posterior a John Stuart Mill: *nosotros* tendremos imperativos éticos kantianos, pero el resto de la humanidad se las arreglará con unas bases utilitarias para seguirlos, porque ese será el regalo que nosotros le haremos al mundo.

Eso es lo que el marxismo de la Segunda Internacional parece. Se trata de un conjunto de normas y reglas neokantianas autoimpuestas sobre lo que está mal y lo que debería ser, pero dentro de una penumbra científica a efectos de la explicación —para ellos y para los demás— de cómo llegar de aquí a allí con la confianza de que la historia está de tu lado. Estrictamente hablando, de la versión del capitalismo que da Marx no puede extraerse una razón de por qué el socialismo debería (en un sentido moral) existir. Lenin entendió esto, reconociendo que la «ética» socialista era una secuela de la autoridad religiosa y un sustituto de ella. Hoy en día, por supuesto, esta ética es la mayor parte de lo que queda de la socialdemocracia, pero en la época de la Segunda Internacional representaba una amenaza para el duro realismo histórico del socialismo.

El marxismo ejerció una atracción especial, no solo para esa primera generación de críticos intelectuales y cultos, sino hasta la década de 1960. Tendemos a olvidar que el marxismo ofrece una explicación extraordinariamente atractiva de cómo y por qué funciona la historia. La promesa de que la historia está de nuestro lado, de que nos dirigimos hacia el progreso, resulta reconfortante para cualquiera. Esta afirmación distinguió al marxismo, en todas sus formas, de otros radicalismos de esa época. Los

anarquismos no tenían ninguna teoría real de cómo funcionaba el sistema; los reformistas no tenían nada que contar sobre transformaciones radicales; los liberales no contaban con una explicación para la ira que uno debía sentir frente al estado actual de las cosas.

Creo que tienes razón en lo de la religión, y me pregunto si estás de acuerdo en que esto se traduce de dos maneras distintas y enfrentadas.

Una es la ética secular: el renacimiento kantiano de finales del siglo XIX en los países de habla alemana como sustituto de la religión, expresado perfectamente en la Segunda Internacional por los marxistas austríacos en Viena en las décadas de 1890 y 1900, que el marxista italiano Antonio Gramsci fue lo bastante inteligente para ver que necesitaba estar institucionalmente organizado. De aquí la idea de hegemonía de Gramsci: en efecto, los intelectuales del partido tienen que reproducir de forma consciente la jerarquía de la Iglesia, institucionalizando por medio de ella la reproducción social de la ética.

Pero luego esta también la escatofagia. La idea de la salvación final, la vuelta del hombre a su propia naturaleza, todas estas ideas increíblemente motivadoras por las que uno puede hacer sacrificios en el mundo secular —la prioridad del sacrificio es idea de Lenin, esencialmente—. Y a mí me parece que cada uno de estos dos conceptos son sustitutos satisfactorios para la religión, pero pueden llevarte a lugares muy distintos.

Así es. Y surgen con diferente fuerza en diferentes sitios. Por eso la línea escatológica de razonamiento es muy poco atractiva para los protestantes escandinavos, por ejemplo. No basta con decir que no había razón para que el comunismo prosperara en Escandinavia porque la democracia social había arraigado bien entre el electorado mayoritariamente compuesto de campesinos y trabajadores en países como Suecia. Eso es cierto, pero no constituye explicación suficiente. En Escandinavia nunca iba a haber —salvo durante un breve lapso en Noruega entre un grupo olvidado de pescadores— un electorado partidario de una política del todo o nada, de echarlo todo por la borda y de una vez por todas.

Ni tampoco iba a haber un impulso subliminal hacia una organización

neorreligiosa. La forma organizacional —el concepto gramsciano de hegemonía, la idea de que el partido debe sustituir a la religión organizada, dotado de una jerarquía, una élite, una liturgia y un catecismo— puede explicar en parte por qué el comunismo organizado del modelo leninista funciona mucho mejor en los países católicos y ortodoxos que en los protestantes. Al comunismo siempre le iría mejor en Italia y en Francia (y durante un breve periodo en España) que a la socialdemocracia.

El argumento más habitual sobre los países católicos es que no había una mano de obra capaz de hacer que los sindicatos evolucionaran en una forma de organización dentro de la cual pudiera tomar forma un partido de masas de izquierda. Pero esto no es cierto del todo. En Francia había un gran número de trabajadores manuales que estaban bastante bien organizados en varios puntos. Pero no estaban organizados *políticamente*. La organización política de la clase trabajadora en el «cinturón rojo» de París, por ejemplo, fue incuestionablemente un logro de los comunistas; hasta entonces, los *syndicats* tenían muy poca influencia, en gran medida debido a la ausencia de un vínculo orgánico con algún partido político. Recelaban bastante del socialismo precisamente por sus ambiciones organizacionales.

La evidencia a contrario sensu la encontramos en el caso inglés. Aquí, en 1870, ya existía un movimiento de mano de obra cualificada muy avanzado; a partir de la década de 1880, esto es, sobre la misma época que la socialdemocracia empezaba a tomar forma, en las grandes ciudades empezó a surgir otro tipo de mano de obra, cada vez más significativa: una mano de obra turbulenta, desfavorecida y fácil de movilizar. El resultado fue un movimiento sindical en rápida expansión, que fue más o menos legal desde principios de la década de 1880, y cuyas actividades políticas se canalizaron en un Comité de Representación Laboral creado en 1900 que seis años después se convertiría en un Partido Laborista a gran escala, dominado y financiado por sus jefes sindicales durante el resto del siglo. Pero pese, o quizá debido, a los orígenes desproporcionadamente metodistas y disidentes de los líderes laboristas de aquellos años, tanto la escatología religiosa como la organización eclesiástica que caracterizaba el radicalismo continental estuvieron completamente ausentes.

> *¿No esparte del secreto del marxismo que fuera sorprendentemente compatible con las tradiciones nacionales autóctonas de la política radical?*

El marxismo era la estructura profunda del pensamiento radical europeo. El propio Marx sintetizó, más de lo que nunca llegó a darse cuenta, muchas de las tendencias sobre crítica social y teoría económica de principios del siglo XIX: él fue, por ejemplo, un ejemplar panfletista político francés a la vez que un comentarista menor sobre economía británica clásica. Por ello, este estudiante alemán de la metafísica hegeliana legó a la izquierda europea la única versión de su propia herencia que era compatible con las tradiciones locales de la indignación radical y ofreció una versión que podía trascenderles.

En Inglaterra, por ejemplo, la economía moral del artesano radical o el agricultor desheredado del siglo XVIII alimentó el marxismo insistiendo en una narrativa centrada en la creatividad destructiva del capitalismo y la ruina humana que dejaba a su paso. Aquí, como en el propio marxismo, nos encontramos con la historia de un mundo perdido que no obstante podríamos recuperar. Por supuesto, las versiones más antiguas (y moralizadas) —como las salidas de la pluma de Richard Cobbet, por ejemplo— enfatizaban la *destrucción*, en especial la corrosión de las relaciones humanas; Marx, por otra parte, vuelve esa misma destrucción a su favor a través de su visión de una forma más elevada de experiencia humana que puede emerger de los desechos del capitalismo.

Al menos a este respecto, la escatología de Marx no es en sí misma más que un añadido al profundo sentimiento de pérdida y perturbación que trajeron las primeras etapas de la industrialización. De este modo, y sin darse cuenta, Marx proporcionó un patrón dentro del cual la gente podía representar y reconocer la historia que ellos mismos llevaban contando desde hacia algún tiempo. Esta es una de las fuentes del atractivo de Marx. Una defectuosa versión del funcionamiento del capitalismo, junto con una garantía de futuros resultados —de los cuales pocos acabaron por suceder— no habrían podido por sí solas captar la imaginación de intelectuales, trabajadores, oportunistas políticos y activistas sociales de cuatro continentes distintos durante más de un siglo si sus raíces sentimentales no hubieran estado también presentes.

> *Es la magia de Hegel, ¿no, Tony? Porque lo que Marx está combinando, en lo que estás diciendo, es una visión esencialmente conservadora, espiritual, del pasado, con el argumento dialéctico de que lo que es malo para nosotros en realidad es bueno para nosotros. Pensemos en lo que Engels escribe sobre la familia, pero también*

sobre la idea de Marx sobre las especies y la naturaleza antes de ser corrompida por la propiedad: ahí se encuentran unas descripciones de la integridad y la armonía humana en el pasado prehistórico o no histórico que todavía hoy nos dan que pensar por su intensidad. A través de la dialéctica hegeliana, la nostalgia se combina con la capacidad, no meramente de aceptar, sino de dar la bienvenida a lo que sea que está destruyendo la belleza del pasado. Puedes abrazar la ciudad, y la fábrica: ambas representan la destrucción creativa. Puede que el capitalismo nos oprima, nos aliene, y ciertamente nos empobrezca, pero no obstante tiene su propia belleza y es un logro objetivo que más adelante seremos capaces de explotar cuando devolvamos nuestra propia naturaleza a nosotros mismos.

Recordemos que esto otorga al marxista una ventaja distintiva en las confrontaciones dialécticas. A los liberales y progresistas que afirman que todo es para bien, Marx les ofrece un poderoso relato de sufrimiento y pérdida, de deterioro y destrucción. Con los conservadores, que estarían de acuerdo con ello y subrayarían aún más la afirmación insistiendo en la superioridad del pasado, Marx era, obviamente, despectivo: estos cambios, por poco atractivos que resulten en el medio plazo, son el precio necesario y en todo caso inevitable que pagamos por un futuro mejor. Son los que son, pero merecen la pena.

El atractivo del marxismo también conecta con el cristianismo y el darwinismo: ambos, de forma diferente, superados por el sentimiento filosófico y político de finales del siglo XIX. Pienso que avanzamos en el sentido de estar de acuerdo en que los socialistas les dejaron atrás solo para en cierta manera reinventarlos. Pensemos en el cristianismo y el significado adscrito al sufrimiento de Cristo: su propósito se nos explica en este mundo imperfecto solo en la medida en que la salvación nos espera en el más allá. En cuanto a los difusores de Darwin (y divulgadores, incluido Friedrich Engels), la evolución, insistían, no solo era meramente compatible con una visión del cambio político, sino que lo apoyaba: las especies surgen, compiten. La vida —al igual que la naturaleza— es bastante cruenta, los dientes y las garras se manchan de sangre, pero la extinción de las especies (y no menos la de las clases) tiene un sentido moral y también científico. Conduce a unas especies mejores y de este modo, al final,

hemos llegado adonde hemos llegado y las cosas suceden para bien.

A principios del siglo XX, la versión de Engels era con diferencia la más influyente. Engels sobrevivió a Marx trece años: lo bastante para implantar sus propias interpretaciones en la versión aceptada de los textos marxistas populares. Él escribía con más claridad que su amigo. Y tuvo la buena suerte de escribir justo después de que el pensamiento científico popular hubiera penetrado en la corriente política y educativa dominante gracias a Herbert Spencer y algunos otros. Por ejemplo, «Del socialismo utópico al socialismo científico» de Engels es comprensible para cualquier estudiante de catorce años. Pero, por supuesto, ahí está el problema. La versión expurgada de Engels sobre la teoría evolutiva del siglo XIX dejaba a Darwin reducido a un cuento con moraleja sobre la vida cotidiana. El marxismo se convierte entonces en un relato accesible que lo comprende todo: ya no es un texto político, un análisis económico o incluso una crítica social, sino poco menos que una teoría del universo.

En su forma original, la neorreligiosidad de Marx implicaba un *telos*, un final a la vista del cual toda la historia adquiría sentido: se sabía dónde iba a parar. En manos de Engels, se reducía a una simple ontología: la vida y la historia vienen cuando vienen y se van cuando se tienen que ir, pero si tienen un significado discernible este ciertamente no se deriva de sus perspectivas futuras. En este sentido, y sin menoscabo de sus muchas virtudes, Engels recordaba a Herbert Spencer: es mecánico, demasiado ambicioso en sus afirmaciones, pretende abarcarlo todo con su visión, fundir una serie de materiales sueltos para crear una historia que pueda aplicarse a todo, desde la historia de los relojes a la fisiología de los dedos de la mano. Este relato multiuso demostró ser extraordinariamente práctico: era accesible a todos y a la vez podía justificar la exclusiva autoridad interpretativa de una élite clerical. El modelo de partido característico de Lenin sería impensable sin ella. Pero, precisamente por eso, Engels tiene la culpa de los absurdos del materialismo dialéctico.

> *Volvamos a tu argumento de que el marxismo tiene más resonancia en los países católicos que en los protestantes debido a cierto tipo de prácticas rituales que tienen que ver con la forma de utilizar el lenguaje y en qué contextos. ¿Podemos esgrimir el mismo argumento respecto al judaísmo y su compromiso con la política radical?*

Que el marxismo es una religión secular parece autoevidente. Pero *¿qué* religión es la que está siguiendo? Eso no está tan claro. Tiene mucho de la escatología tradicional cristiana: la caída del hombre, el Mesías, su sufrimiento y la redención vicaria de la humanidad, la salvación, la ascensión, etcétera. El judaísmo también está presente, pero menos en esencia que en estilo. En Marx y en algunos de los marxistas posteriores más interesantes (Rosa Luxemburg, quizá, o Léon Blum), y sin duda en los interminables debates germanosocialistas mantenidos en las páginas de *Die Neue Zeit*, podemos percibir rápidamente una variante del *pilpul*, la juguetona autoindulgencia dialéctica que se encuentra en el núcleo de los juicios rabínicos y la moral y el relato tradicional judío.

Pensemos, si te parece, en lo ingenioso de las categorías: la forma en que las interpretaciones marxistas se pueden invertir y desplazarse, de manera que lo que es resulta no ser, y lo que era surge bajo una nueva apariencia. La destrucción es creativa, mientras que la conservación se vuelve destructiva. Lo grande se hace pequeño, y las verdades de hoy están condenadas a perecer como ilusiones pasadas. Cuando me refiero a estos aspectos bastante obvios de las intenciones y el legado de Marx ante personas que han estudiado e incluso escrito sobre él, a menudo se sienten molestas. Con bastante frecuencia se trata de judíos que se sienten incómodos cuando se pone de relieve el origen judío de Marx, como si uno hubiera aludido a un tema familiar.

Me viene a la memoria la escena que Jorge Semprún describe en sus memorias, *Quel beau dimanche*. Después de que su familia fuera expulsada de España, él, con veinte años, se vio arrastrado a entrar en la Resistencia francesa y fue posteriormente detenido por comunista. Tras ser enviado a Buchenwald, se cobijó bajo la protección de un viejo comunista alemán, lo que sin duda explica su supervivencia. En un momento determinado, Semprún le pide a este hombre mayor que le explique qué es la «dialéctica». Y la respuesta que recibe es: «C’est l’art et la maniere de toujours retomber sur ses pattes, mon vieux», el arte y la técnica de caer siempre de pie. Y lo mismo puede decirse de la retórica rabínica: es el arte y la técnica —pero sobre todo el arte— de caer siempre de pie en una posición firme de autoridad y convicción. Ser un marxista revolucionario era convertir en virtud tu desarraigo, por ejemplo la ausencia de unas raíces religiosas, agarrándose —aunque sea de un modo no del todo consciente— a un estilo de razonamiento

que hubiera resultado muy familiar para cualquier estudiante de una escuela hebrea.

La gente se olvida de que los socialistas judíos se organizaron antes y mejor que otros en el Imperio ruso. El Bund es en realidad anterior y durante algún tiempo eclipsó los intentos por crear un partido ruso. De hecho, para definir su posición, Lenin tuvo que separar a sus seguidores del Bund, una escisión más importante que la más conocida entre los bolcheviques y los mencheviques.

¿Qué opinas de la actuación de Lenin sobre esta generación, en este ambiente, durante la Segunda Internacional?

Los rusos constituían una presencia incómoda en la Segunda Internacional, que era una colección de partidos marxistas en general mejor integrados en los sistemas políticos nacionales de lo que los radicales rusos podían estarlo dentro de la autocracia zarista. Las cuestiones sobre la participación en los gobiernos burgueses, que fue el tema dominante de aquella Internacional celebrada en vísperas de la Primera Guerra Mundial, no revestían ningún interés para los súbditos de un imperio autócrata.

Los marxistas rusos estaban profundamente divididos entre la mayoría socialdemócrata al estilo alemán de corte materialista —ejemplificada por el veterano Plejánov— y una minoría activista radical liderada por el joven Lenin. Si uno se para a pensarlo, es como las divisiones convencionales y familiares que enfrentan a los adversarios de todas las sociedades autoritarias: entre los que están dispuestos a creer en la buena fe de las reformas marginales del gobernante y los que piensan que esas pequeñas reformas constituyen el mayor peligro de todos porque debilitan y dividen las fuerzas que quieren un cambio más radical.

Partiendo del marxismo, Lenin reinterpretó, revisó y resucitó la tradición autóctona rusa de la revolución. En la generación anterior, los eslavófilos revolucionarios habían incurrido en el complaciente pensamiento de que existía una historia y una trayectoria característicamente rusas para acometer cualquier acción radical en ese país. Algunos de ellos abogaban por el terrorismo como forma de preservar las virtudes propias y diferenciadas de la sociedad rusa a la vez que socavaba la autocracia. Aunque Lenin se mostraba impaciente con la inveterada tendencia rusa hacia el activismo, la revolución mediante la acción, el nihilismo, el asesinato, etcétera, insistía en preservar al

mismo tiempo la guía de una acción voluntarista. Sin embargo, su voluntarismo iba acompañado de una visión marxista de las revoluciones venideras.

Pero Lenin no se mostraba menos desdeñoso con los socialdemócratas rusos que compartían su desagrado por la violencia sin ton ni son. En la tradición rusa, los oponentes de los eslavófilos eran los occidentalizantes, que esencialmente creían que el problema de Rusia era su atraso. Rusia no poseía unas virtudes distintivas; el objetivo de los rusos debía ser el de hacer avanzar el país por el sendero del desarrollo que ya estaban siguiendo otros países europeos más occidentales. Los occidentalizantes también adoptaron el marxismo, infiriendo de Marx y los evolucionistas políticos que lo que quiera que hubiera ocurrido u ocurriera en Occidente había sido antes y de una forma más nítida. El capitalismo, el movimiento laboral y la revolución socialista serían experimentados por los países avanzados en primer lugar; el turno de Rusia llegaría más despacio y más tarde, pero merecía la pena esperar a que llegara, una opinión que provocaba en Lenin paroxismos retóricos de desprecio. De este modo, el líder bolchevique se las arregló para combinar un análisis occidental con el tradicional radicalismo ruso.

Esto se ha venido considerando como una evidencia de extremada brillantez teorética, pero yo no estoy tan seguro de ello. Lenin era un gran táctico, y no mucho más, pero en la Segunda Internacional no se podía destacar a menos que uno tuviera una visión teórica, de modo que Lenin se presentó a sí mismo y fue promocionado por sus admiradores como un dialéctico marxista de mucho talento.

> *Me pregunto si el éxito de Lenin no tiene también algo que ver con una cierta audacia sobre el futuro. Lenin trataba a Marx como un determinista, un científico de la historia. Los marxistas más inteligentes de la era —Gramsci, Antonio Labriola, Stanislaw Brzozowski y György Lukács— se negaron a seguir su ejemplo (aunque Lukács cambió de opinión más adelante). Pero, a este respecto, Lenin era el autor al que más se leía, después de Engels.*
>
> *Luego Lenin decidió que los «científicos de la historia» no solo tienen derecho a observar el experimento sino a intervenir en él, a acomodar ligeramente las cosas. Al fin y al cabo, si sabemos cuáles son los resultados con antelación, por qué no llegar a ellos más*

rápidamente, especialmente si los resultados son tan deseados. Pero, luego, la creencia en la gran idea te da confianza en el significado presente de hechos que de otro modo serían nimios, triviales o poco glamurosos.

Esto a su vez iba en contra de las formas kantianas de marxismo, todavía muy extendidas en aquellos años: las tentativas de dotar al marxismo de una ética propia y autosuficiente. Para Lenin, la ética era retroactivamente instrumental. Las pequeñas mentiras, pequeñas decepciones, traiciones insignificantes y disimulos pasajeros, todo adquiría sentido a la luz de unos resultados posteriores y eran moralmente aceptables para ellos. Y lo que es verdad para las pequeñas cosas, termina aplicándose a las grandes también.

Ni siquiera es necesario sentir confianza en el futuro. La cuestión es si en principio se está de acuerdo con permitir que el relato se interprete en nombre del futuro, o de si se cree que debería cerrarse cada día.

Otra distinción importante se refiere a aquellos que hacían cálculos futurodependientes en su nombre o en el de otros, y a los que haciendo dichos cálculos se sentían libres para imponérselos a otros. Una cosa es decir que estoy dispuesto a sufrir ahora por un futuro incognoscible pero posiblemente mejor, y otra muy distinta autorizar el sufrimiento de los demás en nombre de esta misma e inverificable hipótesis. *Este*, en mi opinión, es el pecado intelectual del siglo: emitir un juicio sobre el destino de los demás en nombre de su futuro tal y como tú lo ves, un futuro en el que puede que tú no hayas realizado ninguna inversión, pero referente al cual afirmas poseer una información exclusiva y perfecta.

Existen al menos dos formas de razonamiento desde el presente hacia el futuro. Una de ellas es empezar por una imagen del futuro para a continuación ir retrocediendo hasta el presente, y decir por tanto que uno sabe qué pasos son los que hay que dar. La otra es empezar por el presente y luego decir, ¿no sería tal vez mejor si el futuro próximo fuera algo parecido al presente pero mejorado en algún aspecto determinado y definible? Y eso parece marcar la distinción entre la planificación política y la revolución comunista.

Estoy de acuerdo en que esta distinción es importante. Pero tropieza con un ligero impedimento histórico: ambas formas de pensamiento sobre la

política pública tienen sus raíces en un mismo proyecto de la Ilustración.

Veamos el caso del liberal clásico del siglo XIX David Lloyd George. Sus innovadores proyectos fiscales, así como las medidas de seguridad social que introdujo en los gobiernos liberales de 1906 a 1911, conllevan un cierto conjunto de supuestos incuestionados: ciertos tipos de acciones presentes pueden razonablemente generar unos resultados deseables, aun a costa de su coste a corto plazo o su impopularidad política. De este modo, incluso Lloyd George se encuentra a sí mismo, como debería esperarse de cualquier reformador coherente, afirmando implícitamente que estas acciones presentes solo pueden justificarse por unos beneficios futuros a los que sería estúpido oponerse.

En este sentido, no existe ningún abismo epistemológico profundo que separe el socialismo (o al menos la socialdemocracia) del liberalismo. Ambos, sin embargo, son muy distintos de una política pública basada obsesivamente en unos planes matemáticamente calculados. Esto último solo se justifica en la medida que pueda reclamarse un conocimiento perfecto o cuasiperfecto de los resultados futuros (por no hablar de la información actual). Dado que ni la información presente ni la futura —sea en materia de economía o de cualquier otra— se nos ofrece de una forma perfecta, la planificación es inherentemente engañosa, y cuanto más pretenda abarcar el plan, más engañosas son por tanto sus afirmaciones (lo mismo puede decirse, aunque rara vez se haga, de la idea de los mercados perfectos o eficientes).

Pero mientras el liberalismo o la socialdemocracia no se levantan ni caen dependiendo del éxito de sus afirmaciones sobre el futuro, el comunismo sí. Esta es la razón por la que yo creo que el derrumbe de la socialdemocracia como modelo, como idea, como gran relato, a raíz de la desaparición del comunismo, es tan injusto como desafortunado. Es también una mala noticia para los liberales, dado que cualquier cosa que se pueda decir contra la socialdemocracia sobre la manera de concebir los asuntos públicos, también puede decirse contra los liberales.

> *Permíteme que tratemos de separar epistemológicamente el liberalismo del marxismo. El liberalismo parte de unos supuestos optimistas sobre la naturaleza humana, pero en la práctica es fácil caer por una pendiente en la que uno aprende que debería ser un poco más pesimista, lo que requiere un poco más de intervención, un*

poco más de condescendencia, un poco más de elitismo, etcétera. Y esa es, de hecho, la historia del liberalismo, al menos hasta el nuevo liberalismo de principios del siglo XX, con su aceptación de la intervención del Estado.

Mientras el liberalismo asume un optimismo sobre la naturaleza humana que se erosiona un poco con la experiencia, el marxismo, gracias a su herencia hegeliana, asume al menos un hecho no contingente: nuestra alienación. La visión marxista dice algo así: nuestra naturaleza es bastante mala, pero podría ser bastante buena. La fuente tanto de la condición real como de la posibilidad radica en la propiedad privada, una variable contingente. En resumen, el cambio está en efecto a nuestro alcance, y de una forma sorprendente: con la revolución llega el fin, no solo del régimen de la propiedad privada sino, a través de él, también de la injusticia, la soledad y las vidas descarriadas. Dado que dicho futuro está a nuestro alcance, la naturaleza se vuelve fungible en sí misma, o, más bien, nuestra insatisfactoria situación presente se vuelve antinatural. A la luz de esta perspectiva, casi cualquier paso radical y actitud autoritaria llega a ser imaginable e incluso deseable, una conclusión que los liberales simplemente no pueden ni contemplar siquiera.

Veamos, este abismo epistemológico y moral no separa tanto a los liberales de los marxistas como divide a los marxistas entre sí. Así, si analizamos los pasados ciento treinta años aproximadamente, vemos que la línea más importante fue la que separó a los marxistas que se sintieron atraídos por la versión más extremista de esta historia (especialmente en su juventud) pero que llegado un momento no aceptaron sus implicaciones —y con ello, al final, sus premisas— y aquellos para quienes siguió siendo creíble hasta al final, con todas sus consecuencias. La idea de que todo es o no es, que todo es o una cosa o la otra pero no puede ser ambas al mismo tiempo, que si algo (por ejemplo, la tortura) es malo no puede ser dialécticamente traducido en bueno en virtud de sus resultados, es y ha sido siempre un pensamiento antimarxista y por tanto debidamente castigado, como sabes, como «revisionismo». Y con razón, dado que este empiricismo epistemológico tiene sus raíces en el pensamiento político liberal y representa —de hecho siempre ha representado— una clara ruptura con el estilo religioso de razonamiento en el que radica el atractivo del marxismo.

De todas formas, durante gran parte del siglo pasado, muchos socialdemócratas que se habrían horrorizado de verse como otra cosa distinta que marxistas —y no digamos «liberales»— fueron incapaces de dar el último paso hacia el necesitarismo retroactivo. En la mayoría de los casos, tuvieron la buena suerte de poder evitar la elección. En Escandinavia, los socialdemócratas pudieron acceder al poder sin necesidad de deponer o reprimir a las autoridades vigentes. En Alemania, los que no estuvieron dispuestos a comprometerse con las restricciones constitucionales o morales se autoexcluyeron del consenso socialdemócrata.

En Francia, la cuestión resultó irrelevante gracias a los compromisos impuestos por la política republicana, y en Inglaterra, redundante debido a la marginalidad de la izquierda radical. Paradójicamente, en todos estos países, los marxistas sedicentes pudieron continuar contando sus propias historias: pudieron perseverar en su creencia de que la narrativa histórica marxista conformaba sus acciones, sin enfrentarse a las implicaciones derivadas de tomar en serio esta aseveración.

Pero en otros lugares —entre los cuales Rusia constituye el ejemplo primero y más representativo—, el acceso al poder quedó abierto a los marxistas precisamente por sus inequívocas afirmaciones sobre la historia y sobre otros pueblos. Y así, tras la Revolución bolchevique de 1917, se produjo un profundo y duradero cisma entre aquellos que no eran capaces de asumir las consecuencias humanas de sus propias teorías y aquellos para quienes dichas consecuencias eran desagradables, como ya imaginaban que serían, pero tanto más convincentes precisamente por esta razón: es muy duro; verdaderamente, tenemos que tomar decisiones difíciles; no tenemos más remedio que hacer cosas malas; esto es una revolución; si nos hemos metido en esto, no podemos andarnos ahora con zarandajas. En otras palabras, se trata de una ruptura con el pasado y con nuestros enemigos, justificada y explicada por la lógica omnímoda de la transformación humana. Los marxistas para quienes todo esto les sugería algo próximo a la represión fueron (no del todo sin razón) acusados de no haber sabido captar las implicaciones de su propia doctrina y condenados a ser arrojados al vertedero de la historia.

Lo que encuentro más atractivo de Kart Kautsky, el hombre que —hasta 1917— había sido la autoridad intelectual de la Europa socialista, es que cuando estalla la Revolución rusa él no se limita

simplemente a dejar de pensar y tragar con las consecuencias. En lugar de ello, y al igual que otros intelectuales marxistas menos prominentes, somete las acciones de Lenin al filtro del análisis marxista clásico. A diferencia de otros líderes socialistas, no puede decidirse sencillamente a creer que la Revolución bolchevique fuera marxista por el mero hecho de que Lenin así lo afirmara.

Así es. Ni Karl Kautsky ni Eduard Bernstein —que hasta 1917 habían estado enfrentados sobre las disputas divisorias relativas al revisionismo que habían caracterizado los debates socialistas alemanes de la preguerra— eran capaces de digerir las implicaciones de las acciones rusas con respecto al pensamiento crítico marxista (aunque tal vez merezca la pena mencionar aquí que en años anteriores, cada uno, a su manera, había estado más cerca de Engels, y por tanto del marxismo convencional, que ningún otro).

Rosa Luxemburg, que se había mostrado crítica tanto con Kautsky como con Bernstein por la respuesta pasiva que daban frente a su urgencia radical, representaba un caso distinto. Ella era al menos tan consciente como ellos de los defectos del leninismo —de hecho, su crítica hacia los bolcheviques fue quizá la más intelectualmente rigurosa de todas— pero, a diferencia de sus colegas alemanes, continuó insistiendo en la posibilidad y la necesidad de establecer una ruptura radical con el pasado, solo que en unos términos muy distintos a los enunciados por Lenin.

La fe en la posibilidad de esta ruptura parece ser clave, todavía —y especialmente— en 1917.

De forma análoga a la visión cristiana del mundo en la Edad Media o principios de la Era Moderna, lo que realmente importa es la salvación. Si yo soy creyente, debería preocuparme más por tu alma inmortal que por tus preferencias, debería intentar salvarte. Aunque eso implique torturarte, aunque implique al final matarte; si puedo salvar tu alma, no solo habría hecho lo correcto sino que, además, es evidente que lo debía hacer.

Ese es un tipo de razonamiento del que el liberalismo claramente se separa. Esto es, el liberalismo entiende que los propósitos de las personas emergen de ellas de manera individual y son empíricamente discernibles para las demás y pueden vincularlas entre sí. Fue el hegelianismo el que introdujo en el pensamiento de Marx la

discernibilidad del propósito y el significado último de las cosas, y a través de él en la interpretación leninista del legado marxista.

De esta forma, los propósitos últimos de la historia —alcanzados y entendidos a la luz de la revolución— se convertían en homólogos del alma inmortal: tenían que ser salvados a toda costa. Esto, por tanto, iba más allá de una fe o creencia en un sentido trivial. Durante décadas, a la «revolución» se le asoció un misterio y un significado que podía justificar, y de hecho justificaba, todos los sacrificios, especialmente los de los demás, y cuanto más sangrientos, mejor.

Para entender por qué tanta gente se sumó, ellos y sus vidas, al leninismo y a la Unión Soviética después de la revolución de 1917, hay que tener en cuenta la comunidad y el contexto histórico además de la fe. El espejismo comunista abarca mucho más que la mera democracia social, una democracia que va acompañada del Estado del bienestar. Sus férreas ambiciones atrajeron a personas que tenían una visión holística de los relatos históricos y que generalizaron hasta el punto de la abstracción la relación entre los objetivos sociales y el compromiso individual. Pero la caída del dios comunista es una historia mucho más larga, y por supuesto trata, precisamente, de la pérdida de la fe.

Sí, es como si a partir de la Revolución rusa de 1917 los bolcheviques monopolizaran el misticismo. ¿Por qué la fe caló tan fácilmente en los demás compañeros de viaje, en aquellos que se identificaron con la Unión Soviética en sus momentos más sangrientos?

La historia de la Unión Soviética, para los que tuvieron fe en ella, ya fuera como comunistas o como compañeros de viaje progresistas, no estaba en realidad ligada a lo que veían. Preguntarse por qué la gente que fue allí no vio la verdad no tiene sentido. La mayoría de las personas que entendieron lo que estaba ocurriendo en la Unión Soviética no necesitaron ir allí para verlo. En tanto que los que iban a la Unión Soviética como verdaderos creyentes solían seguir siéndolo a su vuelta (André Gide fue una célebre excepción).

En todo caso, el tipo de verdad que buscaba el creyente no era cuestionable en función de pruebas contemporáneas sino solo de resultados futuros. Siempre fue una cuestión de creer en un edificio futuro que justificaría el infinito número de ladrillos rotos del presente. Si uno *dejaba* de

creer, no es que estuviera simplemente dejando de lado unos datos sociales que aparentemente había malinterpretado hasta la fecha; estaba dejando de lado una historia que por sí sola podía justificar cualquier dato que uno deseara en tanto en cuanto la recompensa futura estaba garantizada.

El comunismo también ofreció un sentimiento intenso de comunidad con sus correligionarios. En el primer volumen de sus memorias, el poeta francés Claude Roy recuerda su fascismo juvenil. El libro se titula *Moi* [Yo]. Pero el segundo volumen, que trata de sus años comunistas, se titula, elocuentemente, *Nous* [Nosotros]. Esto resulta sintomático. Los pensadores comunistas se sentían parte de una comunidad de intelectuales afines, lo que les hacía creer no solo que estaban haciendo lo correcto, sino que avanzaban en la dirección de la historia. Somos «nosotros» los que lo estamos haciendo, no solo «yo». Esto superaba la idea de la multitud solitaria y situaba al individuo comunista en el centro, no solo de un proyecto histórico, sino de un proceso colectivo.

Y es interesante lo a menudo que los recuerdos de los desilusionados se traducen en términos de *pérdida* de comunidad, así como de pérdida de fe. Lo duro no era abrir los ojos a lo que Stalin estaba haciendo, sino romper con toda esa otra gente que había creído contigo. Así pues, es esta combinación de fe y los muy considerables atractivos de la lealtad compartida lo que otorga al comunismo algo de lo que ningún otro movimiento político podía alardear.

Por supuesto, las razones que atrajeron a diferentes grupos de pensadores fueron también distintas. Una generación, la de los nacidos en torno a 1905, como Arthur Koestler, se vieron atraídos por el comunismo en sus primeros años y finalmente se verían desilusionados por los juicios de Stalin de 1936 o el Pacto Molotov-Ribbentrop de 1939. Esa generación es por tanto muy distinta de la de aquellos a quienes lo que les sedujo fue la imagen del victorioso Ejército Rojo en la Segunda Guerra Mundial, el heroísmo de la resistencia de los partidos comunistas (real e imaginado) o la sensación de que si América era la alternativa, y América era partidaria del capitalismo en su modalidad más extrema, el comunismo era la opción más fácil.

Esa generación posterior se toparía con la desilusión en 1956, con la invasión soviética de Hungría. Mientras que para la generación anterior de comunistas lo que más importaba era el fracaso de la socialdemocracia y la aparentemente inexorable elección entre fascismo y comunismo, llegadas las décadas de 1940 y 1950 las opciones parecían muy diferentes, aunque Stalin

tratara de presentar la Guerra Fría como un conjunto básicamente similar de opciones. De este modo, los compañeros de viaje —simpatizantes con el comunismo pero no lo bastante comprometidos para sumarse a él— adquieren más importancia en la historia posterior que en la de entreguerras, cuando la cuestión principal era si la gente dejaba de ser comunista y se convertía en excomunista… y cuándo.

> *El momento en el que uno se convierte en miembro del partido comunista o declara su asociación con el comunismo es muy importante biográficamente. Existe una especie de doble trampa temporal: desde ese momento en adelante, la revolución va perdiéndose delante de ti en el horizonte, como un arcoíris. Y uno quiere seguir persiguiéndola. Pero lo que también va perdiéndose en el horizonte es el momento de tu juventud en el que tomaste esa decisión, y con él, probablemente el momento en el que hiciste muchos amigos, o encontraste un nuevo tipo de amantes. Y yo creo que a la gente le resulta muy difícil cortar con ello, con esas personas, con ese momento.*

De nuevo, pensemos en las memorias de Eric Hobsbawm. Uno tiene esa sensación de que toda su vida sus lealtades, de otro modo inexplicables, pueden vincularse al último año de la República de Weimar en Alemania. En 1932, él estaba viviendo en Berlín, tenía quince años y, viendo cómo la democracia alemana se desmoronaba, se unió al Partido Comunista, creyendo sinceramente que aquel era el gran punto de inflexión del siglo y que estaba tomando esa decisión en el momento en que había que hacerlo. Aquella elección no solo marcaría el resto de su vida, sino que dotaba de razón y significado a todo lo que había pasado antes. Muchos de los que optaron por lo mismo pero en años posteriores lo rechazaron no sabían entonces explicar exactamente qué era lo que a partir de ese momento daría sentido a su vida, aparte del compromiso de escribir y hablar en contra de aquello que antes se lo había dado.

Si pensamos en excreyentes como Ignazio Silone, Whittaker Chambers o Manés Sperber, observamos dos tipos de trasfondo emocional: el intento de expresar la pérdida de fe y el de racionalizar la fe que un día se tuvo. La pérdida de fe, claro está, no es ni mucho menos tan atractiva como la fe: de modo que aunque pueda ser racional distanciarse, se pierde más de lo que se gana. Un ejemplo interesante de racionalización es el de Annie Kriegel, la

historiadora francesa que primero fue estalinista y luego anticomunista. Sus memorias se titulan *Ce que j'ai cru comprendre* («Lo que yo creí entender»). Las de Sidney Hook, *Out of Step*, presentan también varios intentos por explicar por qué «yo creía entonces que veía las cosas con claridad». *Le passé d'une illusion* de François Furet, apunta en la misma dirección, bajo el formato de una historia del siglo XX. Esta es una manera de afirmar que «mis» anteriores elecciones no obedecieron tanto a una cuestión de fe como al deseo de encontrar unas respuestas razonables a una situación determinada. Es una forma, por tanto, de sentirse orgulloso tanto de haber elegido ser comunista como de dejar de serlo.

> *Un bonito ejemplo de hiperracionalización lo encontramos en Furet cuando, en 1947, leyó Oscuridad a mediodía, de Koestler. Lejos de que lo que Koestler cuenta del terror que vivió en la Unión Soviética le convenciera de que no se hiciera comunista, el joven Furet se quedó impresionado por la racionalidad tanto del interrogador como del interrogado durante los juicios ejemplarizantes de Stalin.*

Recordemos, no obstante, que Koestler no se había liberado todavía del hechizo de la dialéctica cuando escribió la novela. Lo que Koestler quería mostrar era por qué tanta gente había sido seducida por esta forma de pensar. Pero parte de la razón por la que la novela funciona tan bien es porque él mismo sigue todavía un poco seducido.

> *Que es lo que hace de Oscuridad a mediodía una buena narración desde dentro de por qué la gente se sintió atraída por el comunismo. Pero no una buena narración de lo que el Gran Terror fue en realidad, ya que no dice nada de los cientos de miles de trabajadores y campesinos a los que mataron entre 1937y 1938.*

En el relato de Koestler —y esto lo comparte con Hobsbawm—, los buenos y los malos son todos comunistas. En primer lugar, todas las víctimas —o al menos todas las víctimas que importan— son comunistas. Es más, los «perpetradores» son estalinistas que abusan del «buen» comunismo para sus propios fines y luego explotan la ley o su poder para condenar a otros camaradas comunistas con los que no están de acuerdo o a quienes quieren eliminar. Como tú señalas, este no es el aspecto más importante de la historia soviética de aquellos años; y por supuesto no hace justicia al Terror. Pero,

para los intelectuales, era lo que contaba.

> *Lo que en realidad les importaba a los intelectuales era un ambiente: personas que conocían —o iguales a las que conocían— y lo que les ocurrió. Más allá de este ambiente estaban los campesinos colectivizados que perdieron sus tierras y padecieron hambre a principios de la década de 1930 y a cientos de miles de los cuales matarían más avanzada la década.*

Hay un encantador ensayo de Koestler en *El rastro del dinosaurio* titulado «Los pequeños presumidos de Saint-Germain-des-Prés». En él describe a los compañeros de viaje y comunistas franceses como mirones que observaban la historia a través de un agujero en la pared, sin tener que vivirla en sus propias carnes. Las víctimas del comunismo podían ser cómodamente redescritas (y a menudo lo eran) como víctimas no del hombre, sino de la historia. De este modo, el comunismo pasaba por ser como el espíritu de Hegel haciendo el trabajo de la historia en países en los que la historia no había podido realizar el trabajo ella sola. Desde esta distancia, uno puede argumentar sobre los costes y beneficios de la historia: pero los que cargan con los costes son otros y los beneficios pueden ser cualquier cosa que uno quiera imaginar.

En cierto sentido, esto es como los debates sobre la Revolución Industrial que estudiábamos en el King's College cuando yo hacía la carrera: puede que a corto plazo el coste humano fuera terrible, pero fue necesaria y beneficiosa. La transformación fue necesaria porque sin industrialización no se habría generado la riqueza necesaria para superar los impedimentos malthusianos de las sociedades agrarias; y fue beneficiosa porque a largo plazo mejoró el nivel de vida de todo el mundo.

Este argumento recuerda por tanto a los que esgrimen los apólogos occidentales del comunismo (en las contadas ocasiones en que reconocieron el alcance de sus crímenes). La diferencia, por supuesto, está en que en 1833 nadie se había puesto en Londres a planificar la Revolución Industrial y a decidir que —cualesquiera que fueran sus costes— merecía la pena imponérselos a otros por el bien de unos beneficios a largo plazo.

Este punto de vista queda bien resumido en el detestable poema de Bertolt Brecht, que por otra parte tanta gente admira: «También el odio contra la bajeza desfigura la cara. También la ira contra la injusticia pone ronca la voz. Desgraciadamente, nosotros, que queríamos preparar el camino para la

amabilidad, no pudimos ser amables». El fin es, en resumen, justificar los crímenes presentes en función de unas ganancias futuras. Pero hacemos bien en tener en cuenta que, en este tipo de narración, los costes siempre se asignan a otros y, por lo general, a otro tiempo y otro lugar.

Esto me parece un ejercicio de romanticismo político aplicado. En el siglo XX hemos visto casos similares en otros países. En un mundo en el que mucha gente —los intelectuales sobre todo— ya no cree en el más allá, la muerte tiene que adquirir un significado alternativo. Debe haber una razón para ella; debe ser el avance de la historia: Dios ha muerto, larga vida a la muerte.

Todo esto habría sido mucho más difícil de imaginar si no hubiera existido la Primera Guerra Mundial y el culto a la muerte y la violencia a la que dio lugar. Lo que los intelectuales comunistas y sus homólogos fascistas tuvieron en común en los años siguientes a 1917 fue una profunda atracción por la lucha moral y sus beneficiosos resultados, ya sean sociales o estéticos. Los intelectuales fascistas en concreto convirtieron de inmediato la muerte en la justificación y el atractivo de la violencia bélica y civil: de ese caos nacerían un hombre y un mundo mejores.

Pero antes de felicitarnos por haber dicho «adiós a todo eso», recordemos que esta sensibilidad romántica no nos ha abandonado todavía, ni mucho menos. Recuerdo bien la respuesta de Condoleezza Rice, por entonces secretaria de Estado bajo el mandato del presidente George W. Bush, a la segunda guerra del Líbano, en 2006. Comentando la invasión israelí del sur del Líbano y la escalada de sufrimiento civil a la que esta dio lugar, afirmó sin titubeos que aquellas eran las «contracciones del parto de un nuevo Oriente Próximo». Y yo recuerdo haber pensado entonces que aquello me sonaba. Ya sabes, una vez más las atrocidades sufridas por otros pueblos estaban siendo justificadas como la forma que tenía la historia de alumbrar un nuevo mundo, asignando de este modo un significado a unos hechos de otro modo imperdonables e inexplicables. Si una secretaria de Estado estadounidense puede emplear semejante jerga en el siglo XXI, ¿por qué los intelectuales europeos no iban a haber alegado justificaciones similares medio siglo antes?

Volvamos entonces por un momento a Eric Hobsbawm. ¿Cómo es posible que alguien que cometió ese tipo de error, y nunca lo ha corregido, se haya convertido con el paso del tiempo en uno de los

más importantes intérpretes del siglo? Y su caso no es único.

La respuesta a eso, creo yo, es bastante reveladora. Nunca hemos perdido del todo la sensación de que —como el propio Hobsbawm probablemente habría subrayado— no se puede entender por completo el siglo XX si en algún momento no compartiste sus ilusiones, y la ilusión comunista en particular. En este punto, la vida intelectual del historiador del siglo XX entra básicamente en un territorio irresoluble. El tipo de elecciones que la gente tomó en la década de 1930 (y sus razones para realizarlas) son inteligibles para nosotros. Esto es cierto incluso aunque no podamos imaginar que en algún momento hiciéramos dicha elección, e incluso aunque sepamos perfectamente que veinte años más tarde muchas de esas mismas personas lamentarán su elección o la reinterpretarán bajo un prisma favorable: un error de juventud, el peso de las circunstancias o lo que sea.

> *Cuando uno ha sido comunista, uno tiene una visión comprensiva, sabe cómo era aquello, ha estado comprometido con lo que parecían los principales problemas de la época y cuenta con esa materia prima para trabajar. Eso ofrece una ventaja como historiador, porque la visión comprensiva es algo que presumiblemente todos deseamos tener. Sin embargo, si lo que se pretende afirmar es que haber sido estalinista comporta unas ventajas intelectuales, de ello parece deducirse que, desde una perspectiva puramente metodológica, uno también desearía haber sido un exnazi.*

La elección que en 1933 tomaron algunos destacados alemanes de dar la bienvenida a los nazis —y aceptar su bienvenida por parte de ellos, que te nombraran para un alto cargo a costa de tu complicidad y tu silencio— *no* es inteligible para nosotros hoy en día, salvo como un acto de cobardía humana. Y por tanto sigue siendo problemática en retrospectiva, y nos resistimos a aceptar que los «errores de juventud» o «el peso de las circunstancias» se aleguen como atenuantes. Somos, por tanto, bastante implacables con un tipo de pecadillo político pasado, pero tolerantes e incluso comprensivos con otro. Esto puede parecer inconsecuente e incluso incoherente, pero reviste cierta lógica.

No veo que añada gran cosa a nuestra comprensión de la historia del siglo XX el hecho de tratar de penetrar en la mente de aquellos que formularon o propagaron las políticas nazis (razón por la cual yo no comparto la actual

adulación que se profesa a *Las benévolas*, de Jonathan Littell). Sencillamente no se me ocurre ni un solo intelectual nazi cuyo razonamiento constituya una interpretación histórica interesante del pensamiento del siglo XX.

Por el contrario, sí se me ocurren varias razones para leer con atención —si no con empatía— los desagradables escritos de ciertos intelectuales fascistas italianos y rumanos. No quiero decir que el fascismo en su forma no alemana fuera más tolerable, más digerible para nosotros, porque en su esencia no persiguiera el genocidio, la aniquilación sistemática de poblaciones, etcétera. Lo que quiero decir es que otros fascismos funcionaban dentro de un marco reconocible de *ressentiment* nacionalista o injusticia geográfica que no solo era inteligible sino que tenía y sigue teniendo una aplicación algo más amplia para entender el mundo que nos rodea.

Sin embargo, la mayoría de lo que los intelectuales alemanes de la era nazi decían —tanto si hablaban como nazis o como simpatizantes nazis— solo era aplicable al caso alemán. De hecho, el nazismo —al igual que las tradiciones nacionales románticas o postrománticas en las que se inspiro— se basaba exclusivamente en una serie de reivindicaciones sobre qué era lo que hacía únicos a los alemanes. Muchos de los intelectuales fascistas rumanos —o italianos, o españoles— creyeron durante mucho tiempo estar apoyando unas verdades y categorías universales. Incluso en sus arranques más narcisistas y patrióticos, a intelectuales fascistas franceses como Robert Brasillach o Drieu la Rochelle les gustaba creer que lo que escribían revestía relevancia o importancia bastante más allá de las fronteras de Francia. En este sentido al menos, son comparables a sus homólogos comunistas: estos también proponían una versión de la modernidad y sus descontentos. Por lo tanto, tenemos algo que aprender de ellos.

> *Cuando el patriota liberal italiano Giuseppe Mazzini escribió sobre el nacionalismo en el siglo XIX, confiaba en que la suya podía y debía ser una proposición universal en el sentido que estás sugiriendo: si la autodeterminación nacional era buena para Italia, en principio no había razón por la que no fuera a ser buena para los demás. Puede haber montones de naciones liberales. Y en este sentido el fascismo de la década de 1920y 1930puede entenderse como un heredero de postguerra un tanto distorsionado de este pensamiento: en principio un fascista de una determinada nación podía empatizar con las ambiciones de sus compañeros fascistas de otras tierras. Pero*

un nacionalsocialista no podía desear eso: el nazismo trata de Alemania y no puede considerarse un modelo para otros dado que tanto su forma como su contenido son específicamente alemanes.

Y sin embargo me pregunto si, precisamente por lo que tú dices, el nacionalsocialismo no fue universal después de todo. El culto a una fantasía sobre la propia raza es un caso extremo, el caso extremo en realidad. Pero ¿no tenemos todos esa capacidad de dar prioridad a la falacia de nuestra propia singularidad? ¿No es la tendencia a hacer excepciones con uno mismo el defecto humano universal?

Tal vez. Lo que planteas es un aspecto más abstracto que concierne no solo a los pensadores sino a lo que podríamos aprender de la naturaleza general de las falacias de las que ellos, o más bien sus millones de víctimas, fueron presa. Yo insistiría en que podemos y debemos mantener la distinción entre los nazis y aquellos intelectuales que, a sus propios ojos, preservaron y recalcaron sus propias cualidades universales, la idea tan característica de la Ilustración de que eran parte de una conversación universal: tanto en lo referente a la política como a los orígenes de la sociedad humana, el funcionamiento del capitalismo o el significado del progreso, etcétera. Podemos afirmar con seguridad que los intelectuales comunistas —o hechas ciertas salvedades, los intelectuales fascistas— son herederos de dichas conversaciones. En ningún caso podemos decir lo mismo de los nazis.

4

KING’S COLLEGE Y «KIBUTZISMO»: SIONISTA DE CAMBRIDGE

En 1963, mi padre sugirió que tal vez me gustaría ir a Israel, donde él y mi madre habían estado por primera vez de visita no hacía mucho. Mis padres encontraron una organización juvenil judía, Dror, que estaba asociada a un movimiento kibutz y organizaba viajes de verano a Israel para jóvenes judíos ingleses. A mí me encantaron los reclutadores israelíes que dirigían el movimiento en Londres: Zvi y Maya Dubinsky, que representaban a Hakibbutz Hame’uhad, un movimiento kibutz de izquierda con un largo recorrido. Zvi, el encargado oficial de hacer prosélitos, era un carismático y comprometido sionista de veintimuchos años; su esposa Maya, nacida en París (y cuya tía, como luego saldría a la luz, estaba casada con un primo segundo mío), era guapa y cosmopolita. Yo fui a Israel con ellos aquel verano y quedé completamente cautivado.

Así comenzó mi romance con el kibutz. En Israel había chicas guapas y simpáticas, chicos judíos francos y sencillos cuyo judaísmo no les acarreaba ningún problema ni ninguna hostilidad en su entorno. Era un lugar donde los alrededores, sin resultarme especialmente familiares, en todo caso no me parecían muy diferentes ni extraños. Pero creo que incluso cuando me introduje de lleno en el sionismo y su penumbra ideológica, algo dejé inconscientemente reprimido dentro de mí. En el «kibutzismo» más ideológico de aquella época, a los recién llegados se les asignaban nombres hebreos. El nombre hebreo era o bien el equivalente bíblico del visitante

europeo o guardaba alguna relación con él, y formaba parte del no tan sutil proceso de extraer a los jóvenes judíos de su herencia europea e insertarlos en su futuro en Oriente Próximo. Al no existir un equivalente bíblico para «Tony», mis nuevos amigos del kibutz cogieron la «n» y la «t», las intercambiaron de sitio y trataron de llamarme «Nathan». Yo rechacé aquello desde el primer momento; la gente me llamaba simplemente Tony.

Estuve trabajando durante siete semanas en el kibutz Hakuk, en Galilea. Más adelante entendí que además de prepararme para la inmigración, yo era mano de obra barata: desde el punto de vista económico, para el kibutz tenía todo el sentido enviar a sus representantes más encantadores a Inglaterra pese al elevado coste de hacerlo, si a su vuelta traían consigo gente joven dispuesta a trabajar en la granja. Esto, obviamente, era precisamente lo que mis patrocinadores buscaban. Hakibbutz Hame'uhad era el movimiento kibutz de Achdut Ha'avodah, uno de los principales partidos políticos de centroizquierda en el Israel de entonces. Para el partido, el movimiento kibutz representaba capital financiero, social, político y simbólico, y nosotros, los nuevos reclutas, constituíamos su futuro. Pero si aquello era explotación, a nadie parecía importarle. A mí desde luego me encantaba aquello de recoger plátanos, disfrutar de una vida sana y sin artificios, explorar el país en camioneta y visitar Jerusalén con las chicas.

La esencia del sionismo laborista radicaba en la promesa del Trabajo Judío: la idea de que los jóvenes judíos procedentes de la diáspora fueran rescatados de sus vidas decadentes y asimiladas y trasladados a los remotos asentamientos colectivos de la Palestina rural para crear allí (y, según preconizaba la ideología, recrear) un verdadero campesinado judío, ni explotado ni explotador. Yo veía a Israel a través de unas gafas color de rosa: un país de centroizquierda único donde todo el mundo sabía que estaba afiliado a un kibutz y donde podía proyectar sobre toda la población judía un idealismo socialdemócrata peculiarmente judío. Nunca me encontré con ningún árabe: los movimientos kibutz de izquierdas evitaban emplear mano de obra árabe. Desde la perspectiva de hoy, mi impresión es que esto no servía tanto para realzar sus credenciales igualitarias como para aislarlos de los incómodos hechos de la vida en Oriente Próximo. Estoy seguro de que entonces yo no me daba cuenta de todo ello, aunque sí recuerdo haberme preguntado por qué nunca veía a un árabe durante mis largas estancias en el kibutz, a pesar de vivir cerca de una de las comunidades árabes más pobladas

del país.

Yo estaba comprometido, era como uno de los «bailarines» de Milan Kundera: me introduje en los círculos, aprendí el idioma en ambos sentidos, literal y políticamente. Yo era uno de ellos o, más exactamente, uno de *nosotros*. Y por tanto puedo decir, con cierta convicción, que comparto con Pavel Kohout o Milan Kundera el especial conocimiento que se atribuye a los *insiders* de lo que es estar dentro del círculo: mirar con suficiencia y desdén a los no creyentes, los ignorantes, los desinformados y los incultos.

Volví a Inglaterra convertido en un sionista socialista convencido, y a los quince años ambos componentes de esta identidad eran claves para mi fe. El sionismo para mí era sin duda una rebelión adolescente, pero no creo que contra ninguna autoridad o norma paterna o social. Ciertamente yo no estaba abrazando una forma de política que fuera ajena a la de mis padres: muy al contrario. Ni sublevándome contra la cultura, la forma de vestir, la música o la política inglesas, al menos no en mayor medida que el resto de mis coetáneos y quizá menos que muchos de ellos. Contra lo que me rebelaba era contra mi condición de inglés, o más bien contra la hasta entonces no cuestionada ambigüedad de mi infancia: ser inglés y a la vez e inequívocamente el hijo de una familia de judíos del este de Europa. En Israel, en 1963, yo resolví aquella ambigüedad y me convertí en Tony Judt, sionista.

Mi madre estaba horrorizada. Ella pensaba que el sionismo era solo una forma de alardear de ser judío; y en su opinión hacer ostentación de ello era de mal gusto a la vez que imprudente. Pero también era lo bastante lista para darse cuenta de que el sionismo podía interponerse en mis estudios, como en efecto ocurrió. Ella continuó insistiendo en que los resultados académicos eran más importantes que todo lo demás mientras que yo era más bien de la opinión de que era más divertido llevar una plantación de plátanos en el mar de Galilea que estudiar para aprobar los *A-levels*, o sea, los exámenes británicos de revalida que permiten el acceso a la universidad.

En concreto, mi madre se daba cuenta de la atracción que ejercía sobre mí la carismática pareja que me había llevado por primera vez a Israel. Sin duda es cierto que me atraía mucho Maya, que no era mucho mayor que yo. Aunque no llegaría a afirmar que ella fue la razón por la que dediqué los siguientes cuatro años de mi vida al sionismo, sin duda desempeñó un papel

clave en la historia. Maya representaba algo, como mi madre había sabido ver, que podía seducirme y alejarme de mi otro yo, el niño solitario, intelectual, centrado en su mundo interior de mis primeros años. Precisamente por esta razón, mi padre se mostró al principio entusiasmado, hasta que él también empezó a detectar las mismas señales de peligro. Los dos comenzaron entonces a ejercer una gran presión en contra de mi deseo de dejar la escuela y marcharme a un kibutz.

Al final llegamos a un acuerdo informal: yo podía marcharme a Israel, pero primero tenía que aprobar los exámenes de acceso a la universidad. Si acepté estas condiciones fue porque en realidad yo no era tan rebelde. En todo caso, nunca llegué a realizar el examen de muchas de las modalidades, pero tampoco dejé el instituto. En lugar de ello, un año antes de tiempo, y a instancias de mis profesores, me presenté al examen de entrada para la Universidad de Cambridge. Las normas de aquella época estipulaban que si aprobabas este examen con una nota suficientemente alta y eras aceptado por uno de los *colleges*, habías conseguido los requisitos mínimos para ser admitido en la universidad.

Durante los meses anteriores al examen de Cambridge, en el otoño de 1965, yo estaba emocionado saliendo con una chica del movimiento sionista juvenil, claramente a costa de mi preparación para el examen. Al volver a casa una noche, sobre las dos de la madrugada, me quedé horrorizado al encontrarme a mi padre sentado en el cuarto de estar, esperándome. Me soltó una charla sobre la insensatez, por decirlo finamente, de anteponer la compañía femenina a los deberes escolares. No creo que le guardara resentimiento por aquel rapapolvo; quizá incluso ya entonces me daba cuenta de lo que mi padre estaba haciendo por mí. De buenas a primeras dejé a la chica, me puse a estudiar noche y día, y aquel examen me salió mejor que ningún otro de los que había hecho hasta entonces o volvería a hacer.

Por aquellos años, los *colleges* universitarios de Cambridge enviaban un telegrama —un telegrama de verdad— para notificarle a uno si había conseguido un ingreso con beca. De modo que una noche, mientras estaba en la zona norte de Londres en casa de unos amigos sionistas —el principal atractivo de esta casa en concreto era que en ella vivían dos chicas muy guapas de mi misma edad—, recibí una llamada de mis padres diciendo que había llegado un telegrama para mí. Naturalmente, lo habían abierto y lo que ponía es que me habían concedido una *exhibition* para el King’s College de

Cambridge. Me preguntaron qué significaba eso y yo les expliqué que era la concesión de una beca y una plaza para estudiar allí. Tienes que venir a casa, insistieron, queremos felicitarte. Cuando llegué a casa, lo primero que oí fue que en el piso de arriba estaban discutiendo. Mis padres, como luego averigüé, estaban inmersos en un intenso debate sobre cuál de las dos ramas de la familia había aportado el material genético responsable de mi éxito…

Ala semana siguiente, envié una carta al *senior tutor* del King's College de Cambridge, preguntándole si me permitiría dejar de preparar los exámenes oficiales de acceso (*A-levels*); en resumen, dejar el instituto. En una respuesta extraordinariamente generosa y comprensiva, el senior *tutor* me decía que sí, porque como había elegido las asignaturas de francés y alemán en mi examen de entrada y había obtenido un nivel superior al de los *A-levels* cumplía los requisitos en lo que a ellos se refería y por tanto podía obrar como deseara.

Con profundo alivio, dejé atrás seis años de escuela y pasé la primavera y el verano de 1966 en el kibutz Machanayim. Elegí Machanayim simplemente porque la organización kibutz me instó a hacerlo. Una vez allí, trabajé en los naranjales, un trabajo más fácil que el de las plantaciones de plátanos de Hakuk, junto al lago: el olor de los cítricos es muy preferible a la presencia de serpientes de agua.

Machanayim formaba parte del mismo movimiento kibutz que Hakuk, aunque sus miembros mantenían una línea más dura en cuanto a los temas ideológicos cotidianos (como la distribución de los aparatos eléctricos, cupones para ropa, etcétera). Era una organización más grande y mejor organizada que Hakuk, pero menos amistosa, y mucho menos receptiva a las opiniones disidentes. Pasé allí unos cuantos meses, pero el ambiente se me hizo cada vez más agobiante e inhóspito, algo parecido al de una granja colectiva.

Cuando mis colegas del kibutz se enteraron de que había sido aceptado en la Universidad de Cambridge y tenía previsto estudiar en ella, se quedaron consternados. Toda la cultura del *aliyah* —«acercamiento» (a Israel)— presuponía romper con los vínculos y oportunidades de la diáspora. Los líderes del movimiento juvenil de aquella época sabían perfectamente que una vez que a un adolescente se le permitía quedarse en Inglaterra o Francia para estudiar en la universidad, lo más probable es que Israel los perdiera para siempre. La postura oficial, por tanto, era que los estudiantes que iban a ir a la

universidad debían renunciar a hacerlo en los lugares de Europa de los que venían, comprometerse con el kibutz durante algunos años como recolectores de naranjas, conductores de tractor o clasificadores de plátanos, y más tarde, si las circunstancias lo permitían, presentarse a la comunidad como candidatos para cursar estudios superiores, en el entendimiento de que el kibutz determinaría colectivamente si los cursaban o no, y de qué tipo, poniendo el énfasis en su utilidad futura para el colectivo.

Fui a la universidad. Como desde la retrospectiva de hoy puedo apreciar, llegué a Cambridge en el otoño de 1966 como miembro de una generación bastante particular. A buen seguro, sería difícil escribir un libro sobre Inglaterra como *Génération intellectuelle*, de Jean-François Sirinelli, un estudio sobre el grupo que se licenció en la École Normale Supérieure a finales de la década de 1920: Merleau-Ponty, Sartre, Aron, De Beauvoir y algunos otros, que dominarían la vida intelectual y política francesa durante gran parte del medio siglo siguiente. Incluso si Oxford, Cambridge y la London School of Economics se agruparan (lo que no debería ocurrir), sus licenciados seguirían siendo excesivos en cuanto a su número y diversidad de afinidades para constituir una generación intelectual coherente. Y, sin embargo, hay algo que en todo caso resulta muy sorprendente en la generación que pasó por las universidades británicas entre el principio de la década de 1960 y la de 1970. Fue una generación de gente joven que se benefició de la Ley de Educación de 1944 y las subsiguientes reformas que hicieron a la educación secundaria británica libre y abierta a todo aquel capaz de aprovecharla. Aquellas reformas establecieron un sistema de institutos de secundaria estatales de élite, selectivos, que, aunque pedagógicamente anticuados y con frecuencia inspirados en las antiguas escuelas públicas (que es como en Inglaterra se llama a las escuelas privadas), estaban abiertas al talento procedente de cualquier clase social. Además, existía también un número algo menor de escuelas subvencionadas similarmente elitistas y meritocráticas en teoría privadas pero subvencionadas por las autoridades locales o el gobierno central, cuyos beneficios para los alumnos eran comparables.

Los chicos y chicas de las clases medias o bajas que asistían a estas escuelas eran aquellos que habían sacado buena nota en el examen a nivel nacional que se pasaba a la edad de once años, y a quienes por tanto se les ofrecía la posibilidad de acceder a una enseñanza secundaria académica (los

que suspendían este examen eran condenados demasiado a menudo a escuelas «técnicas» mediocres y con frecuencia abandonaban los estudios al finalizar la escolaridad obligatoria, en aquella época a los quince años). Los alumnos de más talento o mejor preparados de las escuelas públicas o subvencionadas eran a continuación debidamente filtrados a través de la fina red de los exámenes de entrada de Oxford y Cambridge.

A finales de la década de 1960, el Partido Laborista abolió estos procedimientos de selección y estableció lo que se denominó la enseñanza integrada o comprensiva, conforme al modelo del sistema de educación secundaria estadounidense. El resultado de esta bienintencionada reforma fue demasiado predecible: para mediados de la década de 1970, cualquier padre que podía permitirse sacar a su hijo del sistema estatal, lo hacía. Y de este modo Gran Bretaña experimentó un retroceso, pasando de una meritocracia social e intelectual a un sistema regresivo y socialmente selectivo de educación secundaria en virtud del cual los ricos podían de nuevo comprar una educación a la que los pobres no podían acceder. Desde entonces, el sistema de la educación superior británica no ha hecho otra cosa que sobrecompensar este hecho, tratando desesperadamente de encontrar formas de evaluar a los niños del sector público para quedarse a los mejores, y salvarlos de unas escuelas que en demasiados casos no pueden proporcionarles la formación necesaria para la universidad.

El resultado es que Gran Bretaña experimentó una especie de *génération méritocratique*, como dirían los franceses, que se inició con los primeros productos de la Ley de Educación y acabó al implantarse la educación integrada. Yo, que me encuentro exactamente en la mitad de esta generación, soy muy consciente de este proceso. Puedo afirmar que en el Cambridge de mi época —por primera vez— había un importante número de alumnos cuyos padres no habían ido a la universidad; o, como en mi propio caso y en el de un buen número de mis amigos, ni siquiera habían completado la educación secundaria. Esto hizo que mi Cambridge fuera muy diferente al de generaciones anteriores, en las que los estudiantes eran hijos y nietos de exalumnos.

Un rasgo distintivo de esta generación académica meritocrática y con posibilidad de ascenso era el insólito número de alumnos que estábamos interesados en hacer carrera en el mundo académico o relacionado con él. Esta, al fin y al cabo, era la ruta a través de la cual habíamos ido ascendiendo

y conseguido nuestros éxitos; era lo que nos interesaba y la forma en que nos veíamos a nosotros mismos en relación con los entornos y comunidades de los que procedíamos. De modo que un desproporcionado número de mis colegas se licenciaron y entraron a formar parte de la vida académica, o de la flor y nata de la enseñanza escolar (a menudo impartiendo clases en excelentes escuelas de secundaria como aquellas en las que ellos habían estudiado), el mundo editorial, las cotas más altas del periodismo y el servicio al gobierno.

Por aquella época, la vida académica ofrecía unas expectativas que para la mayoría de la gente hoy no siguen vigentes: era gratificante y emocionante. Por supuesto, los académicos no eran necesariamente gente aventurera, ni la naturaleza de las profesiones liberales atraía de por sí a un gran número de amantes del riesgo. Pero esa no era la cuestión. El conocimiento, las ideas, el debate, la enseñanza y la política en aquellos días no constituían solo la vía para trazar trayectorias profesionales respetables y razonablemente bien remuneradas; eran también y sobre todo lo que la gente inteligente e interesante *quería* hacer.

El King's College de Cambridge, pese a su inveterada fama liberal y poco convencional, era incuestionablemente elitista. Todas las personas que conocí durante mi primer año habían obtenido un resultado muy bueno en el examen de entrada y eran extremadamente inteligentes, aunque sus intereses fueran en gran medida muy diversos. Yo me hice muy amigo de Martyn Poliakoff, actualmente miembro de la Royal Society y catedrático de Química Inorgánica de la Universidad de Nottingham en Inglaterra. Mientras el resto de nosotros andaba de un modo u otro ocupado con el sexo, la política o la música, Martyn no parecía especialmente interesado en nada de eso. Su padre era un científico y empresario ruso; su abuelo había desempeñado un papel fundamental en la construcción de las vías férreas del Imperio ruso. Al propio Martyn le habían animado a aprender ruso, idioma que todavía hoy sigue hablando. Se casó con una matemática del Newnham College (uno de los tres colegios universitarios femeninos de aquella época) y de todos mis amigos de esos tiempos es uno de los pocos que lleva desde entonces casado con la misma persona.

Otro de mis amigos, John Bentley, fue el primer miembro de su familia en ir a la universidad; si me paro a pensarlo, es lo único que teníamos en común. John procedía de una familia de clase obrera de Leeds, en el norte de

Inglaterra, y lo que aparentemente más le interesaba en la vida, aparte de las mujeres, la cerveza y su pipa (en orden ascendente) era pasear por el campo. Y, sin embargo, cuando hoy en día pienso con cierto cariño en Inglaterra, lo que me viene a la cabeza es el mundo de John, no el mío. John estudiaba Filología Inglesa y entró a trabajar de profesor en Middlesborough, al norte de Inglaterra, donde lleva enseñando Literatura cuatro décadas: no tengo ni idea de si eso es lo que siempre había querido. Él y yo hemos mantenido una relación desenfadada, a menudo divertida, en ocasiones escabrosa, pero bastante estrecha y afectuosa, ahora mejorada gracias a la magia del correo electrónico.

A nuestra manera, los que formamos mi generación de Cambridge fuimos obviamente muy sensibles a los matices de nuestro contexto de procedencia. En Estados Unidos, por el hecho de preguntarle a alguien a qué instituto ha ido, normalmente no averiguas mucho de él. La respuesta dejaría abierto un amplio abanico de posibilidades ambientales y culturales salvo, claro está, en los extremos sociales. Pero en Inglaterra, cuando te enterabas de a qué colegio había ido alguien, ya sabías casi todo lo necesario para situarle en un contexto muy concreto y detallado.

Recuerdo la primera noche que nos reunimos todos, un puñado de adolescentes tímidos recién instalados en las residencias de Cambridge. De forma instintiva y predecible, lo primero que nos preguntamos unos a otros era a qué colegio habíamos ido. Yo recuerdo haberle preguntado a Mervyn King, actualmente gobernador del Banco de Inglaterra, a qué escuela secundaria había ido. Como era de esperar entre los de nuestro grupo, él también procedía de una familia de clase media-baja y había ido a un instituto para los hijos más intelectualmente dotados de la comunidad local. El contraste con nuestros profesores de Cambridge saltaba a la vista: yo creo que a mí me dieron clase, exclusivamente, hombres que habían estudiado en Winchester, Haileybury u otros centros privados de pago.

De modo que nosotros constituíamos el mismísimo epicentro de un gran cambio sociológico, a pesar de lo cual no creo que nos sintiéramos *outsiders*. King’s College era el centro al que habían asistido John Maynard Keynes y E. M. Forster, y por tanto tan extremada y deliberadamente poco convencional que nadie, excepto un reaccionario homófobo, se habría sentido verdaderamente incómodo allí. Yo me sentía y me comportaba, creo, como si aquel fuera *mi* Cambridge, y no el Cambridge de no sé qué élite ajena en la

que se me hubiera permitido entrar por algún error. Y pienso que este mismo sentimiento de inclusividad era compartido por la vieja guardia del King's, salvo por algunas contadas excepciones. Por supuesto, existía otro Cambridge que funcionaba en paralelo y que constituía el terreno acotado de una minoría social y económica, pero no sabíamos casi nada de ellos y no nos importaban lo más mínimo. En todo caso, las chicas más guapas venían con nosotros.

Aquel otoño de 1966 en Cambridge pasé mucho tiempo yendo y viniendo de Londres, sobre todo para asistir a las reuniones de Dror. Estaba saliendo con una chica especialmente atractiva, Jacquie Phillips, que pertenecía al movimiento sionista juvenil y a la que había conocido en 1965. Ella era mi vínculo con Londres, en un momento en el que la mayoría de mis coetáneos y amigos estaban estableciendo vínculos dentro de Cambridge. Aunque Jacquie estaba implicada —como yo y, hasta cierto punto, a través de mí— con el sionismo, no era una persona especialmente interesada en la política. Yo creo que ella se había sentido atraída por el movimiento por la razón más habitual —porque quería pasar un verano en Israel— y había permanecido en él porque era una comunidad social muy agradable y porque los dos nos habíamos liado. En todo caso, nuestra conexión con el sionismo y entre nosotros dos iba a hacernos aterrizar de nuevo en Israel.

En la primavera de 1967, justo antes de la guerra de los Seis Días, yo desempeñé un papel activo en organizar el apoyo para Israel durante el preludio al conflicto. Las organizaciones sionistas, el «kibutzismo» y las fábricas de Israel habían emitido un llamamiento público pidiendo voluntarios para ir y trabajar allí, en sustitución de los reservistas que habían sido llamados a filas en previsión del combate. Desde Cambridge, yo contribuí a formar una organización nacional para localizar y enviar voluntarios. Más tarde yo mismo fui a Israel, acompañado de Jacquie y de otro amigo, Morris Cohen, embarcando en el último avión que salió para Israel antes de que el aeropuerto de Lod se cerrara a la llegada de vuelos. De nuevo tuve que pedir permiso para que el King's College me permitiera dejar mis estudios antes de tiempo (aunque en este caso solo por unas semanas, ya que acababa de terminar los exámenes de primer curso) y, una vez más, me fue generosamente concedido.

Cuando llegamos, había un autobús esperando para llevar a aquella peculiar remesa de voluntarios llegados en avión a Machanayim. Pero yo no tenía intención de volver allí, e informé al conductor de que a tres de nosotros

había que dejarnos en Hakuk. Fingí que ese era el asentamiento que nos habían asignado. Israel estaba en ese momento bajo un apagón total, en previsión de la guerra, y yo tuve que ir dirigiendo al conductor para que nos llevara en medio de aquella oscuridad. Cuando llegamos, por suerte Maya Dubinsky estaba en el comedor: aquello fue casual, dado que no nos esperaban y habíamos aparecido sin avisar.

Maya, a quien llevaba dos años sin ver, no estaba tal vez en el mejor momento para recibirnos. Ella estaba viviendo una aventura —desde luego no la primera para ella— y el kibutz, lejos de estar preparándose para la lucha, se encontraba dividido entre los amigos de Maya y los partidarios de la esposa a la que el amante de Maya había dejado plantada. Yo, en mi búsqueda romántica de recuerdos y experiencias, me encontraba de repente inmerso en lo que no era más que un escándalo sexual pueblerino.

Pero allí estábamos. Durante el transcurso de la guerra y el periodo posterior inmediato, trabajé de nuevo en una plantación de plátanos junto al mar de Galilea. Pero pocas semanas después, el victorioso ejército israelí emitió un llamamiento para reclutar voluntarios dispuestos a trabajar para el ejército como auxiliares y ayudar en las tareas de postguerra. Yo tenía diecinueve años, y aquello resultaba irresistible. De modo que me apunté voluntario con un amigo, Lee Isaacs: juntos fuimos hasta los Altos del Golán y allí se nos asignó a una unidad.

Se suponía que íbamos a conducir camiones capturados al ejército sirio para llevarlos de vuelta a Israel, pero muy pronto, y para mi decepción, me asignaron un trabajo de traducción. Para entonces yo tenía un nivel de hebreo razonable y hablaba francés con fluidez. El lugar estaba inundado de voluntarios de habla inglesa y francesa que habían llegado a Israel desde diversos puntos del mundo pero cuyos conocimientos del idioma nativo eran escasos o nulos. Así que durante un breve espacio de tiempo me convertí en intérprete trilingüe entre los jóvenes oficiales israelíes y los auxiliares de habla francesa e inglesa destinados a sus unidades.

A consecuencia de ello, tuve más contacto con el ejército israelí del que habría tenido si me hubiera limitado a conducir camiones hasta el valle, lo que me resultó bastante revelador. Por primera vez llegué a darme cuenta de que Israel no era un paraíso socialdemócrata de judíos pacíficos que habitaban en granjas, que habían nacido israelíes pero que en todo lo demás eran iguales

a mí. Esta era una cultura y una gente muy diferente a la que yo había conocido hasta entonces o me había empeñado en imaginar. Los oficiales de rangos inferiores que conocí procedían de ciudades y pueblos y no del «kibutzismo», y gracias a ellos pude darme cuenta de algo que debería haberme resultado evidente desde mucho antes: que el sueño del socialismo rural era solo eso, un sueño. El centro de gravedad del Estado judío estaba y debía estar en sus ciudades. En resumen, me di cuenta de que no vivía y nunca había vivido en el Israel real.

En lugar de ello me habían adoctrinado en un anacronismo, había vivido en un anacronismo y ahora era consciente del alcance de mi engaño. Por primera vez me encontré con israelíes que eran chovinistas en toda la amplitud de la palabra: antiárabes hasta un punto que rozaba el racismo, a quienes no les incomodaba nada la perspectiva de matar árabes siempre que fuera posible, que lamentaban que no les hubieran permitido abrirse camino luchando hasta Damasco y vencer a los árabes de una vez por todas, que se burlaban de lo que ellos llamaban los «herederos del Holocausto», los judíos que vivían fuera de Israel y no entendían ni apreciaban a los nuevos judíos, los nativos de Israel.

Aquel no era el mundo fantástico del Israel socialista que a tantos europeos les encantaba (y encanta) imaginar, una proyección ilusoria de todas las cualidades positivas de la Centroeuropa judía libre de cualquier defecto. Aquel era un país de Oriente Próximo que despreciaba a sus vecinos y estaba a punto de abrir con ellos una brecha catastrófica, de una generación, confiscándoles y ocupando sus tierras. Al final de aquel verano dejé Israel deprimido y con sensación de claustrofobia. No volvería hasta dos años más tarde, en 1969. Pero cuando lo hice, me di cuenta de que me desagradaba profundamente todo lo que veía. Ahora era considerado por mis excolegas y amigos del kibutz como un *outsider* y un paria.

Treinta años más tarde volví sobre el tema de Israel con la publicación de una serie de ensayos críticos con las prácticas israelíes en Cisjordania y el apoyo acrítico que recibía de Estados Unidos. En el otoño de 2003, en lo que llegaría a ser un conocido ensayo publicado en *The New York Review of Books*, yo sostenía que una solución del Estado único, por más improbable e indeseable que resultara a la mayoría de sus protagonistas, era en ese momento la perspectiva más realista para Oriente Próximo. Esta afirmación, nacida tanto de la desesperación como de la esperanza, levantó una tormenta

de resentimiento y malentendidos. Yo siento que como judío uno tiene la responsabilidad de criticar a Israel enérgica y rigurosamente, de una forma que los no judíos no pueden por temor a espurias pero eficaces acusaciones de antisemitismo.

Mi propia experiencia como sionista me permitió identificar el mismo fanatismo y la misma visión miope y exclusivista en otros, especialmente en la comunidad de «animadores» estadounidenses que siempre están jaleando a Israel. De hecho, en ese momento vi (y sigo viendo) el problema de Israel como un dilema cada vez mayor para los *americanos*. Todos mis escritos sobre Oriente Próximo han ido explícita o implícitamente dirigidos al problema de la política estadounidense en la región y el pernicioso rol desempeñado por las organizaciones de la diáspora en Estados Unidos a la hora de remover y exacerbar el conflicto. De modo que me encontré inmerso, quisiera o no, en un debate intraamericano en el que el papel de los propios israelíes es solo periférico. En este debate, yo tengo el privilegio no solo de ser judío, y por tanto inmune al chantaje moral de ser reprobado por otros judíos; soy además un judío que ha vivido en Israel y ha sido un sionista comprometido; de hecho, un judío que incluso se presentó voluntario para ayudar al ejército israelí en la guerra de los Seis Días: una baza que a veces resulta muy útil frente a las críticas de quienes se creen moralmente superiores.

Cuando expuse la solución del Estado único, lo hice con la intención deliberada de reabrir un debate que se había suprimido. Por un lado, estaba lanzando una piedra sobre las plácidas aguas del «sí, bwana», del asentimiento acrítico que caracteriza el autodefinido «liderazgo» judío aquí en Estados Unidos. Pero el otro público al que iban dirigidos mis escritos eran y son los estadounidenses no judíos activamente interesados en Oriente Próximo, o a quienes les preocupa la política estadounidense a este respecto, hombres y mujeres que se sienten silenciados por la carga de antisemitismo que se vuelca sobre ellos cada vez que abren la boca: ya sea para hablar de los excesos del *lobby* israelí, la ilegalidad de la ocupación, la incorrección de utilizar el chantaje del «holocausto» israelí (si no quieres otro Auschwitz, no nos critiques) o los escándalos de la guerra en Líbano o Gaza.

Era gente como esta, de todo el país, la que me invitaba a ir a hablarles: grupos parroquiales, organizaciones femeninas, colegios, etcétera. Americanos normales con una conciencia del mundo exterior superior a la de

la media, lectores de *The New York Times*, espectadores de PBS, profesores de escuela, gente que buscaba una guía para salir de la perplejidad. Y aquí, de forma excepcional, encontraron a alguien dispuesto a ir y hablarles abiertamente, sin ningún guión partidista ni identificación étnica discernible.

Yo no era, no soy, ni me postulo como antiisraelí. Entiendo todo lo que está pasando en el mundo árabe y no me siento cohibido en lo más mínimo para hablar de ello. Tengo amigos israelíes y amigos árabes. Soy un judío en absoluto reacio a debatir las problemáticas consecuencias de nuestra actual obsesión con la conmemoración del Holocausto. Pese a mi estilo firme, no soy un polemista nato y, sobre todo, no soy un hombre de partido. Y por eso, tanto si hablo con chavales de instituto, gente de iglesia o grupos de lectura, al final me dicen lo agradecidos que se sienten por haber gozado de la rara oportunidad de mantener un debate abierto sobre temas de este calado.

> *El dilema de la asimilación judía (en su caso, Cambridge y su carrera académica) y el compromiso judío (en su caso, los años en Israel) está ahí desde el principio de la política judía moderna. De hecho, podemos ver el original sionismo de Theodor Herd de finales del siglo XIX como un intento por parte de un judío bastante asimilado de exportar una mejor forma de vida europea a Oriente Próximo, bajo la forma de un Estado nacional judío en Palestina.*

Había diferentes Europas, diferentes tipos de judíos europeos, diferentes sionismos. En términos estrictamente intelectuales, podemos hablar de judíos de Alemania, Austria o Francia que —al igual que Herzl— habían crecido en el desencantado mundo de la Europa de finales del siglo XIX y para quienes el sionismo era, en parte al menos, una extensión de su cosmopolita existencia europea. Pero esto, sencillamente, no es aplicable a los judíos —la abrumadora mayoría, al menos de los askenazíes— que vivían más al este: en la Zona de Asentamiento y Rusia propiamente dicha. Y, por supuesto, estos fueron los judíos que iban a adquirir mayor importancia en las décadas siguientes. El suyo era todavía un mundo religioso —un mundo encantado, pese a todos sus problemas— y, por tanto, la rebelión y la separación supusieron para ellos un giro sin duda mucho más dramático.

> *Pero también podemos observar una diferencia, que ya hemos comentado previamente, entre la experiencia judía centroeuropea de desilusionada asimilación y una experiencia judía más del este de*

Europa de separación y tentación revolucionaria. Esto está presente en el sionismo de una forma muy especial; en la versión rusa del sionismo obrero que tú viviste.

La idea de que uno puede recrear una comunidad rural ideal no es solo una idea sionista, es más bien y sobre todo una idea socialista rusa.

Una de las grandes confusiones en la historia del sionismo, visto en retrospectiva, es la incapacidad para percibir la enorme tensión existente entre los pensadores sionistas y otros radicales surgidos del Imperio ruso y cuyas raíces se hallan en Europa Central y Occidental. Esta tensión va más allá de la cuestión de qué tipo de país pretendían inventar y pone de manifiesto unas actitudes muy diferentes hacia sus críticos y opositores.

Los radicales del Imperio ruso, judíos y no judíos, rara vez supieron ver el punto de compromiso. Desde el punto de vista de los primeros sionistas rusos (o polacos), envueltos en la inflexible narrativa de un pasado trágico, la historia era solo y exclusivamente la narración de un conflicto en el que el ganador se queda con todo. Por el contrario, los centroeuropeos podían al menos imaginar una visión liberal de la historia de nuevo como un relato de progreso en el que todo el mundo puede encontrar su sitio y en el que ese propio progreso garantiza espacio y autonomía para todos. Esta forma de pensamiento inconfundiblemente vienesa fue desde el primer momento desestimada por lúcidos radicales rusos, como Vladimir Jabotinsky, que la consideraban como meros cuentos. Lo que los judíos buscaban en Palestina, solía decir Jabotinsky, no era progreso, sino un Estado. Cuando construyes un Estado haces una revolución. Y en una revolución solo puede haber ganadores y perdedores. Esta vez, nosotros los judíos vamos a ser los ganadores.

Pese a mi temprano adoctrinamiento en una variante más moderada y socialista del sionismo, llegué a apreciar con el tiempo el realismo lúcido y riguroso de las críticas de Jabotinsky. En todo caso, fue la tradición rusa, en el caso del sionismo revisionista de Jabotinsky una tradición de revolución *reaccionaria*, la que prevaleció. Hoy en día son los herederos de los sionistas revisionistas de Jabotinsky los que gobiernan y dominan Israel, y no la mezcla un tanto incómoda de utopismo de izquierdas ruso y liberalismo centroeuropeo que gobernó el país durante sus primeras tres décadas.

En ciertos aspectos significativos, Israel se parece hoy a los pequeños

Estados nacionalistas que surgieron en la Europa del Este tras el final del Imperio ruso. Si Israel —como Rumanía, Polonia o Checoslovaquia— se hubiera establecido en 1918 en lugar de en 1948, habría seguido muy de cerca el camino de los pequeños, vulnerables, resentidos, irredentistas, inseguros y étnicamente exclusivistas Estados a los que la Primera Guerra Mundial dio lugar. Pero Israel no se creó hasta después de la Segunda Guerra Mundial. A consecuencia de ello, lucha por una ligeramente paranoide cultura política nacional y ha llegado a ser enfermizamente dependiente del Holocausto, su apoyo y arma moral preferida para rechazar cualquier crítica.

La separación radical de los judíos con respecto a Europa —primero el asesinato en masa y luego el traslado de la historia judía desde Europa del Este a Israel— les sitúa a cierta distancia de la recién emergente ética secular de la Europa postcristiana. No podemos dejar de señalar que la Europa de hoy no es meramente postcristiana —su fe y sus prácticas tradicionales han sido en gran parte abandonadas— sino también postjudía en un sentido más dramático.

En la Europa de hoy los judíos han desempeñado un papel parecido al de una especie de mesías colectivo; durante mucho tiempo fueron un fastidio considerable: causaban muchos problemas, introdujeron un montón de conflictivas ideas revolucionarias o liberales. Pero cuando murieron —cuando fueron exterminados en masa— les enseñaron a los europeos una lección universal que, después de tres o cuatro décadas de incómoda reflexión, los europeos han empezado a hacer propia. Para los europeos, el hecho de que los judíos ya no estén con nosotros —que les matáramos, dejando escapar a los que quedaron— se ha convertido en la lección más importante que nos ha legado el pasado.

Pero esta incorporación de los judíos al significado de la historia europea solo fue posible precisamente porque se habían ido. Comparados con los que había antes, en Europa no quedan realmente muchos judíos, y menos aún que pudieran impugnar su papel en la nueva ética nemotécnica europea. Ni, para el caso, quedan muchos judíos que puedan realizar una aportación significativa a la vida intelectual y cultural europea, al menos no como lo hicieron hasta 1938. De hecho, los judíos que quedan hoy en Europa constituyen una

contradicción: si el mensaje que los judíos han dejado detrás de sí exigía su destrucción y expulsión, su presencia solo contribuye a confundir las cosas.

Esto lleva a una actitud europea positiva —pero solo condicionalmente positiva— hacia Israel. El significado del Estado de Israel para los europeos está ligado al Holocausto: apunta a un mesías perdido de cuyo legado al menos hemos podido extraer una nueva moral secular. Pero los judíos que actualmente viven en Israel trastocan esta narración. Crean problemas. Sería mejor —según esta manera de pensar— si no causaran tantos problemas y nos permitieran a los europeos interpretarles en paz, de ahí que los comentaristas europeos centren su atención en los fallos de Israel. En este punto, como verás, estoy defendiendo a Israel.

Muy bien: en tu versión cristiana de la historia judía, los judíos —como Cristo— solo pueden vencer de verdad cuando pierden (o mejor dicho, después). Si parecen salir victoriosos, conseguir sus objetivos (a costa de otros) existe un problema. Pero esta por otra parte elegante apropiación europea de la historia de otros para propósitos muy distintos genera complicaciones. La primera de ellas, como tú acertadamente señalas, es que Israel está ahí.

Es como si —y perdona si te ofendo— Jesucristo se hubiera reencarnado en una versión bastante retorcida aunque brillante de su anterior ser: instalado en un café de Jerusalén, diciendo las mismas cosas que solía decir y haciendo que sus antiguos perseguidores se sientan culpables de haberle crucificado, aunque al mismo tiempo le odien profundamente por recordárselo. Pero piensa en lo que eso significaría. Sugeriría que en un breve plazo de tiempo —una o dos generaciones— el incómodo recuerdo del sufrimiento de Jesús se vería completamente borrado por la irritación derivada de la continua evocación de ese sufrimiento.

Y así la historia terminaría pareciéndose mucho a esta. Los judíos —como Jesús— se convertirían en la evidencia martirizada de nuestras propias imperfecciones. Pero lo único que podemos ver es su propia imperfección, su obsesiva insistencia en alimentarse de nuestros defectos en su beneficio. Creo que ya hoy estamos empezando a ver cómo emerge este sentimiento. En los años próximos, Israel va a devaluar, socavar y finalmente destruir el

significado y la utilidad del Holocausto, reduciéndolo a lo que mucha gente ya dice que es: la excusa de Israel para su mal comportamiento.

Antes esta argumentación solía escucharse en círculos lunáticos o fascistas. Pero hoy en día está totalmente instalada y se ha convertido en un lugar común dentro de la corriente intelectual y contracultural dominante. Vayamos por ejemplo a Turquía, Amsterdam o incluso Londres (a Estados Unidos todavía no): en cualquier debate serio sobre Oriente Próximo o Israel, alguien te preguntará —con toda la buena fe del mundo— si no ha llegado ya el momento de distinguir entre Israel y el Holocausto, y que esto último no debería seguir utilizándose como el salvoconducto para exculpar a un Estado canalla.

¡No veo por qué la idea de que Jesús vuelva y se reencarne en un molesto intelectual de café debería ofender a un cristiano! Después de todo, no se aleja tanto de lo que fue en su primera venida… Seguramente la cuestión tiene que ver con que Él es de hecho humano; si se dispone a lavar los pies a las prostitutas, creo que es porque de verdad lo quiere hacer. Así que me temo que no has ofendido a nadie; la de Jesús en un café de Jerusalén es una imagen bonita.

Pero ahora en serio: algo está pasando entre Estados Unidos y Europa con respecto al Holocausto. Aunque cada lado afirma tratarlo como la fuente de un mandamiento moral, en el ejemplo práctico más reciente, la guerra de Irak, las lecciones aplicadas fueron sorprendentemente distintas. El Holocausto se considera con demasiada facilidad como un argumento válido tanto para la guerra como para la paz. Parece como si desde el punto de vista europeo, el mensaje de la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto fuera algo como: evita las guerras ilegales, agresivas, fundamentadas en mentiras, porque sacarán lo peor de ti y puedes llegar a cometer verdaderas atrocidades. Quizá no llegues a cometer la peor atrocidad de todas, pero puede que vayas más lejos de lo que imaginas.

En cambio, la respuesta estadounidense sería algo así: Múnich nos enseñó que si no haces frente a la agresión ocurrirán cosas espantosas a gente inocente. Y Múnich —la contemporización, hacer la vista gorda con los crímenes de otros— es aplicable a cualquier

escenario actual. Por tanto, debemos hacer todo lo que esté en nuestra mano para evitar que se repita una situación parecida a la de Europa en vísperas de la Segunda Guerra Mundial.

Según esta versión, la guerra de Irak apunta al sufrimiento de los judíos, porque los testigos inocentes que probablemente se verán arrastrados por el torbellino son israelíes. Sadam Husein, como con frecuencia se nos recordó, era un enemigo de los israelíes; mientras tanto, el gobierno israelí apoyó y confirmó esta versión promoviendo activamente —en mi opinión, en contra de sus propios intereses— la invasión de Irak por sus propios motivos.

Bien, entonces, ¿cómo deberíamos situarnos respecto a ambas posturas? Es posible hacerlo, pero no si nos limitamos a las abstracciones. Lo que está sobre el tapete es una interpretación no de la ética, sino de la historia. Si Múnich no es una analogía apropiada —y yo creo que no lo es— es porque hay demasiadas circunstancias y variables locales respecto al pasado y al presente para que se pueda establecer una correspondencia clara entre unas y otras. Pero si yo quiero defender esta postura, tengo que empezar por estas circunstancias y variables. En resumen, tengo que empezar por los hechos. En definitiva, este no es un conflicto que pueda resolverse por la simple yuxtaposición de las historias éticas en liza.

Ya desde Ben-Gurión, la política israelí ha insistido bastante explícitamente en la afirmación de que Israel —y con Israel, todo el mundo judío— sigue siendo vulnerable a una reedición del Holocausto. La ironía, claro está, radica en que el propio Israel constituye una prueba bastante irrefutable de lo contrario. Pero si aceptamos, como seguramente deberíamos, que ni los judíos ni los israelíes se enfrentan a un inminente exterminio, estamos obligados a reconocer que lo que se está haciendo es utilizar políticamente la culpa y explotar la ignorancia. Como Estado, Israel —bajo mi punto de vista, irresponsablemente— explota los temores de sus propios ciudadanos. Al mismo tiempo, explota los temores, recuerdos y responsabilidades de otros Estados. Pero al hacerlo, se arriesga a agotar ese mismo capital moral que le permitió ejercer dicha explotación en primera instancia.

Que yo sepa, ningún representante de la clase política israelí —y ciertamente del ejército o la élite responsable de tomar las decisiones— ha

expresado nunca ninguna duda acerca de la supervivencia de Israel: al menos no desde 1967 y, en la mayoría de los casos, tampoco antes de esa fecha. El temor a que Israel pueda ser «destruido», «borrado de la faz de la Tierra», «arrastrado dentro del mar» ni expuesto remotamente a sufrir una repetición del pasado, no constituye un temor real. Es una estrategia retórica políticamente calculada. Puede que ello no tenga nada de extraño: uno puede entender la utilidad que para un pequeño Estado situado en una región tan turbulenta puede tener el hecho de afirmar cada dos por tres su vulnerabilidad, indefensión y necesidad de despertar compasión y apoyo en el extranjero. Pero eso no explica que los *outsiders* muerdan el anzuelo. La respuesta inmediata, por supuesto, es que ello tiene muy poco que ver con las realidades del Oriente Próximo actual y sí mucho con el Holocausto.

> *Tiene mucho que ver, creo yo, con el sentimiento de culpa tan extendido en una comunidad que tú no has nombrado explícitamente: los judíos estadounidenses que no participan en el aliyah.*

Nosotros solíamos decir que un sionista es un judío que paga a otro judío para que viva en Israel. Estados Unidos está lleno de sionistas. Los judíos norteamericanos tienen un problema de identidad muy poco habitual: constituyen una minoría «étnica» importante, bien establecida, destacada e influyente en un país en el que las minorías étnicas ocupan un lugar distintivo y —en la mayoría de los casos— afirmativo dentro del mosaico nacional. Pero los judíos son los únicos que forman una minoría étnica que no puede describirse exactamente así. Hablamos de italoamericanos, hispanoamericanos, americanos nativos, etcétera. Estos términos han adquirido unas connotaciones claramente positivas para las personas a las que describen.

Pero quienquiera que hablara de «judioamericanos» sería inmediatamente sospechoso de tener prejuicios; en efecto, los propios judíos americanos no utilizarían el término. Y, sin embargo lo son, por supuesto, son judíos y son americanos. Así que ¿qué es lo que les distingue? Sin duda no es la religión, con la que la mayoría han perdido el contacto hace mucho. Con la excepción de una minoría atípica, los judíos estadounidenses no están familiarizados con las prácticas culturales judías tradicionales. Carecen de un idioma privado o heredado que les distinga, ya que la mayoría de los judíos americanos no conocen el *yiddish* ni el hebreo. A diferencia de los polacoamericanos o irlandoamericanos, no atesoran entrañables recuerdos del «viejo país». De

modo que ¿qué es lo que les une? La respuesta, en términos muy simples, es Auschwitz e Israel.

Auschwitz representa el pasado: el recuerdo del sufrimiento de otros judíos en otro lugar y otro tiempo. Israel representa el presente: el logro judío bajo la forma de un Estado militar agresivo, seguro de sí mismo: el anti-Auschwitz. Con el Estado judío, los judíos de Estados Unidos pueden establecer una identificación y una asociación positiva sin tener que trasladarse allí, pagar impuestos allí o cambiar de otro modo sus lealtades nacionales.

A mí me parece que en esta transferencia de la autodescripción actual a unas personas muy distintas a uno, que vivieron en otro lugar y otra época, hay algo de patológico. Estoy seguro de que no puede ser saludable que los judíos estadounidenses se identifiquen tan estrechamente con las víctimas judías del pasado, hasta el punto de creer —como muchos sin duda creen— que la mejor razón para mantener a Israel operativo es la probabilidad de que haya otro Holocausto a la vuelta de la esquina. ¿Realmente ser judío requiere que por todas partes te imagines una reedición de 1938? En ese caso, supongo que sí tiene sentido ofrecer un apoyo incondicional a un Estado que de por sí dice esperar algo así. Pero no creo que constituya un modo de vida normal.

Bueno, si hablamos de los judíos americanos, creo que deberíamos tener en cuenta otros dos factores. Yo subrayaría uno de tus comentarios y añadiría que aquellos judíos americanos que mejor han articulado sus puntos de vista sobre la política estadounidense en Oriente Próximo no se identifican con Israel como tal. Más bien, han hecho causa común con el Likud, o tal vez con aquellos elementos del Likud que les hacen sentir más culpables. La derecha israelí, dicho de otro modo, hace que el público estadounidense se sienta mal, y ellos, a su vez, la autorizan a comportarse mal.

Pero aún hay más. Los judíos estadounidenses, creo yo, tienen algo en común con los negros, una cualidad compartida que no siempre resulta evidente a los outsiders: los judíos, como los negros, saben quiénes son. Los judíos americanos pueden fácilmente identificar a otros judíos americanos. Por el contrario, los israelíes no. En toda mi vida solo un judío americano me ha preguntado si yo era judío, y ocurrió en un contexto confuso, ya que fue en un puente

de Praga. Los israelíes me lo preguntan siempre.

Cuando los israelíes vienen a Estados Unidos, se puede decir sin exagerar mucho que si miran a su alrededor no tienen ni idea de quién es judío y quién un baptista de Kansas. En cambio, los judíos estadounidenses viven constantemente identificando estas diferencias —diferencias que otros americanos pueden no captar en absoluto—. Al fin y al cabo, los estadounidenses no judíos, como los israelíes, no pueden distinguir a quien es judío de quien no lo es y evitan establecer la distinción.

No es solo una cuestión de buena educación: la mayoría de los estadounidenses son realmente incapaces de saber quién es y quién no es judío. Creo que en general, si se le pregunta a un estadounidense si Paul Wolfowitz es judío, se… No, Tony, te lo digo yo, conozco a mi gente; se pararían un momento a pensarlo y dirían: «Bueno, ahora que lo dice, puede que sea judío».

Bueno, si tienes razón —y no dudaré de tu palabra—, eso es muy interesante.

Mientras que un judío americano mira a Paul Wolfowitz y dice: «Sí, es uno de los nuestros… Y, oh, Dios mío, ¿en qué lío nos está metiendo este? ¿Qué consecuencias va a tener esto para nosotros los judíos, esta absurda guerra de Irak (o, tal vez, esta maravillosa guerra de Irak)?».

Esto sitúa a los judíos de Estados Unidos en una peculiar posición. Ellos saben quiénes son, pero la sociedad que les rodea no, o, como mínimo, mucho menos de lo que los judíos americanos a menudo creen. Par otra parte, a la sociedad en la que viven no le importa demasiado; insisto, sin duda menos de lo que los judíos americanos piensan. ¿Le preocupa a la mayoría de los estadounidenses saber que Steven Spielberg es judío? No lo creo. Ni siquiera creo que les preocupe mucho que el propio Hollywood sea abrumadoramente judío. El que los judíos adquieran prominencia sencillamente no encuentra mucho eco en este país, en todo caso.

Es como si hubiéramos preservado la mitad de nuestro modelo de separación tradicional askenazí —saber quién es tu propia gente— pero hubiéramos perdido la otra mitad, porque carecemos de la

tradición de un campesinado cristiano instintiva y recelosamente consciente de la presencia judía entre ellos. Estados Unidos es simplemente demasiado grande y diverso —y el asentamiento judío está demasiado concentrado geográficamente— para sostener este tipo de conciencia y reconocimiento.

Quizá. Pero seguramente deberías incorporar a tu versión el sorprendente éxito de la legislación antirracista, la política multicultural y la corrección política de los pasados cuarenta años. De muy diversas formas, los estadounidenses han llegado a entender que a uno no debería obsesionarle si alguien es negro, judío o lo que sea. Al final, reforzada por la ley y la práctica, la indiferencia se hace sistémica. Si le dices a la gente con la suficiente frecuencia que identificar a los demás por su color, religión o cultura está mal —y no existe una presión en contra bajo la forma de partidos racistas, prejuicios institucionalizados, un temor generalizado o cualquier otro modo de movilización demagógica—, la gente acaba haciendo lo correcto por costumbre.

Nunca ha existido una presión legislativa o cultural similar en pro de la asimilación y la indiferencia étnica en ninguna otra parte del mundo excepto Francia. Y en el caso francés, como tú sabes, esto fue resultado de un conjunto de consideraciones y circunstancias muy distintas. Aun así, algunos efectos son comparables. Sin dejar de admitir el caso excepcional de personalidades destacadas con un nombre (extranjero) inequívocamente judío como Finkielkraut, lo normal es que el público, los espectadores y lectores franceses desconozcan que un intelectual o comentarista público es judío y dicha información les resulte indiferente.

Por poner quizá el caso actual más conocido, yo nunca he oído que Bernard-Henri Lévy —que difícilmente podría tomarse por otra cosa que por judío, aunque solo sea por el nombre— sea descrito como un judío, ni siquiera por aquellos que le desprecian. Parece darse por hecho que sean cuales sean las cualidades o los defectos como figura pública que uno tenga en Francia, pueden ser catalogados, ya sea favorable o desfavorablemente, sin recurrir a una etiqueta étnica. Nótese, sin embargo, que con toda seguridad esto no era así antes de 1945.

Yo creo que tu sugerencia de que los judíos en Estados Unidos tienen una sensación estrictamente subjetiva de su identidad diferenciada y que esta no

es compartida por los observadores externos suscita una cuestión interesante. Si realmente es cierto que solo los judíos pueden identificarse unos a otros, entonces Estados Unidos debe constituir un desafío permanente a las premisas mismas del sionismo. Después de todo, si puedes venir a un país en el cual —llegado un determinado momento— la gente no será consciente de que eres judío a menos que tú lo quieras, habremos hecho realidad una de las grandes ambiciones de los asimilacionistas. En cuyo caso, ¿para qué necesitamos a Israel?

Así que no deja de resultar una curiosa paradoja que en uno de los pocos países en los que la asimilación ha funcionado de verdad, nos encontremos con que los judíos están casi exclusivamente obsesionados con precisamente aquellas circunstancias en las que la asimilación ha fracasado o ha sido directamente rechazada: la exterminación en masa y el Estado judío. ¿Por qué en Estados Unidos precisamente a los judíos les importan tanto estas cuestiones?

Ahora debería recordarte que mis profesores sionistas tenían una respuesta a estas paradojas: incluso aunque a los gentiles les gustes y te traten como a uno de ellos, a ti no te gustará. De hecho, te gustará todavía menos precisamente por esa razón. Y buscarás otras formas mediante las que afirmar tu judaísmo. Pero el precio de la asimilación es que ese judaísmo que reivindicas será perverso y malsano.

A veces pienso que los sionistas tienen un punto de razón.

> *Hay otra cosa que importa aquí, creo yo, y que tiene que ver no solo con la trayectoria general de la asimilación, sino con Estados Unidos y su distancia geográfica y política de Europa del Este y de Oriente Próximo. Las dos experiencias que más importan —el Holocausto, Israel— ni siquiera son hechos que hayan acaecido en la historia de los judíos americanos; desde luego, no de una forma directa en la mayoría de los casos.*

Desde luego. Porque la llegada a este país de los antepasados de la mayoría de los judíos americanos se remonta a un momento muy anterior al Holocausto o al nacimiento del Estado de Israel.

> *Pero, veamos, ahora voy a hacer una defensa en este sentido de las preocupaciones judioamericanas respecto a Auschwitz e Israel. Mirémoslo desde el punto de vista de un judío americano: estaba allí,*

apañándoselas, asimilándose a la vida americana; a veces resultaba cómico, a veces duro, pero la transición más o menos había funcionado… y luego vienen y te atacan desde fuera.

Pensemos en los judíos americanos durante la Segunda Guerra Mundial y las dificultades que tuvieron a la hora de responder al Holocausto. Hitler declara que los judíos habían comenzado la guerra y que sus enemigos están luchando en nombre de una conspiración judía internacional, poniendo a los judíos americanos en una situación complicada. Y había mucho más antisemitismo en Estados Unidos en las décadas de 1930 y 1940 que el que hay hoy en día.

Muchos judíos americanos alegaron que si hubieran enfocado el asesinato de los judíos como un casus belli, habrían caído en la trampa de Hitler. Por tanto, muchos optaron por el silencio o la pasividad, aunque odiando a Hitler por ponerlos en semejante aprieto. En aquellos años, a cualquiera que quisiera que Estados Unidos entrara en la guerra se le aconsejaba que mantuviera una cierta discreción respecto al verdadero mal que nosotros, hoy, consideramos el acontecimiento clave de aquella guerra.

Me doy cuenta de ello. Y estoy de acuerdo en que la historia de los judíos americanos es en muchos aspectos la historia de una respuesta tardía, a veces retrasada en una generación o más, a los hechos acontecidos en Europa o en Oriente Próximo. La toma de conciencia de la catástrofe judía —y la posterior creación del Estado de Israel— se produjo mucho después de aquel hecho. La generación de la década de 1950 habría preferido con mucho mirar hacia otro lado, algo que hoy puedo confirmar desde la diferente pero comparable experiencia británica. Israel en aquellos años era como un pariente lejano: alguien de quien se habla con cariño y a quien se le manda una tarjeta de felicitación por su cumpleaños, pero que si viniera a hacerte una visita y se quedara más tiempo del estrictamente necesario resultaría embarazoso y al final un fastidio.

Sobre todo, muy pocos de los judíos que yo conocí en aquellos años habrían querido ir a visitar a ese pariente y mucho menos vivir con él. Y si esto era así en Inglaterra, mucho más en Estados Unidos. Los estadounidenses, de forma bastante parecida a los israelíes en este aspecto,

valoraban el éxito, el logro, el ascenso, el individualismo, la superación de los obstáculos para el avance propio, y mostraban una desdeñosa despreocupación por el pasado. El Holocausto, por tanto, era una historia que les resultaba un tanto incómoda, especialmente con respecto a la extendida opinión de que los judíos habían ido «como corderos al matadero».

Yo iría más lejos. No creo que el Holocausto encajara en absoluto en las sensibilidades judioamericanas —y mucho menos en la vida pública estadounidense en general— hasta que la propia narrativa nacional aprendió a adaptarse e incluso a idealizar las historias de sufrimiento y victimización. Los ingleses siempre asumieron sin problemas hechos como el de Dunkerque —fracasos vergonzosos reconvertidos en sucesos heroicos—. Pero los estadounidenses eran históricamente poco comprensivos con el fracaso hasta hace dos días y preferían o bien negarlo o encontrarle una dimensión moral positiva.

Por tanto, hubo un largo periodo durante el cual los judíos americanos continuaron recurriendo, por costumbre y por preferencia, a una narrativa anterior: una historia de huida de la vieja patria —que no lamentaban— y la llegada a una nueva en la que las identidades pasadas importaban poco. Irving Berlin era un judío ruso. Pero en lugar de pensar, hablar o escribir sobre su condición de judío ruso, sobresalió componiendo canciones estadounidenses, con letras pegadizas y animadas, sin otro objetivo que el disfrute de la música por sí misma: algo que hacía mejor que la mayoría de los nacidos en Estados Unidos. Berlin se convirtió en un ídolo. Pero ¿quién en aquella época celebraba a Isaac Bashevis Singer? Todo esto cambiaría, pero creo que no hasta la década de 1980.

> *No hay unas etapas intermedias, ni otras razones por las que los judíos americanos recelaran de identificarse a sí mismos con el Holocausto. Pensemos en la Guerra Fría y lo que eso conllevó. Los germanooccidentales eran el aliado estadounidense más importante en el continente europeo desde principios de la década de 1950, una dura realidad que requería su rápida rehabilitación. Y Adenauer, el canciller demócrata-cristiano, propuso bastante deliberadamente intercambiar el apoyo y la lealtad germanooccidental por el silencio de Estados Unidos acerca del desagradable pasado reciente.*
>
> *Entretanto, en Alemania Occidental —y no solo allí— se produjo*

aquella extraña inversión de alianzas por las que la izquierda pasó de admirar al valiente Israel socialdemócrata a reprobar el imperialismo sionista, mientras la derecha abandonaba el antisemitismo y aprendía a querer a su pequeño pero fuerte aliado del Estado judío.

La percepción internacional de Israel es otra historia. En el nacimiento del país, Stalin actuó de comadrona. La visión de la izquierda, tanto comunista como no comunista, era que por razones ideológicas y genealógicas, un Estado que albergaba a judíos del este de Europa procedentes de entornos socialistas debía de ser sin duda un socio favorable. Pero Stalin se dio cuenta enseguida, bastante más rápido que los demás en realidad, de que la trayectoria natural de Israel sería formar una alianza con protectores occidentales, especialmente teniendo en cuenta la creciente importancia de Oriente Próximo y el Mediterráneo para la seguridad y los intereses económicos occidentales. El resto de la izquierda tardó en caer en la cuenta: a lo largo de las décadas de 1950 y 1960, Israel siguió contando con la simpatía y la admiración de la izquierda política e intelectual. De hecho, el país fue gobernado durante sus tres primeras décadas por una élite política compuesta exclusivamente por autodenominados socialdemócratas de un tipo u otro.

No fue en la guerra de los Seis Días de 1967, sino más bien en el periodo transcurrido entre esa guerra y la de Yom Kippur de 1973, cuando la izquierda internacional abandonó a Israel. Esto, creo yo, tuvo más que ver con el trato que Israel dio a los árabes que con su política interior, que apenas cambió durante aquellos años.

Es cierto que la guerra de los Seis Días hizo a muchos judíos americanos reconciliarse con Israel, aunque su impacto fue menor que en Europa, creo yo. Pero la actual comprensión del Holocausto tiene bastante que ver con la idea de que se debería usar la violencia para defender los derechos humanos en casos extremos. La asociación con el Holocausto se hace más cómoda cuando se identifica no solo con la victimización sino con los derechos humanos y, de este modo, con la intervención militar en nombre de esos derechos.

Cuando uno recuerda como los estadounidenses justificaron la intervención en las guerras de los Balcanes de la década de 1990, resulta claro que todos los implicados invocaron el Holocausto, como

si siguieran la misma plan tilla: la peor violación de los derechos humanos de todos los tiempos, algo que «jamás debe volver a ocurrir». La generación que ocupaba la autoridad política entonces había aprendido a pensar así, y fueron este tipo de argumentos los que finalmente invocó Estados Unidos para justificar su intervención contra Serbia.

Estos argumentos podían encontrar un eco eficaz con respecto a los hechos que estaban sucediendo en Europa. Curiosamente, la universalización del Holocausto en realidad tenía más sentido en su punto de origen: tenía sentido en Europa sobre todo, porque los europeos de más edad captaron instintivamente el razonamiento y estuvieron intuitivamente de acuerdo en las conclusiones.

Pero este mismo razonamiento, creo yo, encuentra una resonancia muy diferente cuando se aplica al mundo en general, o cuando es aplicado por los estadounidenses, como ocurre con frecuencia, respecto a Israel u Oriente Próximo. Aquí el riesgo reside en que la naturaleza universal de la lección a extraer de Auschwitz llega a aplicarse a Israel, que a su vez se transforma de país en metáfora universal: nunca más un lugar como Israel sufrirá algo como el Holocausto. Pero visto desde cualquier sitio que no sea Estados Unidos —el propio Oriente Próximo, por ejemplo— esta extensión de una analogía moral a un ámbito político local resulta un tanto peculiar.

Cuanto más se aleja uno de las costas de Estados Unidos, más se parece la conducta de Israel a una simple explotación política de una narrativa victimista. Al final, por supuesto, te alejas tanto que acabas en países y continentes —el este de Asia, África— en los que el propio Holocausto es una abstracción poco conocida. Llegado este punto, lo que la gente ve es el extraño espectáculo de un país pequeño y poco importante, en una región peligrosa, que ha conseguido valerse de la influencia del más poderoso del mundo, pero en detrimento de los intereses de su protector.

Por consiguiente, esta peculiar situación reviste tres dimensiones. Por un lado, la acrítica implicación estadounidense, mediatizada por una burda universalización del significado de un genocidio europeo. Luego, la respuesta europea: espere un momento, aunque no dudamos en admitir que el

Holocausto es todo lo que usted dice que fue, esto constituye una apropiación indebida. Por último, está el resto del mundo: ¿cuál, preguntan ellos, es esta historia occidental que nos están imponiendo a nosotros, distorsionando grotescamente las consecuencias geopolíticas?

Volvamos a la fuente, a Estados Unidos. Ahora voy a montar la defensa de los judíos americanos y su cosmovisión, que sería algo así: viniendo de Inglaterra, Tony, tú no tienes que lidiar con la profunda y confusa religiosidad de los gentiles. Simplemente, allí no existe. A buen seguro hay gente que pertenece a la Iglesia de Inglaterra, que es una institución respetada y socialmente útil, que establece el calendario y ofrece a las viudas la posibilidad de hacer algo. Pero difícilmente podría decirse que sea una fuente de ferviente religiosidad.

Mientras que aquí en Estados Unidos, en cuanto nos alejamos un poco de ciertos vecindarios de la costa Este y Oeste, nos encontramos con cristianos, verdaderos cristianos, que celebran las Navidades y algunos de ellos de corazón. Y también la Semana Santa, con todas sus amenazadoras connotaciones sangrientas. Y luego, si uno se adentra en el interior —que ciertamente no es algo que muchos judíos americanos estén dispuestos a hacer— se encuentra con otro tipo de creencias cristianas, más fervorosas y exóticas.

Y eso —aunque creo que la comparación es muy inexacta, esta es mi impresión— hace que los judíos americanos piensen de manera reflexiva sobre Rusia, Polonia, Ucrania o Rumanía: allí también había gente que vivía con auténtica fe otros credos que posiblemente no fueran solo diferentes sino que podían resultar verdaderamente amenazadores. Creo que es este temor, por supuesto no explícito por lo general, lo que subyace a la incipiente ansiedad ante la perspectiva de otro Holocausto y lo que explica el deseo de mantener a Israel como un futuro refugio. Esto me parece irracional y profundamente erróneo, pero no del todo incomprensible.

Otra respuesta frente a esto —una respuesta minoritaria, la respuesta neoconservadora— ha sido el compromiso. Ahora me estoy refiriendo a la alianza entre los sionistas americanos que creen que Israel debería existir como una patria para otros judíos y los

fundamentalistas cristianos americanos que creen que Israel debería existir como punto de reunión para los judíos antes de que sean ferozmente exterminados en el apocalipsis venidero. Por un lado están los judíos que saben poco de Israel y por otro los cristianos que saben poco de los judíos. Pero ambos grupos tienen unas visiones y razones hasta cierto punto imbricadas para querer que los judíos vayan a Israel y por supuesto para que haya guerras en Oriente Próximo. No puedo evitar pensar que, visto en retrospectiva, esta puede parecer una de las alianzas más extrañas en la historia política de los judíos: hace que la cooperación sionista revisionista con Polonia de la década de 1930 resulte de lo más pedestre.

Veámoslo desde una perspectiva más amplia. Sin dejar de lado tu argumento de que el caso de Estados Unidos es un poco distinto debido a la extraña e intensa religiosidad del mundo no judío circundante, también le diferencia el intenso y agresivo igualitarismo civil que establece su Constitución y que se le está inculcando constantemente a la gente como parte de lo que significa ser estadounidense. Como tú comentabas, yo crecí en un país en el que el hecho de ser cristiano, en su versión bastante descafeinada del anglicanismo, venía dado por defecto, incluyendo a las instituciones del Estado —de hecho, sobre todo en el caso de las instituciones del Estado—. Yo estoy mucho mejor informado sobre la materia del Nuevo Testamento, los salmos, himnos, catecismos y rituales de la Iglesia cristiana que ningún judío americano que conozca, aparte de los que los han estudiado por razones profesionales. A diferencia de los americanos, carezco de esa insistencia visceral en la distinción entre la religión y la identidad nacional o cívica. De modo que Estados Unidos es diferente también en este sentido: es diferente en ambos extremos. ¿Estás de acuerdo?

Desde luego. Pero también hay algo en esta diferencia que hace a los judíos americanos más distintos de lo que quizá eres capaz de apreciar. La identificación tan profunda con el Estado en la división Iglesia-Estado permite un nivel de ignorancia que era y es inimaginable en Europa. Los judíos americanos, por ejemplo, encuentran muy difícil hacer la distinción entre los diferentes tipos de religiosidad cristiana. Con esto no me refiero solo a las diversas y confusas denominaciones protestantes, sino a diferencias básicas entre fundamentalistas y no fundamentalistas, católicos practicantes y

católicos no practicantes o incluso católicos y protestantes.

Esta confusión se deriva de una asombrosa ignorancia cultural, un increíble desconocimiento del Nuevo Testamento. Esto es algo que distingue a los judíos americanos de los judíos ingleses mucho más de lo que uno esperaría a primera vista, dado que cabría suponer que, aunque solo sea por autodefensa, los judíos americanos deberían dedicar un rato a familiarizarse con este misterioso y, después de todo, breve añadido a la Biblia.

Esta, pienso yo, es la razón por la que el mundo cristiano que se extiende por las Grandes Llanuras y más allá de las Montañas Rocosas está mucho más alienado y resulta quizá más amenazador de lo que uno supondría. Por el contrario, en Inglaterra, creo yo, el cristianismo cuenta con unas referencias culturales y familiares más amplias. Cuando tú, por ejemplo, hablas de la Biblia del Rey Jaime, no estás meramente aludiendo a una más de las numerosas versiones del Libro Sagrado. Estás hablando de un texto culto, tan universal y conocido como Shakespeare. Esta es una perspectiva que pocos judíos americanos comparten.

En Inglaterra, la religiosidad, en su nivel textual o mnemónico mínimo pero por eso mismo más fácil de asimilar, todavía era universal en mi niñez. No conozco a ningún judío inglés que se encontrara excesivamente incómodo si se subiera a un tren y, al pasar por el Lincolnshire más profundo, se bajara en Lincoln Station y entrara en la catedral de Lincoln o en la iglesia parroquial de la localidad. Lo más probable es que la experiencia le resultara bastante cómoda e incluso familiar, especialmente si ha nacido antes de 1960. Sin embargo, supongo que si alguien del Upper West Side de Nueva York fuera depositado por casualidad en el noroeste de Texas, en una iglesia baptista, seguramente se sentiría a disgusto por todo tipo de razones.

¿Alguna vez has tenido la sensación de que alguien estaba tratando de expulsarte de la comunidad judía americana?

En sus comentarios en *The New Republic* a propósito de mi comentado ensayo en *The New York Review*, Leon Wieseltier señaló que yo era claramente un judío que había pasado demasiado tiempo en cenas de sociedad neoyorquinas escuchando a la gente criticar a Israel y que mi relación con ello me avergonzaba y por eso trataba de distanciarme. Esto me pareció una

curiosa malinterpretación: ¡yo siempre he odiado las cenas de sociedad y haría lo que fuera por evitarlas! Y todavía las odio, por supuesto, aunque, claro está, en mi situación actual ya no tengo que pensar excusas para declinar invitaciones.

Además, las críticas a Israel jamás me producirían ninguna vergüenza como judío; por un lado, porque no me identifico con el país, y por otro, porque el hecho de ser judío no genera en mí ninguna confusión ni inseguridad. Así que parece una manera un tanto extraña de excluirme de la comunidad judioamericana de derechas, dado que nunca he pertenecido a ella. Tal vez hubiera sido más efectivo acusarme de que estaba tan preocupado por la conducta de Israel porque era judío. Sin embargo, como tú me has señalado antes, no me importa mucho que me expulsen de ninguna comunidad: tal vez incluso me divierta. Dicha exclusión me brinda la oportunidad una vez más de verme como el *outsider*, y yo siempre me he encontrado seguro, hasta cómodo, en esa posición.

> Bueno, aterrizar en el centro de Manhattan y luego definirse en contra de la corriente mayoritaria de los judíos americanos ¡es ciertamente un plan infalible para convertirse en un outsider!

Los riesgos nunca fueron grandes. Supongamos que me hubieran expulsado no de una comunidad a la que, como dice Groucho Marx, nunca he estado especialmente interesado en pertenecer, sino de un lugar y una sociedad en la que radicara mi fuente de ingresos y mi prestigio profesional. Eso habría sido distinto. Así que me produce verdadero malestar que la gente me diga: «Oh, es usted un héroe por adoptar posturas impopulares».

Es indudable que a nadie le molesta ser admirado o respetado por escribir bien o por decir algo que sea cierto o interesante. Pero el hecho es que requirió muy poca valentía publicar un texto polémico sobre Israel en *The New York Review of Books* siendo el titular de una cátedra de una universidad importante. Y si asumí algún riesgo fue desde luego muy localizado —probablemente perdí un par de amigos en Nueva York— y decididamente contingente —supongo que me cerré las puertas a algunas posibilidades de publicar en un par de revistas.

Así que la verdad es que no me considero valiente. Solo me veo —si me puedo permitir una pequeña inmodestia— como bastante más honesto o sincero que otras personas que conozco.

5

PARÍS, CALIFORNIA: INTELECTUAL FRANCÉS

En Cambridge, y luego en París, el socialismo no era solo un objetivo político, sino mi área académica de estudio. En algunos aspectos esto no cambió hasta mis primeros años de la madurez. Cuando fui por primera vez a Cambridge como estudiante de licenciatura se cumplía el treinta aniversario del Frente Popular, la coalición de izquierdas francesa que había ocupado durante un breve periodo el poder en Francia, con el socialista Léon Blum de primer ministro. En aquel momento, este aniversario desencadenó una avalancha de libros en los que se describía y evaluaba el fracaso del Frente Popular. Muchos de los que abordaron este tema lo hicieron con el objetivo explícito de ofrecer unas lecciones que garantizaran el éxito la próxima vez: una alianza transformadora de los partidos de la izquierda seguía pareciendo posible y deseable para muchos.

Al principio yo no estaba especialmente interesado en las cuestiones políticas inmediatas suscitadas en estos debates. Desde la perspectiva de la educación que yo había recibido, el comunismo revolucionario había sido un desastre desde el principio, y para mí no tenía mucho sentido reevaluar sus perspectivas futuras. Por otro lado, yo llegué a Cambridge durante el cínico, mermado, autoindulgente y cada vez más abocado al fracaso gobierno de Harold Wilson. Parecía que aquel trimestre tenía poco que ofrecerme. De modo que mi interés por las perspectivas de la socialdemocracia me impulsó a irme fuera, a París, lo que apunta a que fue la política lo que me introdujo en mis estudios franceses y no al revés.

Aunque esto pueda parecer extraño en retrospectiva, dado mi pensamiento

político y la turbulencia que se vivía en aquel momento allí, yo necesitaba París para convertirme en un estudiante de Historia hecho y derecho. Me concedieron la beca anual de investigación de Cambridge para ocupar una plaza de postgrado en la École Normale Supérieure, una posición ideal desde la que estudiar y observar la vida intelectual y política francesa. Una vez establecido allí, en 1970, me convertí en un verdadero estudiante —más de lo que en realidad había sido en Cambridge— y realicé importantes progresos en relación con mi tesis doctoral sobre el socialismo francés de la década de 1920.

Empecé a buscar orientación académica. En Cambridge, no puede decirse exactamente que te enseñaran: uno se limitaba a leer libros y a hablar sobre ellos. Allí tenía una amplia variedad de profesores: anticuados historiadores empiricistas liberales ingleses, historiadores metodológicos intelectualmente sensibles y unos pocos historiadores económicos de la vieja escuela de izquierdas de entreguerras. En Cambridge, los encargados de supervisar mi tesis doctoral, lejos de introducirme en metodologías históricas, desaparecían constantemente. El supervisor a quien me habían asignado, David Thomson, murió poco después de que me entrevistara con él por primera vez. Mi segundo supervisor fue un historiador de la Tercera República de Francia, un anciano encantador, J. R T. Bury, que servía un jerez excelente pero sabía poco de mi tema. No creo que me reuniera más de tres veces con él durante mi trabajo doctoral. Así que durante el primer año de estudios doctorales en Cambridge, 1969-1970, carecí completamente de dirección.

No solo tuve que encontrar el tema de mi tesis, sino inventarme partiendo de cero la *problématique*, los interrogantes que tendría sentido plantear y los criterios que seguiría para responderlos: ¿por qué el socialismo no había cumplido sus promesas? ¿Por qué el socialismo en Francia no había alcanzado los logros de la socialdemocracia del norte de Europa? ¿Por qué no hubo revueltas ni revolución en Francia en 1919 pese a las previsiones de que iba a haberlas y sí se produjo un levantamiento radical en otros lugares? ¿Por qué el comunismo soviético fue mucho más capaz en aquellos años de heredar el manto de la Revolución francesa que el socialismo autóctono de la Francia republicana? Muy en el fondo subyacían las preguntas implícitas sobre el triunfo de la extrema derecha en la década de 1930. ¿Había que interpretar el aumento del fascismo y del nacionalsocialismo simplemente como un fallo de la izquierda? Eso es lo que a mí se me ocurría sobre el tema

en aquel momento; solo mucho más tarde estas incipientes preguntas llegarían a tomar cuerpo para mí.

Yo leía todo lo que llegaba a mis manos. Desentrañé hasta donde pude cuáles debían ser las fuentes para un tema como este y dónde encontrarlas, y a continuación me puse a leerlas. Lo único útil que podía hacer en Inglaterra, antes de trasladarme a París y obtener acceso a los archivos franceses, era leer la prensa francesa de la época de la postguerra de la Primera Guerra Mundial. De modo que me fui a Londres a pasar el primer trimestre de 1970, me alojé con la madre de Jacquie Phillips y empecé a leer la colección francesa de la hemeroteca del British Museum en Colindale, a fin de familiarizarme más con la Francia de 1920. Como es natural, esta estancia me acercó más todavía a la familia Phillips, y Jacquie y yo nos casamos al año siguiente. Hicimos una gran boda judía bastante tradicional, bajo un *chuppah*, que completamos con la rotura de un vaso.

Al aceptar mi beca de investigación en la École Normale Supérieure, estaba adquiriendo también otro tipo de compromiso: con Francia, con la historia francesa y con los intelectuales franceses. Gracias a mi preparación de Cambridge, yo sabía exactamente con quién necesitaba hablar en París, hice mis propios contactos allí y me supervisé a mí mismo bastante bien. (Aunque había sido oficialmente asignado a un asesor académico francés —el catedrático René Rémond—, no nos preocupamos mucho el uno del otro y, de mutuo acuerdo, solo nos reunimos una vez).

De repente me encontré en el epicentro del *establishment* intelectual, pasado y presente, de la Francia republicana. Yo era muy consciente de que estaba estudiando en el mismo edificio en el que Émile Durkheim y Léon Blum habían estudiado también a finales del siglo XIX, o Jean-Paul Sartre y Raymond Aron treinta años más tarde. Me sentía loco de contento, rodeado de estudiantes inteligentes, con ideas afines a las mías, en un entorno ubicado en el V Distrito, similar a un campus, que combinaba el confort residencial con una biblioteca extraordinariamente útil de la que uno podía coger prestados libros (casi desconocida en el París de entonces y hasta ahora).

Para bien y para mal, empecé a pensar y hablar como un *normalien*. Esto era en parte una cuestión de forma: adoptar posturas y asumir un estilo, tanto académico como de otro tipo; pero también constituía un proceso de adaptación osmótica. La École estaba llena de jóvenes franceses con una

formación absurdamente excesiva, egos desmedidos y el pecho hundido: muchos de ellos son ahora eminentes catedráticos y altos cargos diplomáticos en todo el mundo. Era un ambiente intenso, cerrado, muy distinto al de Cambridge, y allí aprendí una forma de razonar y de pensar que todavía hoy permanece en mí. Mis colegas y coetáneos argumentaban con un rigor y una profundidad admirables, aunque a veces no estaban muy abiertos a las evidencias y los ejemplos que proporciona la experiencia mundana. Yo adquirí las virtudes de este estilo de pensar, pero también, indudablemente, sus defectos.

Volviendo la vista atrás, gran parte de mi identificación con la vida intelectual francesa se la debo a mi encuentro con Annie Kriegel, la gran historiadora del comunismo francés. Tomé contacto con ella en París debido sencillamente a que ella había escrito *el* libro sobre mi materia de investigación, su obra magna en dos volúmenes titulada *Aux origines du communisme français*. Su insistencia en comprender el comunismo históricamente —el movimiento en sí, más que la abstracción— ejerció una gran influencia sobre mí. Y era una persona tremendamente carismática. Annie, a su vez, estaba sorprendida de encontrar a un inglés que hablara un francés decente y a quien además le interesaba el socialismo, más que el comunismo, por entonces más en boga.

El socialismo de aquellos años parecía muerto como materia histórica. El Partido Socialista Francés había obtenido unos resultados bastante malos en las elecciones parlamentarias de 1968 y más adelante, en 1971, se había derrumbado, tras una pobre actuación en las recientes elecciones presidenciales. Es cierto que había sido convenientemente reconstruido por el oportunista François Mitterrand, pero como una máquina electoral desprovista de vida bajo un nuevo nombre y despojado de su antiguo espíritu. A principios de la década de 1970, el único partido de izquierdas con perspectivas a largo plazo parecía ser el comunista. En la elección presidencial de 1969 los comunistas habían obtenido el 21 por ciento de los votos, sacándoles una clara ventaja a todos los demás partidos de izquierdas.

El comunismo, entonces, parecía ocupar el lugar central en el pasado, presente y futuro de la izquierda francesa. Tanto en Francia como en Italia, por no hablar de otras tierras más al este, podía presentarse, y de hecho lo hacía, como el vencedor de la historia: el socialismo parecía haber perdido en todas partes excepto en el extremo norte de Europa. Pero a mí no me

interesaban los ganadores. Annie me comprendía en esto y lo veía como una cualidad encomiable en un historiador serio. Por eso fue gracias a ella y a sus amigos —entre ellos el gran Raymond Aron— como encontré mi camino para adentrarme en la historia de Francia.

Annie Knegel era una mujer dura, complicada. De un tamaño físico engañosamente pequeño (medía 1,25), se había unido a la Resistencia francesa a la edad de dieciséis años (su coetáneo Maurice Agulhon, más tarde autor de *La République au village*, recordaba que Annie guardaba una metralleta colgada de la pared de su dormitorio mucho después de la liberación). A principios de la década de 1950, se convirtió en una doctrinaria estalinista y secretaria de organización y comisaria política de facto del movimiento estudiantil comunista en París. Como muchos otros de su generación, abandonó la filiación política de su juventud tras la Revolución húngara y su represión por parte de los soviéticos en 1956. Con el tiempo se convirtió en una reconocida experta sobre el tema de sus propias afiliaciones pasadas.

Cuando yo la conocí, Annie estaba aplicando a Israel y al sionismo el mismo compromiso y fervor incondicional que en su momento había reservado para la URSS. Curiosamente, o quizá no tanto, resultó que me vi fuertemente atraído hacia una mujer cuyo pasado comunista y presente sionista me resultaban casi igualmente antipáticos. Y sin embargo, Annie Kriegel fue una de mis dos grandes influencias intelectuales de principios de la década de 1970 (la otra fue George Lichtheim). Dice mucho de Annie que, pese a que yo disintiera de sus conclusiones en mi tesis doctoral, ella accediera con entusiasmo a escribir el prólogo de esta cuando fue publicada como mi primer libro (*La reconstruction du Parti Socialiste, 1920-26*).

De hecho, en aquella obra, las veces que yo citaba a Annie era en desacuerdo con ella; como regla general, evité por completo tratar fuentes secundarias relativas a mi tema. Estaba bastante decidido a no escribir otra monografía histórica más al estilo inglés o estadounidense, de esas que abordan todas las interpretaciones añadiendo a continuación alguna pequeña y cautelosa revisión propia. Yo en cambio quería ver lo que podía conseguir por mi cuenta.

Si esto resulta algo presuntuoso para un joven estudioso de veintitantos años, lo único que puedo alegar en mi defensa es que yo no solo no sabía

mucho de la literatura secundaria, sino que tampoco me habían *enseñado* nunca a abordarla. En materia historiográfica, lo que sabía lo había aprendido prácticamente por mi cuenta. Pese a mi licenciatura en Historia por la Universidad de Cambridge, era un poco —quizá demasiado— autodidacta. De este modo, y más de lo que en aquel momento yo era consciente, me unía a la larga y en ocasiones prestigiosa tradición de historiadores que deben mucho —demasiado— de su formación a sus propias y no dirigidas lecturas.

Por aquellos mismos años también conocí en París a Boris Souvarine, uno de los fundadores del comunismo francés, pero tal vez más conocido por ser el autor de una de las primeras (y todavía una de las mejores) narraciones sobre Stalin y el estalinismo. Fue de Souvarine de quien aprendí —o quizá gracias a quien confirmé— algo que he intentado transmitir en varios de mis libros: la profunda fe marxista en la que se apoyaba la vieja izquierda europea, independientemente de a qué parte del espectro de la política radical perteneciera. Souvarine me contó una divertida historia que ilustra bastante bien este punto.

Charles Rappoport era otra de las figuras que integraban aquella generación fundadora del comunismo, y en cierta ocasión, a principios de la década de 1920, él y Souvarine estaban hablando de Jean Longuet, uno de los líderes del Partido Socialista Francés en la época de la Primera Guerra Mundial. Longuet era un conciliador nato que siempre estaba buscando un camino intermedio entre Lenin y los integrantes de la corriente dominante del socialismo europeo, por lo que sus maniobras eran bastante mal recibidas por sus colegas radicales. Además, era nieto de Marx. Así que Rappoport se volvió a Souvarine y comentó: «Verás, lo que pasaba con Longuet era que il voulait contenter tout le monde et son grand-père»: quería complacer a todo el mundo y a su abuelo, una ingeniosa alusión a «*Il voulait contenter tout le monde et son père*», la frase con la que culminaba *El molinero, su hijo y el asno*, una de las fábulas más conocidas de La Fontaine. Esto captaba perfectamente la manera de ser de Longuet y los que, como él, siempre tratan desesperadamente de conciliar sus lealtades marxistas con cualquier situación en la que se encuentren. Pero esta anécdota y todo lo que implica capta otro aspecto esencial en los intelectuales de la izquierda: las referencias compartidas derivadas no solo de un objetivo político común sino de un montón de lecturas.

El periodo de estudio al que elegí circunscribir mi tesis, de 1921 a 1926,

me mantenía a cierta distancia de la década de 1930 y el tema del Frente Popular. Pero, en cualquier caso, yo ya me había sentido atraído por la trágica figura de Léon Blum, clave en la política del Partido Socialista de la década de 1920, en la que se centraba mi estudio, y que por supuesto continuaría ocupando el cargo de primer ministro de Francia durante la siguiente. En aquel momento a mí no se me hubiera ocurrido escribir una historia de carácter biográfico; pero Blum ya era clave en mi historia, porque él representaba algo que iba más allá del socialismo político: un intento continuado por imbricar los ideales del siglo XIX en la política de masas del siglo XX.

Aunque a mí no me gustaba, y sigue sin gustarme, hacer entrevistas, entrevisté al hijo de Léon Blum y a su nuera, Robert y Renée-Robert Blum. Lo que intentaba, aunque torpemente, era encontrar la forma de penetrar en la mentalidad de la generación de intelectuales europeos nacidos entre 1870 y 1910. Blum había nacido en 1872: poco después que Rosa Luxemburg, tres años antes que Luigi Einaudi, siete antes que William Beveridge, y diez que Clement Atdee y John Maynard Keynes. Lo que Blum comparte con todos ellos es la característica mezcla de autoconfianza cultural con un sentido del deber que les lleva a involucrarse en las mejoras públicas.

Al interesarme por el periodo anterior a 1939, pero centrar mi atención en los herederos de izquierdas de la Europa liberal, estaba sin duda esquivando ciertas cuestiones cruciales de la política y sobre todo de la vida intelectual de aquellas décadas. Lo que faltaba en el pensamiento de la izquierda y del centro de la época de entreguerras era algún tipo de reconocimiento de la posibilidad del *mal* como un elemento limitador, y mucho menos dominador, de las cuestiones públicas. La delincuencia política deliberada, como la que llevaron a cabo los nazis, era simplemente incomprensible en sus propios términos para la mayoría de los analistas y críticos, tanto de derechas como de izquierdas de la época.

El hecho de que las hambrunas y el terror estalinistas de la década de 1930 no fueran comprendidos por la mayoría de los analistas occidentales ilustra la cuestión. La Primera Guerra Mundial indudablemente había enterrado muchas de las ilusiones progresistas de décadas anteriores; pero todavía no había sustituido ante ellos la imposibilidad de la poesía. De hecho, hubo para quienes la década de 1930 no fue de ninguna manera la década «mezquina y deshonesta» de Auden.

Richard Cobb, el historiador de Oxford, nacido en 1917, recordaba el París del Frente Popular como un lugar feliz, lleno de esperanza y optimismo. Para Cobb y muchos otros, los años treinta fueron una época de grandes energías, a la espera de ser movilizadas. Ciertamente, todo el mundo estaba sobrecogido por una sensación de catástrofe o de fin de una era. El propio Frente Popular (tanto en Francia como en España) era una sorprendente coalición de socialistas, comunistas y radicales. Las reformas que llevó a cabo en Francia, incluidas las vacaciones pagadas, una semana laboral más corta, el reconocimiento de los derechos sindicales, etcétera, iban mucho más allá de lo que los aliados de Blum habían imaginado. Los comunistas especialmente, siguiendo las instrucciones de Moscú de apoyar a un gobierno burgués de izquierdas frente a la emergente amenaza de la Alemania nazi, no tenían interés en asustar a la clase media, y mucho menos en promover la revolución.

Sin embargo, para los de derechas, sí parecía estar teniendo lugar una revolución. El brillante crítico reaccionario Robert Brasillach, que escribía en *Je suis partout*, estaba bastante convencido de estar viviendo una reedición de la Revolución francesa. Pero esta era una revolución, pensaba Brasillach, cuyas consecuencias superarían a las de sus predecesoras francesa y rusa, porque realmente podía triunfar sin ni siquiera violentar sus propios principios. Y, lo que era aún peor, estaba dirigida por Léon Blum, un intelectual judío.

Lo que a mí me interesaba de Blum como judío era precisamente eso: el odio que suscitaba. Hoy en día nos resulta difícil imaginar siquiera el grado de prejuicios abiertos y sin remordimientos que alguien como Blum pudo inspirar en aquellos años, simple y únicamente por su origen judío. Por otro lado, el propio Blum a menudo no fue consciente del nivel y las implicaciones de este antisemitismo público y su invocación en contra suya. Había, por supuesto, cierta ambivalencia en la propia identidad de Blum: pese a sentirse descarada y absolutamente francés, era a la vez abierta y orgullosamente judío. En años posteriores combinó una gran simpatía por el recién alumbrado Estado judío en Oriente Próximo con una casi total indiferencia por el mensaje sionista en sí. Estas identificaciones y entusiasmos claramente incompatibles tal vez no estuvieran tan lejos de los que yo mismo había sentido en distintos momentos, lo que tal vez explique el interés que este hombre ha despertado en mí siempre.

En ese momento, sin embargo, yo mantenía las cuestiones judías muy alejadas de mis intereses académicos. Pese a mi reciente y entusiasta implicación con Israel, en aquellos años, principios de la década de 1970, no se me habría ocurrido hacer del judaísmo de Blum un tema de estudio. El compromiso político había absorbido toda mi atención adolescente. Pero una vez lo abandoné, era como si las cuestiones judías ya no despertaran mi atención y mucho menos un interés en mi vida profesional. En retrospectiva, me doy cuenta de que había terminado mi «década judía» y estaba absolutamente volcado en prepararme para la «década francesa».

Lo que en la década de 1970 me obsesionaba eran las instituciones, los partidos políticos y las teorías sociales: todo lo cual tendía a considerar, aunque nunca lo explicitara, como el producto de unas condiciones sociales. En el Cambridge de la época, y de distintas formas, Quentin Skinner y John Dunn enseñaban Historia de las Ideas con una especial atención a la contextualización cultural, epistemológica y textual de la producción intelectual. Yo creo que ellos fueron sin duda los responsables de mi interés en pensar seriamente sobre lo que significa someter a análisis unas ideas inicialmente desarrolladas y expuestas en otra época o en otro lugar. Pero el contexto para mí seguía siendo social, o como mucho político, más que religioso, cultural o hermenéutico.

En París hice lo que debía hacer un académico: escribí una tesis, encontré un editor para que la publicara y salí en busca de nuevos campos. Pero en otros aspectos, en realidad no sabía muy bien qué era lo que estaba haciendo y adonde me conducía. No tenía claro cómo convertirme en un historiador académico ni qué significaba eso, aunque yo no valiera para mucho más. Al final, fui capaz de cuadrar mis diversos intereses y afinidades con una carrera académica, pero solo gracias a la buena suerte y a la generosa ayuda de otras personas.

Tras acabar mi doctorado, al principio fui incapaz de encontrar una beca o conseguir un puesto académico, y ya me había resignado a aceptar un puesto en un prestigioso colegio masculino del sur de Londres. Gracias a John Dunn, mi amigo y mentor en el King’s, pospuse mi aceptación del trabajo lo bastante para enterarme de que me habían ofrecido una beca de investigación en King’s.

Si fui capaz de meter la cabeza en Cambridge fue en gran parte gracias a

George Lichtheim, el gran historiador del marxismo y el socialismo, un benefactor a quien nunca llegué a conocer. Había leído todos sus libros importantes entre 1968 y 1973, y sin duda estaba en deuda con su perspectiva: la de un observador simpatizante pero implacablemente crítico del marxismo de finales del siglo XIX y principios del XX. Tanto Lichtheim como Annie Kriegel escribieron al parecer unas cartas de recomendación muy entusiastas sobre mí, basadas en ambos casos en la lectura de mi tesis doctoral. A ellos les debo todo, y para mí no hay otras dos personas con quienes me hubiera agradado más estar en deuda.

Pero Lichtheim y Kriegel representaban unos gustos minoritarios, y ambos eran *outsiders*, al menos para el mundo académico inglés. Richard Cobb, el principal historiador francés de habla inglesa de la época y una figura muy influyente en mi campo, realmente nunca me consideró un historiador. Para Cobb yo era un intruso en la disciplina con los peores instintos de un intelectual francés: alguien que escribía de política bajo el disfraz de una beca de Historia.

Gracias a su veto, me negaron todas las demás becas y puestos que solicité tanto en Oxford como en Cambridge en aquellos años. Mi tesis no encontró editor en Gran Bretaña. Aunque me había proporcionado la beca del King’s, solo se publicó en francés: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, que debía haber recibido una fuerte recomendación antes de comprometerse a publicar el primer libro de un inglés desconocido, probablemente de Annie Kriegel, me ofreció un contrato para publicarlo.

El hecho de que yo nunca intentara de nuevo encontrar un editor en lengua inglesa probablemente sugiere algo más: yo realmente era un intelectual más que un académico, y completamente ingenuo en lo referente a cálculos o planificaciones profesionales estratégicas. Sencillamente, nunca se me ocurrió que publicar mi primer libro en francés fuera una iniciativa un tanto absurda si quería abrirme camino en el mundo académico estadounidense o británico de la Historia. Cobb no estaba del todo equivocado: había algún tipo de error en las categorías. Yo seguía la trayectoria profesional de un historiador inglés, pero me veía como un disidente intelectual francés y actuaba conforme a ello.

A principios de la década de 1970 todavía se podía enseñar Historia en Inglaterra estando completamente separado de la comunidad académica

estadounidense. El Atlántico era mucho más grande en aquellos días. Sin embargo, un par de años después de conseguir mi beca en el King's, la suerte y un brevísimo contacto me proporcionaron la oportunidad de ir a California. Yo estaba cenando una noche en King's College con F. Roy Willis, un antiguo alumno del King's que por entonces daba clases en la Universidad de California en Davis y había escrito una temprana historia de la unificación europea, *France, Germany and the New Europe*. Nueve meses después de nuestro fugaz encuentro, me llamó a Cambridge y me preguntó si me gustaría ir un año a Davis.

Al estilo típico americano, Willis me comunicó cuál sería el salario anual. Yo dudé: era tan superior a lo que entonces yo ganaba en Cambridge que me pregunté si le habría oído bien. El a su vez malinterpretó mi vacilación y aumentó la oferta: ¡aquella fue mi primera y más exitosa incursión en el mundo de la negociación! Jacquie y yo volamos a Boston al verano siguiente, y tras una breve estancia con un amigo de Cambridge, Massachusetts, compramos un viejo y enorme Buick y nos dispusimos a cruzar el país.

Aquel año en Davis, 1975-1976, fue mi primera experiencia en Estados Unidos. Y resultó maravillosa. Nada dependía de ello. Era la primera vez que enseñaba Historia de Europa, y me di cuenta de que en California no podía hacer lo que casi todo el mundo hacía en Cambridge, o sea, leer mis conferencias. En cambio, aprendí a improvisar y me convertí en un profesor de universidad competente.

Mis alumnos americanos entendían el aprendizaje de una forma muy distinta a la de sus homólogos ingleses. En California yo daba clase a gente joven que no sabía mucho, pero que tampoco se avergonzaba de admitirlo y estaba dispuesta a aprender. En Inglaterra, a partir de los dieciséis años son pocos los que están dispuestos a reconocer su ignorancia y mucho menos en Cambridge. Esto conlleva un estilo conversacional más confiado, pero también implica que el típico estudiante inglés pase años sin leer algunos textos fundamentales porque nadie se plantea nunca que no se los haya leído.

Cuando volvimos a Inglaterra, en 1976, Jacquie y yo comenzamos a distanciamos; en diciembre de 1976 nos separamos, y dos años después nos divorciamos. Las razones de esta ruptura no son difíciles de averiguar. California había abierto mis horizontes y, aunque había declinado la oferta de un puesto permanente en Davis, la vuelta a Cambridge me resultó

decepcionante y en definitiva insatisfactoria. Antes de marcharnos a Estados Unidos, Jacquie y yo habíamos estado viviendo en un pequeño apartamento de dos dormitorios; cuando volvimos de California había llegado obviamente el momento de comprar algo más grande. Pero el hecho de comprar una propiedad, como ocurre a menudo, hace que te concentres. Hasta entonces, o así me parece visto desde hoy, me había limitado a seguir la senda que mis estudios de postgrado parecían haber marcado para mí; ahora ya no estaba tan seguro de querer que mi vida fuera así. Me resultaba difícil aceptar que a eso se redujera todo: una profesión, una universidad, una casa, una esposa.

Después de nuestra separación, me fui a vivir a Francia un tiempo para investigar en mi segundo libro, Socialism in Provence. La mayor parte del primer semestre de 1977 lo pasé en la baja Provenza, en el departamento de Var, donde estaban mis fuentes y donde Nicholas Kaldor, economista y compañero del King's, me había ofrecido alojarme en su casa de La Garde-Freinet, un pueblecito a unos doce kilómetros al norte de Saint-Tropez. Era una encantadora casa de pueblo típica de la zona, situada en una calle llena de casas vacías y cerradas, con la fachada frontal bañada por el sol y la trasera mirando a las sombras, las praderas y las colinas. Me sentía feliz de ser soltero otra vez, por primera vez desde los dieciocho años; de vivir solo, con el único propósito y el reducido número de pertenencias que necesitaba para trabajar y vivir: un coche, una maleta llena de ropa, el dinero justo y una casa que sería mía hasta el verano.

La vida en La Garde-Freinet seguía una inveterada rutina. Antes de la llegada de los turistas en verano, la comarca era muy del estilo de la vieja Provenza, con unos pocos y ancianos supervivientes que hablaban el dialecto tradicional. Los movimientos de las ovejas y los pastores, las viejas pautas de la economía rural y la vida en aquel pueblo de montaña seguían recordando a los tiempos del siglo XIX. Todavía vivía inmerso en mi tema de estudio —los orígenes económicos y sociales del socialismo rural en la Provenza—. Estaba bien *dans ma peau* en todos los sentidos.

Todas las mañanas me levantaba, salía de casa y me montaba en el vetusto Citroën DS 19 que había comprado al volver de Estados Unidos; empezaba a bajar la colina en punto muerto (el motor de arranque no funcionaba) y, como la carretera era toda cuesta abajo hasta la costa, cargaba el coche todos los días y tenía batería suficiente para volver a casa. Aparcaba en Sainte-Maxime, me compraba una *baguette*, algo de queso, fruta, una botella de agua mineral

y los periódicos locales, y me sentaba en la playa durante tres horas, alternando los baños con la lectura; luego volvía al coche y subía de nuevo la montaña para darme una ducha, dormir un poco de siesta y a continuación dedicaba muchas horas a trabajar en el libro, hasta bien entrada la noche.

Pasaba tardes enteras en bibliotecas de la localidad, los archivos municipales, los archivos provinciales de la localidad cercana de Draguignan y los archivos urbanos de la ciudad costera de Toulon. Desde entonces he investigado otros libros, pero nunca con la misma escala de intensidad ni la misma familiaridad local. La experiencia me confirmó en la opinión de que ningún historiador debería abordar un trabajo de investigación basado en fuentes primarias a menos que se le permita un acceso directo y continuado a los materiales de archivo. La investigación a distancia, basada en unas cuantas visitas relámpago, es como mínimo frustrante y por general insuficiente para su propósito.

Yo tenía entonces veintimuchos años y me estaba separando de mi primera mujer, para disgusto de mis padres. Por supuesto, luego me volvería a divorciar, mi hermana Deborah también se divorciaría dos veces, y al final incluso mis padres se divorciaron; pero el mío fue el primer divorcio en nuestro núcleo familiar. Aunque más tarde me enteraría de que el divorcio y los matrimonios múltiples, en distintas variaciones y formatos, eran bastante comunes en la historia de mi familia, mis padres y yo ya estábamos lo bastante asimilados a la Inglaterra de 1950 como para pensar en el divorcio como algo fuera de lo normal y que debía evitarse.

Al margen de mi aparente incapacidad para encontrar a la mujer adecuada, sin embargo, a mis padres les parecía que la mía era una vida bien vivida, aunque un poco opaca para ellos. No era obvio (para ellos) que lo que yo hacía era «trabajar», al menos no tal y como ellos lo entendían, tanto más cuanto que mi empleador no ponía objeción a que desapareciera en el sur de Francia durante seis meses. Mi madre, que (como todos los de su generación) se había visto profundamente influida por el desempleo de la década de 1930, tenía miedo de que Cambridge me quitara el trabajo si pasaba demasiado tiempo fuera. Con el tiempo, llegaron a entender lo que era la vida académica, la investigación y la titularidad de una cátedra, si bien no estoy seguro de que ninguno de los dos comprendiera del todo a qué me dedicaba hasta la publicación y el éxito de *Postguerra*.

En 1977, mientras pensaba y escribía sobre los jornaleros de la Francia rural y la clase obrera francesa del siglo XIX, supongo que yo seguía todavía defendiendo e incluso practicando cierto tipo de marxismo —al menos como enfoque histórico— a la vez que políticamente mantenía la distancia con él y solo reconocía a medias su impacto en mi trabajo. Mi primer libro también había tratado sobre los marxistas, pero no era en absoluto historia social tal y como entonces yo la concebía, dado que se centraba principalmente en los partidos y activistas políticos.

Yo no tenía nada en contra de lo que yo creía que era historia social clásica. Todo lo contrario: en aquellos años, lo que más me motivaba era el ejemplo de Maurice Agulhon y su obra *La République au village*. Agulhon había revelado e ilustrado las fuentes del radicalismo político que cobró forma en la Francia rural durante la primera mitad del siglo XIX; en concreto, describía las extendidas esperanzas de alcanzar un determinado socialismo campesino, frustrado en 1851 por el golpe de Luis Napoleón Bonaparte.

Bajo la influencia de Agulhon y otros historiadores del sur de la Francia rural, mi intención era escribir una historia social de las bases populares a mi manera: un estudio regional de la Provenza de finales del siglo XIX, aun cuando a ciertos niveles este tipo de escritura sobre los entresijos históricos no era mi fuerte ni se correspondía con mis instintos intelectuales. Pero me enfrasqué en aquellos archivos de Var. Muchos años antes, un viejo profesor mío de Cambridge, Christopher Morris, me había aconsejado (un tanto sentenciosamente) que un historiador debía conocer el precio al que estaban los cerdos en el mercado anual. Bueno, pues después de unos cuantos años de investigación, yo sabía a qué precio estaban los cerdos (y muchas cosas más) en los mercados anuales de Var desde 1870 a 1914. Y también (según parecía anunciar esta investigación) podía hacer historia social como es debido. Y lo hice. Y luego nunca más lo volví a hacer.

El trabajo histórico social de la década de 1970 me tenía perplejo. La economía, la política e incluso la propia sociedad se iban desdibujando y dejándose de lado. Me irritaba el uso de datos sociales y culturales selectivos para desplazar las explicaciones contextuales o políticas convencionales de acontecimientos clave: así, la Revolución francesa podía reducirse a una revuelta de género, o incluso a una manifestación adolescente de un descontento intergeneracional. Lo que en su día se habían considerado los

rasgos a todas luces más importantes de los acontecimientos clave del pasado quedaban sustituidos por aquellos aspectos que hasta entonces se habían tenido por completamente periféricos.

Yo estudié Historia Moderna porque me había parecido claramente un camino hacia el compromiso intelectual y la contribución cívica. Pero ¿cómo se implica uno intelectualmente como ciudadano, y mucho menos apela a sus conciudadanos, cuando lo que está haciendo está tan obviamente circunscrito a datos sociales marginales que solo tienen interés para sus colegas académicos? Muchos de mis colegas parecían estar participando en una especie de semiconsciente cencerrada académica: una desenfadada inversión de roles en virtud de la cual se había ofrecido a unos historiadores de segunda fila salir al ruedo y dominarlo, desacreditando y desbancando a los estudiosos más eminentes, cuyas publicaciones e intereses habían gobernado la profesión en décadas pasadas.

Yo estaba en total desacuerdo con las tendencias más importantes dentro de mi propia disciplina: estas se dirigían hacia la teoría de la modernización, por un lado, y —con un pequeño retraso— hacia los «estudios culturales» por otro. Lo que me resultaba especialmente mortificante, supongo, era la reivindicación de muchos de estos nuevos enfoques sobre la historia social de ampliar o enriquecer un marxismo que en su mayor parte no entendían correctamente.

La teoría de la modernización, en aquellos años, se beneficiaba de algunos respetables antecesores de la década de 1950 que habían escrito sobre la sociedad industrial: especialmente de Ralf Dahrendorf y Raymond Aron. En sus formas más burdas, sin embargo, proponía una narración del progreso que conducía a un resultado final claro y no cuestionado: la sociedad industrial y su álter ego político: la democracia. Todo esto me parecía una teleología de lo más descarado y zafio, cuya visión de certidumbre sobre procesos pasados y resultados futuros yo encontraba inaceptable como historiador —e incluso, por raro que pueda sonar, como historiador marxista—. En cuanto a los estudios culturales, yo los encontraba deprimentemente superficiales: motivados por la necesidad de separar los datos sociales y la experiencia de cualquier raíz económica o influencia, con el fin de distinguir sus reivindicaciones del desacreditado marxismo en el que por otra parte estaban descaradamente inspirados.

En los debates políticos y académicos de décadas anteriores, el marxismo siempre había sido tratado en el análisis final como un modelo histórico propulsado por el motor del interés y la acción proletaria. Pero, precisamente por esta razón, a medida que el proletariado obrero disminuía en número e importancia en las sociedades avanzadas, el marxismo parecía más vulnerable a la inverosimilitud de sus premisas.

Al fin y al cabo, ¿qué pasa cuando el proletariado deja de funcionar como motor de la historia? En manos de los artífices de los estudios culturales y sociales de la década de 1970, la máquina todavía podía seguir funcionando: simplemente había que reemplazar «trabajadores» por «mujeres», o estudiantes, o campesinos, o negros, o, finalmente, gais, cualquier grupo que tuviera sólidas razones para sentirse insatisfecho con el poder o la autoridad de aquel momento.

Si todo esto me resultaba insulso e inmaduro, mi irritación obedecía a la peculiar trayectoria que había seguido mi propia formación. Llegada la década de 1970, yo me sentía fuera de onda. Entendía y en gran medida compartía la visión del mundo de figuras como Eric Hobsbawm y E. P. Thompson más que las preocupaciones de mi propia generación académica. Aquellos eran hombres cuya formación había estado marcada por los problemas de las décadas de 1920 y 1930, los problemas que yo había escogido para mi tesis.

En concreto, mis coetáneos estadounidenses me parecían estar avanzando excesivamente rápido, antes incluso de adquirir una plena conciencia de qué era lo que se estaban perdiendo. Yo, por otra parte, terminado mi doctorado a la edad de veinticuatro años, ya formaba parte del cuerpo docente en un momento en el que mis compañeros apenas estaban empezando a conocer a los supervisores de sus tesis y se les instaba a buscar nuevas áreas de interés y nuevos métodos. De este modo, al navegar solo, carecía de unos referentes generacionales. Así que tal vez no resulte sorprendente que en más de una ocasión reaccionara en contra de las tendencias de mi propia generación.

En aquellos años tomé algunas decisiones equivocadas. No mucho después de regresar a Cambridge desde la Provenza en 1977, me enamoré de Patricia Hilden, una alumna de postgrado de Davis que había venido a trabajar conmigo. Debido a su influencia, hice una excepción con la historia de las mujeres en mi crítica de la nueva historia social pese a que era bastante

ignorante del tema y lo poco que sabía no me había llamado mucho la atención. Pero Patricia era una feminista muy agresiva y segura de sí misma, inteligente e implacable: una mezcla curiosamente seductora. Así que, incurriendo en una flagrante incoherencia, me permití abordar la historia de las mujeres pese a mantenerme implacable en mi rechazo de cualquier otro tipo de estudios guionizados o identitarios.

Nuestra relación estuvo mal planteada desde el principio, y no solo porque me obligara a entrar en un territorio intelectualmente deshonesto. Durante los siguientes años yo estuve yendo y viniendo de Inglaterra a Estados Unidos; en gran medida por seguir a Patricia, que nunca parecía sentirse a gusto donde estaba. En la primavera de 1978 solicité y me concedieron dos puestos de adjunto en Estados Unidos, uno en Harvard y otro en la Universidad de California, en Berkeley. Elegí Berkeley básicamente porque Harvard se parecía demasiado al Cambridge del que acababa de marcharme. Esta, al menos, fue la razón que me di a mí mismo. Pero la consideración que más pesó fue que Patricia quería volver a California. A mí también me agradaba la idea de volver allí, aunque mis intereses intelectuales ya empezaban a alejarse del enfoque de la historia social que había generado en mí el interés por Berkeley.

Así que de 1978 a 1980 me limité a enseñar Historia Social en Berkeley, muy a pesar de mis preferencias. Un semestre ofrecí un curso sobre la historia del socialismo y el comunismo en Europa. Se apuntaron más de doscientos estudiantes, así qué lo que comenzó siendo un seminario acabó convirtiéndose en un gran ciclo de conferencias. Cuando llegué a León Trotsky y la tragedia de la Revolución rusa, el motivo de mi popularidad quedó claro. Ya desde la década de 1920 ha habido marxistas (leninistas, en realidad) que veían a Trotsky como el camino no andado, la historia que de alguna forma se había truncado, el rey que no pudo reinar. Al parecer, todavía a finales de la década de 1970, en el norte de California, los seguía habiendo. Un grupo de jóvenes se acercó a mí tras la conferencia sobre Trotsky y me dijeron: «Tony, nos encanta tu curso, y nos preguntamos qué te parecería venir a hablar al Grupo de la Cuarta Internacional de San Francisco sobre los errores de Trotsky y cómo evitarlos la próxima vez».

Allí, en una tierra tan lejana, estaba el reflejo de las preocupaciones juveniles de mi padre, y tal vez de las mías: ¿qué era lo que había ido mal en la izquierda revolucionaria? ¿Tal vez no fuera su fracaso responsable, al

menos en parte, de la horrible violencia acaecida en las décadas de 1930 y 1940 en Europa? Para estos alumnos, como por supuesto para mi padre y algunos de sus amigos, estas preguntas seguían suscitando respuestas que tenían un cariz personal: la solución al dilema del leninismo era Trotsky, no Stalin. Yo nunca había visto las cosas exactamente de aquella manera y estaba muy alejado de cualquier tipo de marxismo revolucionario. Pero podía reconocer en ello una sensibilidad, un anhelo que me resultaba familiar. Me di cuenta de que lo que en realidad estaba impartiendo era una especie de curso de orientación profesional con desinencias históricas sobre cómo practicar la política de extrema izquierda. Berkeley tenía sus encantos.

Pero Patricia había insistido en que viviéramos en Davis en lugar de en Berkeley. Así que nos establecimos allí, lo que significaba que yo tenía que viajar todos los días hasta Berkeley: cien kilómetros de ida y otros cien de vuelta en el autobús de la universidad. Aquel mismo verano (1979) nos casamos en Davis. Pero al semestre siguiente, al menos conseguí mudarme a Berkeley; Patricia, siempre insatisfecha con el lugar en el que vivía, había regresado por entonces a Inglaterra, para ocupar una plaza postdoctoral.

Durante mi segundo año en California, me quedó completamente claro que allí yo estaba fuera de lugar. Berkeley se me hacía muy alejado de Europa, y todavía más de mis intereses. En el sistema americano, los departamentos y universidades conceden ascensos y «titularidad de cátedra» a los miembros más prometedores del profesorado, manteniendo siempre abierta la posibilidad de un puesto futuro y permanente como catedrático. Conseguir dicha titularidad (o negársela a otros) constituye por tanto la obsesión dominante de la vida universitaria, dado que quien la alcanza adquiere de este modo categoría, prosperidad, autonomía y seguridad, lo cual no es poco.

Mi candidatura a la titularidad de cátedra en Berkeley se resentía bajo la sombra de un largo artículo que publiqué en 1979 criticando las tendencias entonces en boga con respecto a la historia social, bajo el título «Un payaso con vestiduras regias». Varios colegas del departamento de Historia me advirtieron pomposamente de que, por culpa de este célebre ensayo, tendrían que votar en contra de mí. Como uno de ellos me explicó, esto no era debido al controvertido contenido del ensayo, sino a que yo había «citado nombres». En particular, William Sewell, al que yo había nombrado como perpetrador de la historia social más desacertada, era un licenciado de Berkeley. Para un

joven profesor adjunto como yo, hacer de menos el trabajo de los alumnos de sus colegas era lese-institution, e imperdonable. Al carecer tanto de lealtad institucional como del instinto de la prudencia, por supuesto yo nunca habría podido entender el alcance de mi ofensa. Gracias a este ensayo, el voto de mi departamento se dividió, aunque con una mayoría positiva. Fueran cuales fueran mis perspectivas a largo plazo, el ambiente resultaba bastante enrarecido.

De modo que decidí volver a Inglaterra si podía. Surgió un trabajo en la Facultad de Políticas de Oxford, una plaza de profesor invitado con una beca en St. Anne's College. Yo la solicité y me ofrecieron el puesto. Volví a Inglaterra con innegable alegría. Iba a echar de menos los tiempos de California: conducir bordeando la costa por la Highway One en un Mustang descapotable, intercambiar notas políticas con los trotskistas, etcétera. E iba a echar de menos a mis alumnos. Pero nunca me arrepentí de haber dejado Berkeley.

Aquí, justo en la mitad, me gustaría interrumpir el relato.

Tanto en la vida privada como en la profesional eres un rebelde de la izquierda, pero no un rebelde contra la izquierda. Incluso tu sionismo es socialista, y te rebelas contra Israel cuando descubres que no todo el mundo lo es. Como estudioso has abordado temas muy tradicionales para un historiador marxista, y tu insatisfacción en la década de 1970 tiene algo que ver con el abandono por parte de colegas de izquierdas de filiaciones marxistas, algo que se cuela hacia el final de tu artículo «Un payaso con vestiduras regias». En él hablas de un colapso total de la historia social, equivalente a una «pérdida de fe en la historia». Pero creo que a estas alturas de tu vida y tu carrera, estás haciendo un último esfuerzo por convencerte de que todo puede llegar a encajar dentro de las categorías marxistas.

Pero solo una parte de la historia del siglo XX puede entenderse dentro de las categorías del marxismo o incluso del marco más amplio de la ilustración y sus variantes, entre las que el marxismo se cuenta. Y dado lo que dijiste en nuestro anterior debate sobre los fascistas, yo creo que estarás de acuerdo conmigo. Así que hablemos de la extrema derecha antes de volver sobre la izquierda o sus fracasos. Detengámonos un momento en la vida intelectual de la extrema

derecha y hablemos de los fascistas.

Ya hemos hablado y volveremos a hablar del atractivo emotivo e intelectual del marxismo y el leninismo. Al fin y al cabo, el Frente Popular es una forma de antifascismo. Y, sin embargo, la lógica dice que antes del antifascismo debe venir el fascismo: la llegada de Mussolini al poder en 1922, el aparentemente similar ascenso al poder de Hitler en 1933, la creciente influencia de los fascistas rumanos en la década de 1930, o, para el caso, la más débil pero no obstante importante corriente de pensamiento fascista en Francia y en Inglaterra.

Así que permíteme que empiece por preguntarte por el tema sobre el que elegiste no escribir en tu tesis. ¿Por qué dejamos tan rápidamente de lado a los intelectuales fascistas de las décadas de 1920 y 1930?

Cuando hablamos de los marxistas podríamos comenzar por conceptos. Los fascistas en realidad no tienen conceptos. Tienen actitudes. Tienen distintas respuestas a la guerra, la depresión y el atraso. Pero no empiezan por un conjunto de ideas que luego apliquen al mundo.

Me pregunto si otra razón por la que tenemos problemas para recordar a los fascistas es que si acaso tenían argumentos, normalmente eran argumentos contra algo: el liberalismo, la democracia, el marxismo.

Hasta finales de la década de 1930 (o incluso principios de la de 1940, durante las ocupaciones en tiempo de guerra), cuando empiezan a implicarse en políticas de consecuencias reales, como la legislación antisemita, los intelectuales fascistas no destacan claramente de otros planteamientos políticos durante los años de entreguerras. Es difícil separar a los franceses Pierre Drieu la Rochelle y Robert Brasillach, que eran fascistas palpables, de los editoriales de la prensa de centroderecha sobre temas importantes como la Guerra Civil española, el Frente Popular, la Liga de Naciones, Mussolini o América.

Las críticas a la democracia social o el liberalismo, o las actitudes respecto al marxismo o el bolchevismo también son difíciles de diferenciar. Esto es en gran parte así incluso en la Alemania anterior a 1933, donde desde el liberal Gustav Stresemann hasta los nazis comparten prácticamente las

mismas actitudes en materia de política extranjera. Y, en Rumanía, por supuesto, la gente que ahora identificaríamos como intelectuales fascistas —Mircea Eliade, Emil Cioran— no pertenecían simplemente a la corriente mayoritaria, sino que eran la *intelligentsia* dominante.

¿Cuáles podrían ser las virtudes intelectuales de los intelectuales fascistas?

Tomemos el caso de Robert Brasillach. Él era considerado por sus contemporáneos como una de las voces más interesantes de la extrema derecha. Y también es un caso típico por su juventud; llega a la mayoría de edad en la década de 1930. Escribía muy bien —como bastantes de los intelectuales fascistas—. A menudo eran ingeniosos y más sardónicos que los intelectuales de izquierdas, que tendían a ser excesivamente serios. Existe una sensibilidad estética que permite una respuesta receptiva y culta a las artes modernas. Brasillach, por ejemplo, era crítico de cine, y muy bueno, por cierto. Si leemos su trabajo ahora, y somos justos, vemos que sus críticas a las películas de izquierdas de la década de 1930, precisamente las más admiradas hoy en día, son bastante cáusticas.

A diferencia de la generación de postguerra de los intelectuales de la izquierda mayoritaria —la generación de Sartre, que es la generación de intelectuales más destacados inmediatamente posterior—, los intelectuales fascistas de la década de 1930 tendían a ser menos dados a emitir opiniones sobre cualquier cosa. No son intelectuales para todo; tienden a centrarse en ciertas áreas y a que se les conozca por ello. Suelen sentirse bastante orgullosos de ser críticos culturales, expertos en política internacional o cualquier tipo de política pública. Algunos de ellos son admirados, aun de mala gana, por un espectro de personas mucho más amplio que si simplemente hubieran sido considerados intelectuales fascistas para todo uso. De modo que Brasillach cuenta con un montón de admiradores por sus críticas de cine y algunos de sus otros ensayos culturales, pese a que los publique en un periodicucho de derechas como *Je suis partout*. Esta especialización hizo, creo yo, que los intelectuales fascistas estuvieran en una posición mucho mejor para defenderse de la acusación de ser meros artífices de la palabra.

Por último, en el caso de alguien como Brasillach, había una especie de cultivado individualismo que, por supuesto, va bien con la derecha y tiende a

sentirse incómodo con la izquierda. Los intelectuales de derechas son como los distinguidos críticos culturales de las décadas de 1830 y 1840; un tipo social más reconocible y receptivo que el intelectual ideológico de las posteriores generaciones de la izquierda. Alguien como Brasillach no se identifica de una forma muy activa o coherente con un partido político. Obviamente, parte de la ironía radica en que en Francia no hay partidos políticos de derechas de importancia con los que él se pueda identificar. Pero lo mismo ocurre en otros lugares. La mayoría de los intelectuales de derechas —Jünger, Cioran, Brasillach— no eran hombres de partido. Todo lo cual supone una ventaja para el mundo intelectual.

¿De dónde venían los intelectuales fascistas? ¿Podemos hablar de una genealogía de los fascistas estrictamente intelectual?

La historia genética dominante es que el fascismo nació de las incertidumbres de la generación de preguerra de la Primera Guerra Mundial cuando se vio enfrentada a la guerra y al periodo inmediatamente posterior. Es entonces cuando surge un alambicado y característico nuevo tipo de nacionalismo transformado, por la energía y la violencia de la Primera Guerra Mundial, en un movimiento político nuevo, un movimiento de masas, potencialmente de derechas. Zeev Stemhell, en cambio, destaca que las actitudes de preguerra de la Primera Guerra Mundial frente a la democracia, o la decadencia, acompañadas de la experiencia de la guerra y el fracaso de la izquierda durante la contienda, vuelven a una generación entera hacia el fascismo. Según esta versión, los verdaderos orígenes del fascismo y, sobre todo, sus políticas económicas y su crítica a la democracia, están a la *izquierda*.

No es necesario optar por una de las dos versiones. No es difícil encontrar personas en las que confluyen ambas trayectorias. Y también puede ser que ambas resulten un tanto anacrónicas. Si pudiéramos detener el reloj en 1913, el año anterior al estallido de la Primera Guerra Mundial, e investigar cuáles eran entonces las posturas y probables futuras afiliaciones políticas de la generación más joven, veríamos que la división entre la izquierda y la derecha no era en sí la cuestión. La mayoría de los movimientos se definían deliberadamente como ni de izquierdas ni de derechas. Rechazaban definirse dentro del léxico revolucionario francés que durante tanto tiempo había marcado los parámetros de la geografía política moderna.

Más bien, consideraban los debates que tenían lugar dentro de la sociedad liberal como el problema y no como el medio para encontrar la solución. Pensemos en los futuristas italianos, sus manifiestos y sus empeños artísticos de la década anterior a la Primera Guerra Mundial. En Francia se hizo un estudio, «*Les jeunes gens d'aujourd'hui*» (Los jóvenes de hoy), que se convirtió en una especie de manifiesto de la joven derecha, aunque este no fuera el propósito de sus autores. Lo que la gente joven tenía en común era la creencia de que solo ellos podían acometer el siglo. Les gustaría ser libres, afirmaban: querían liberar las poderosas energías de la nación. En 1913 nadie habría sabido si este sentimiento era de izquierdas o de derechas: habría servido muy probablemente como manifiesto modernista de izquierdas: tenía que producirse un cambio, tenía que haber rupturas radicales, había que seguir adelante con el presente y no verse constreñido por el pasado. Pero al mismo tiempo, el tono de estas expresiones de unos impulsos juveniles frustrados resultan típicamente de derechas: la voluntad nacional, el propósito nacional, la energía nacional. El siglo XIX fue el siglo de la burguesía. El siglo XX sería el siglo del cambio, un cambio que llegaría tan rápido que solo los jóvenes libres de compromisos podían tener esperanzas de aprovechar el momento y seguir adelante. La velocidad era fundamental: acababan de inventarse el aeroplano y el automóvil.

En Alemania, todo el mundo, desde grupos de vegetarianos a clubes de ciclistas pasando por sociedades naturistas, se sentía —salvo algunas excepciones— inclinado hacia la derecha nacionalista. Por el contrario, el mismo tipo de personas en Inglaterra —pese a vestir básicamente igual y practicar el mismo tipo de ejercicio que aquellos— se inclinaba a la izquierda: hablaban de los diseños de papel pintado de William Morris, de elevar el nivel cultural de la clase obrera, de difundir el conocimiento sobre la contracepción y la dieta para bien de las masas, etcétera.

> *Después de 1913 viene la Primera Guerra Mundial y a continuación la aplicación del principio de autodeterminación nacional y la Revolución bolchevique. Me pregunto si algunos de estos factores no podrían diferenciarse en cuanto a tiempo y lugar ante la emergencia del fascismo.*

Lo que sorprende incluso en retrospectiva es que la violencia de la Primera Guerra Mundial no tuviera el efecto que cabría suponer hoy. Fue precisamente el aspecto más sangriento y mortífero de la guerra lo que fue

más celebrado por aquellos que se encontraban en el momento clave de su juventud. Cuando uno lee a Ernst Jünger, o a Drieu la Rochelle, o las indignadas réplicas a Erich Maria Remarque, se da cuenta de que la celebración retrospectiva de unión frente al conflicto dotó a la guerra de un halo muy especial para muchos miembros de la Generación del Frente. Los veteranos estaban divididos entre aquellos que de toda la vida venían albergando una *nostalgie de la boue* y los que quedaron para siempre desvinculados de toda forma de política nacionalista y militarismo. Puede que estos últimos fueran una mayoría absoluta, especialmente en Francia y Gran Bretaña; pero entre los intelectuales no lo eran en absoluto.

La Revolución bolchevique tuvo lugar a finales de 1917, es decir, antes del final de la guerra. Esto significa que incluso antes de que empezara el periodo de la postguerra ya existía la amenaza en ciernes de una segunda sacudida: una revolución europea facilitada y justificada por el trastorno de la guerra y la injusticia (real o subjetiva) de los acuerdos de paz. Si se analiza país por país, empezando por Italia, se puede ver que sin la amenaza de una revolución comunista habría todavía menos espacio para que los fascistas se postularan a sí mismos como garantía del orden tradicional. De hecho, al menos en Italia, no estaba claro si el fascismo era radical o conservador. En gran parte acabó cayendo en la derecha debido al éxito de su facción derechista a la hora de presentar el fascismo como la respuesta adecuada a la amenaza del comunismo. De no haber existido la amenaza de una revolución de izquierdas, los fascistas de izquierdas podrían también haberse impuesto. En cambio, Mussolini tuvo que purgarles, al igual que haría Hitler diez años más tarde.

A la inversa, la relativa debilidad de la izquierda revolucionaria en la Gran Bretaña, Francia o Bélgica de la postguerra redujo la credibilidad de los esfuerzos por parte de la derecha de explotar al ogro comunista durante la década siguiente. En Gran Bretaña, incluso Winston Churchill era ridiculizado por su obsesión con la Amenaza Roja y los bolcheviques.

> *Muchos de los fascistas admiraban a Lenin, su revolución, el Estado soviético, y veían el gobierno unipartidista como un modelo.*

Irónicamente, la Revolución bolchevique y la creación de la Unión Soviética plantearon problemas mucho más delicados a la izquierda que a la derecha. En los primeros años de la postguerra, en Europa Occidental se sabía

muy poco de Lenin y su revolución. Por ello, y en gran medida, los acontecimientos de Rusia se reinterpretaban en abstracciones al servicio de los intereses locales: que si aquella era una revolución sindicalista, anarquista, un socialismo marxista adaptado a las circunstancias rusas, una dictadura temporal, etcétera. A la izquierda le preocupaba que esta revolución en un país agrícola y atrasado no se ajustara a las predicciones de Marx y pudiera por tanto generar unos resultados extraños e incluso tiránicos. Mientras que para los fascistas, estos aspectos del leninismo que tanto preocupaban a los marxistas convencionales —el énfasis en el voluntarismo y la arrogante pretensión de Lenin de acelerar la historia— eran lo que más les agradaba. El Estado soviético estaba violenta, decisiva y firmemente dirigido desde arriba: en aquellos primeros años, era todo lo que los futuros fascistas ansiaban y echaban en falta en la cultura política de sus propias sociedades. Para ellos era la confirmación de que un partido puede hacer una revolución, hacerse con un Estado y gobernar por la fuerza en caso necesario.

En aquellos primeros años la Revolución rusa también generó una eficaz e incluso hermosa propaganda. A medida que fue pasando el tiempo, además, los bolcheviques mostraron una habilidad característica para explotar los lugares públicos.

Yo iría más lejos. Las caras públicas del fascismo y el comunismo a menudo eran asombrosamente similares. Los planes de Mussolini para Roma, por ejemplo, se parecían estremecedoramente a los de la Universidad de Moscú. Si uno no supiera nada de la historia de la Casa del Pueblo de Nicolai Ceaucescu, ¿cómo iba a saber si se trataba de una arquitectura fascista o comunista? Tras el entusiasmo inicial de los años revolucionarios, se observó además un compartido y (aparentemente paradójico) conservadurismo en el gusto por las artes. En música, pintura, literatura, teatro y danza, comunistas y fascistas eran extremadamente reacios a la innovación o la imaginación. En la década de 1930, los radicales estéticos eran tan mal recibidos en Moscú como en Roma o Berlín.

Me llama la atención lo importante que para los fascistas rumanos era cantar en público. Y me pregunto si el fascismo no depende —y aquí viene una especie de argumento marxista sobre el fascismo— de cierto nivel de desarrollo tecnológico que permite que la gente pueda trasladarse fácilmente, pero la información no tanto. Después de todo, un coro es un medio de comunicación perfectamente

útil en ausencia de la radio, todavía no muy extendida en el campo rumano en la época de entreguerras.

Estamos exactamente en el punto en que las sociedades europeas empiezan a entrar en la era de las masas. La gente puede leer periódicos. Trabaja en grandes aglomeraciones y está expuesta a experiencias compartidas —en la escuela, en el ejército, al viajar en tren—. Así que tenemos grandes comunidades conscientes de sí mismas, pero que en su mayoría no se parecen en nada a las sociedades genuinamente democráticas. Por tanto, países como Italia o Rumanía fueron especialmente vulnerables a movimientos y organizaciones que combinaban la forma no democrática con el afán de contentar al pueblo.

Creo que esta es una de las razones por las que tan poca gente les entendía; desde luego, sus críticos no. Los marxistas no encontraban ninguna «lógica de clase» en los partidos fascistas: por tanto, les despreciaban como meros representantes superestructurales de la vieja clase gobernante, inventada e instrumentalizada con el propósito de movilizar el apoyo contra la amenaza de la izquierda —un argumento necesario pero no suficiente para explicar el atractivo y la función del fascismo.

De modo que tiene sentido que tras la Segunda Guerra Mundial, con el establecimiento de unas democracias estables en gran parte de Europa Central y Occidental, el fascismo perdiera gancho. En las décadas siguientes, con la llegada de la televisión (y no digamos Internet), las masas se disgregan en unidades cada vez más pequeñas. Así pues, pese a todo su atractivo demagógico y populista, el fascismo tradicional se ha visto disminuido: una cosa que los fascistas hacían sumamente bien —transformar a las minorías descontentas en grandes grupos y a los grandes grupos en multitudes— es ahora extraordinariamente difícil de conseguir.

Sí. Lo que los fascistas dominaban muy bien era la desfragmentación de un modo transitorio y a nivel nacional. Creo que probablemente nadie podría hacer eso ahora, al menos no de la misma manera.

Las perspectivas para el fascismo hoy dependen de que un país quede atrapado en una situación que combine de alguna manera la sociedad de masas con unas instituciones políticas frágiles, fragmentadas. Actualmente, no se me ocurre ningún país occidental en el que estas condiciones se den en

una forma suficientemente acentuada.

Sin embargo, en absoluto puede decirse que las demandas de tipo fascista —o los individuos con una predisposición fascista— hayan desaparecido para siempre. Recientemente las hemos visto en Polonia y en Francia; podemos observar que les va bastante bien en Bélgica, Holanda y Hungría. Pero los protofascistas de hoy en día están disminuidos: en primer lugar, no pueden invocar abiertamente su afiliación política natural. Segundo, su apoyo permanece confinado a determinadas ciudades o proyectos basados en un único interés: la expulsión de los emigrantes, por ejemplo, o la imposición de unos «exámenes de ciudadanía». Y, finalmente, los potenciales fascistas de hoy se enfrentan a un contexto internacional diferente. Su propensión instintiva a pensar en términos exclusivamente nacionales no encaja bien con el énfasis actual en las instituciones transnacionales y la cooperación interestatal.

Quizá los fascistas fueron los últimos en creer que el poder era hermoso.

Ese poder era hermoso, sí. Los comunistas por supuesto creyeron hasta el final que el poder es bueno: las invocaciones de poder, convenientemente arropadas con el envoltorio doctrinal adecuado, todavía podían presentarse sin arrepentimiento. Pero ¿la presentación sin arrepentimiento del poder como algo bello? Sí, ese es un rasgo exclusivamente fascista. No obstante, me pregunto si tienes razón respecto al mundo no europeo. Pensemos en China, que es, después de todo, el caso más obvio.

Me temo que China es excelente como caso típico. Volvamos, no obstante, a Europa: el fascismo y el nacionalsocialismo a menudo son explicados como el resultado de los injustos acuerdos de paz tras la Primera Guerra Mundial. Aunque los americanos introdujeron el principio de la autodeterminación nacional, en la práctica las fronteras se dibujaron en gran medida como en el pasado: para castigar a los enemigos derrotados y recompensar a los aliados.

Pero, en realidad, no parece que importe mucho si los Estados adquirieron, por decirlo así, demasiado o demasiado poco territorio como resultado de la Primera Guerra Mundial. Los rumanos, por poner el caso más obvio, consiguieron demasiado, y fueron un ejemplo sobresaliente del fascismo en la Europa de entrecierras. Por

eso, el argumento de que era una cuestión de insatisfacción con los acuerdos de paz es difícil de sostener.

Los italianos se encontraron sin duda entre los vencedores. Sí, algunas de las cosas que querían no las consiguieron; pero estuvieron en el lado vencedor, como los rumanos. Y el fascismo llega al poder de todos modos. Así que tal vez se necesite una explicación más profunda, una explicación que justifique la insatisfacción de los fascistas al margen de cuánto territorio obtuvieran sus países en nombre de la autodeterminación nacional.

Con territorio, y precisamente con más territorio, el problema es mayor. A los fascistas siempre les había molestado la presencia de minorías en medio de ellos: era la evidencia clara de que el Estado nacional, por físicamente extenso que fuera, no era como ellos lo querían. Una presencia cancerosa —de húngaros, ucranianos, judíos— está estropeando la imagen poética de Rumanía, la imagen patriótica de Polonia, o lo que sea.

Estos sentimientos pueden coincidir perfectamente con la sensación de que, pese a su reciente expansión, la nación sigue siendo demasiado pequeña en otro sentido: a los ojos de otras naciones, o comparada con otras civilizaciones. Y por eso hasta los fascistas que se consideraban más estetas, sofisticados y cosmopolitas —los rumanos constituyen un estupendo ejemplo — a menudo descendieron al nacionalismo más crudo y más resentido. ¿Por qué, se preguntan, la gente no aprecia lo importantes que somos? ¿Por qué la gente no entiende que Rumanía (o Polonia, o Italia) es el centro cultural de Europa? De modo que la distinción entre los países infelices y los países felices es difícil de establecer. Incluso los países que lo consiguieron todo no lograron lo que querían en un sentido más amplio; no se convirtieron en el país que pensaban que la guerra haría de ellos, pero que, en lo más profundo de su fuero interno, sabían que nunca podrían ser.

La idea de que crear un Estado sería el final de la historia, o haría realidad las aspiraciones de las masas, rápidamente resulta no ser cierta, como en Polonia o en el Báltico. La variante que consiste en que ya tienes un Estado muy pequeño pero crees que lo único que necesitas es más territorio, como en Rumanía, también resulta muy rápidamente no ser cierta.

Es exactamente esta paradoja la que permite a los fascistas reformular el

problema a su manera. La cuestión, argumentarían en la década de 1920, no es la ausencia de un Estado (lo que a partir de 1919 ya no constituía un problema para la mayoría de los europeos); es la presencia del tipo de Estado equivocado. El Estado —burgués, liberal, cosmopolita— es demasiado débil. Ha sido modelado como una mala imitación de otros precedentes occidentales. Ha sido obligado por la fuerza a aceptar y transigir con la presencia del tipo equivocado de gente, de modo que está étnicamente contaminado, etcétera.

Pero para los fascistas de los primeros años de entreguerras, la lacerante conciencia de la debilidad nacional con frecuencia fue motivada por una realidad económica. La mayoría de los países pequeños de Europa Central y del Sur (ya hubieran salido vencedores o derrotados) estaban económicamente devastados: ya fuera a consecuencia de la guerra o por los acuerdos territoriales posteriores. En concreto, el comercio se derrumbó. Los antiguos imperios, pese a sus defectos, eran grandes zonas de libre comercio; las nuevas naciones-Estado eran cualquier cosa menos eso.

El fascismo allí prosperó gracias a la debilidad característica de la izquierda democrática contemporánea: los socialdemócratas no tenían una política económica. Los socialdemócratas tenían sin duda políticas sociales e ideas generales sobre cómo financiarlas. Y, por supuesto, tenían teorías —incluso teorías económicas— sobre por qué el capitalismo no funcionaba. Pero apenas tenían idea de cómo dirigir las disfuncionales economías capitalistas ahora que se encontraban en un puesto de responsabilidad.

De modo que el absoluto silencio de la izquierda democrática durante la década de 1920 y la Gran Depresión dejó a los fascistas carta blanca, libres para proponer medidas económicas radicales sin demasiada oposición. De hecho, por aquellos años, muchos de los conversos más interesantes al neofascismo eran jóvenes con una sólida formación y prometedores profesionales de izquierdas como Henri de Man, John Strachey, Oswald Mosley y Marcel Déat, todos los cuales abandonaron el socialismo indignados ante su fracaso a la hora de responder imaginativamente a la catástrofe económica.

> *Los fascistas fueron capaces de salirse con la suya en los primeros experimentos con el Estado del bienestar precisamente porque se habían liberado de la carga de los desacuerdos marxistas sobre la*

reforma frente a la revolución, libres de cualquier tipo de ortodoxia. De modo que fueron libres de decir: quizá deberíamos planificar, los soviéticos lo hacen y parece que funciona; o, quizá deberíamos robarles a los judíos y redistribuir el botín, eso parece práctico.

Por hacerles justicia, había también otra consideración más compleja: ¿por qué no instrumentalizamos el Estado para que planifique e imponga medidas económicas en lugar de someternos a los tediosos mecanismos de la política parlamentaria? En el futuro, limitémonos a promulgar la medida en lugar de buscar apoyos para implantarla. Esta versión del argumento aparece muchas veces en los escritos de antiguos izquierdistas desilusionados con la «democracia burguesa» o en proyectos diseñados por jóvenes impacientes sin experiencia política. ¿Por qué, se preguntaban, debemos modelar la política pública según los parámetros de la conducta individual? Un hombre no debería tomar prestado más de lo que puede devolver, pero esta restricción no se aplica a un Estado.

Y aquí es, por supuesto, por donde entra el fascismo: la idea de que el Estado es libre para hacer lo que quiere. Imprimir moneda, si es lo que hace falta; reasignar los presupuestos y fuerza laboral adonde se necesite; invertir fondos públicos en proyectos de infraestructura aunque no se amorticen en décadas; da igual. Estas ideas no eran fascistas en sí: de hecho, bajo unos formatos más sofisticados, no tardarían en ser asociadas con los escritos de Keynes. Pero en la década de 1930, solo los fascistas estaban interesados en adoptarlas.

En Alemania, Hjalmar Schacht podía fácilmente —si se deja al margen su aquiescencia con el antisemitismo nazi —ser considerado como un adaptador de la teoría keynesiana y la práctica del *New Deal*; en parte por estas razones, el fascismo en realidad no era solo respetable, sino hasta 1942— el paraguas institucional para una considerable parte del pensamiento económico innovador. Estaba completamente desinhibido respecto al uso del Estado, sorteaba los impedimentos políticos a la innovación política radical, y se saltaba alegremente las restricciones convencionales sobre el gasto público. Cabe señalar, no obstante, el consiguiente gusto por las conquistas extranjeras como forma más fácil de compensar el déficit.

Esta es una diferencia importante; Keynes plantea propuestas para conseguir un equilibrio dentro de las economías nacionales,

mientras que Schacht y sus sucesores optan por el saqueo a los demás.

Dicho esto, me pregunto si no nos estaremos precipitando en separar a los fascistas de las continuidades reales en el pensamiento europeo. La idea de que la nación de uno no es el pueblo que vive en su país, sino más bien los que hablan un mismo idioma, o están asociados con una tradición, o acuden a un determinado tipo de iglesia, se deriva directamente de los románticos y puede apreciarse también fácilmente en el nacionalismo del siglo XIX. Quiero decir que las invocaciones de estos últimos hoy en día nos parecen ingenuas y en cierto sentido inofensivas pero, no obstante, parece existir una continuidad que iría desde Fichte y Herder a los fascistas, un siglo más tarde.

Estas continuidades siempre pueden encontrarse. Podemos empezar por Byron, por ejemplo, cuando ensalza a Grecia y sus virtudes como fuente de todo lo bueno, en todo el mundo, y terminar con el poeta rumano Mihai Eminescu, obviamente *no* porque crea que todo el mundo se beneficiaría del generoso abrazo de la identidad cultural rumana, sino más bien que toda Rumanía se beneficiaría de la exclusión de los no rumanos del territorio que define el lugar en el que solo y exclusivamente los rumanos deberían residir. En otras palabras, con el auge del nacionalismo, la idea romántica se reduce y se invierte con el tiempo. Y lo que empezó siendo una celebración de una identidad universal se convierte en poco más que una defensa territorial.

Esto ocurre incluso en Francia. Tomemos por ejemplo el caso de Victor Hugo. Su concepto romántico del «ser francés» —incluso en su tratado antinapoleónico de mediados de siglo, *Los castigos*— celebraba las cualidades de Francia que todas las personas de bien deberían compartir. Francia es en este sentido la quintaesencia de las virtudes y las posibilidades humanas. Sin embargo, cuando llegamos a los escritores de entreguerras que tratan el tema de Francia, su país ya no es un modelo universal sino que se ha convertido más bien en víctima de la historia: de Alemania, de Gran Bretaña, de sus propios errores, etcétera. Las invocaciones de Francia de este tenor son poco más que recuerdos neorrománticos de una gloria pasada que es urgente recuperar. El mapa de Francia (a estos efectos, comparable a los de Rumanía, Polonia, Alemania, etcétera) se convierte en una especie de talismán para la derecha: una perfección en el espacio y el tiempo salida de la mano de Dios,

la mejor Francia y la única posible.

> *Los comunistas tendían a venerar lo que veían como lo no contingente: lo que tenía que ser, lo que estaba por venir para todo el mundo, lo que era inevitable y por tanto deseable. Mientras que los fascistas creían en la historia también pero les encantaba lo voluntarista, lo contingente, el azar. Después de todo, tu idioma es fruto del azar, como también tu etnia, tu lengua materna y tu patria. Y en este sentido tienes que hacer un esfuerzo consciente por amarlos. Lo que podría explicar también su estilo y su dandismo.*

Tu generalización es interesante; pero incluso en su amor por lo contingente, los fascistas distaban mucho de ser coherentes. Es terriblemente fácil caer en el error de hablar de una especie de abstracción llamada «posturas intelectuales fascistas».

El fascismo variaba de país a país, y de persona a persona. Los intelectuales dandis del entorno de alguien como Brasillach se diferencian mucho en cuanto a su indulgencia ante lo particular de intelectuales nacionalistas curtidos en la violencia como Ernst Jünger, o de los intelectuales de la política fascista. Como tú sabes, alguien como Drieu la Rochelle no sabía diferenciar un argumento económico de otro. Mientras que Marcel Déat, el socialista convertido en fascista, era un *normalien* de mucho talento, con un sólido conocimiento de la economía keynesiana. Así que, a diferencia de los intelectuales comunistas, no hay nada que ni por lo más remoto les una tanto como su lealtad a un proyecto e incluso a un hecho. Son el fascismo mismo: mucho más claro en cuanto a su estilo y sus enemigos que en cuanto a su contenido.

> *Los comunistas aceptan la violencia como requisito objetivo del devenir de la historia. A los fascistas parece gustarles la violencia como método para imponer su subjetividad a otros. Los dandis pueden ser muy violentos. Véase los rumanos.*

El espacio entre la conversación cultural y el asesinato retórico es muy pequeño. No me refiero a Codreanu y los fanáticos semirreligiosos de los movimientos estudiantiles que se confunden con el verdadero fascismo rumano. Me refiero a personas que habrían resultado absolutamente *salonfähig* y presentables en cualquier salón de reuniones de cualquier universidad y que, de hecho, más adelante lo fueron. Como Mircea Eliade,

por nombrar a uno.

Y eran perfectamente capaces de hablar de expulsar a los judíos o masacrar a los húngaros, o de la necesidad de utilizar la violencia para limpiar la tierra contaminada de Rumanía de las malignas minorías que la habitaban. Consideraban las fronteras, las fronteras de Rumanía, como un revestimiento exterior que había que proteger para que no fuera traspasado. Es un lenguaje que nace de la ira, aun cuando las personas que lo empleaban no parecieran particularmente iracundas. Es como si estuvieran imbuidos de una retórica extrema, aun cuando lo que quisieran decir no fuera clara o necesariamente extremo.

Esto era observado, pero no siempre comentado, por las personas con las que se encontraban. En su diario de Bucarest, durante la década de 1930 y principios de la de 1940, Mihail Sebastian escribe sobre unas conversaciones con Mircea Eliade y Nae Ionescu. Van a cafés del centro de Bucarest y mientras están tomando lo que parece un café al estilo parisién y charlan de arquitectura, o pintura, o cualquier otra cosa, de repente, como Sebastian registra en su diario, Eliade suelta algún comentario absolutamente atroz sobre los judíos. Lo que es interesante es que no se le pase por la cabeza lo extraño que puede resultar decirle eso a Sebastian, que es judío. Ni siquiera a Sebastian le resulta raro del todo hasta más tarde. Es como si el hecho de decir atrocidades sobre las minorías fuera una parte tan natural de la conversación que requiriera un gran esfuerzo de conciencia de uno mismo imaginar la ofensa que podía haberse infligido o la brecha que podría haberse abierto.

> *Sebastian es atípico, creo yo, porque aunque parece que no le extraña, no obstante se da cuenta. Y ahí es donde pienso que se trasluce su condición de judío, en que se molesta en tomar nota de ello. Creo que para Sebastian este es precisamente un caso en el que la política se aleja de la cultura. Porque los comentarios antisemitas parecen raros, como mínimo, una vez que sabes que se está quemando a los judíos en Bukovina. Lo que hace tan fascinantes a estos diarios es que Sebastian realmente no sabe qué pasa en la Segunda Guerra Mundial; muere en un accidente en 1945 y nunca llega a tener conocimiento del Holocausto tal y como lo entendemos. El escribe sobre Rumanía y sobre un declive particularmente rumano.*

He ahí un pequeño ejemplo del problema más amplio al que se enfrenta la gente como nosotros: ¿cómo deberíamos retroceder en el tiempo para situarnos ante el discurso fascista de entonces? Y debemos tener cuidado con las etiquetas. En todo caso, la Guardia de Hierro y Corneliu Codreanu son mucho más directamente fascistas en lo que hacen, y en cómo se organizan, cómo se movilizan, su política, su propaganda, etcétera. Los intelectuales no bajan a la calle y se ponen a degollar a la gente o a colgarles de un gancho de carnicero y cosas así. Por otra parte, Codreanu funciona en una clave ligeramente distinta, y llamarle fascista —aunque esto define de alguna manera lo que *hace*— no basta para identificar con exactitud lo que dice.

> *La organización de Codreanu era conocida como la Guardia de Hierro, pero en realidad se llamaba la Legión del arcángel san Miguel —Codreanu tuvo una visión del arcángel san Miguel cuando estuvo en prisión—. Creo que los principios de aquella cosa eran: amar a Dios, amarse los unos a los otros, cumplir nuestra misión en la vida, etcétera. Uno no deduciría estos objetivos a partir de la definición de fascismo que figura en los libros de texto.*

Y aquella gente le resultaría muy extraña a algunos de los fascistas cínicamente no religiosos, irreligiosos o antirreligiosos que encontramos más al oeste.

> *Antes, con respecto al marxismo y al liberalismo, tú hablabas de la primera generación que creció en un mundo sin religión, en el que la fe no era la cuestión. Este podría ser individualmente el caso de los liberales o los marxistas pero, sociológicamente, importa mucho en qué Dios no creen o todavía pueden llegar a creer los demás. En el caso rumano se trata por supuesto de cristianismo ortodoxo, y eso parece importar.*
>
> *Esto debe dar forma a su particular visión de la muerte. Los fascistas rumanos tenían verdaderamente una fijación con la muerte individual, y no solo la muerte de la persona que estás matando, sino la muerte que te aguarda a ti mismo, como una resurrección. Esto parece una perversión del cristianismo, más que otra cosa.*
>
> *Y esto nos lleva a los países católicos, que están gobernados por la derecha durante la década de 1930: España, Portugal, Austria, Italia. Francia se suma a la lista durante la guerra.*

En los países católicos, a diferencia de los ortodoxos, la Iglesia tiene una base institucional más segura y más o menos autónoma. Y dentro de cada país católico existen unas lealtades y tradiciones institucionales especiales. En Francia, la inmensa mayoría de la población es nominalmente católica, y la mitad del país, grosso modo, activamente católico. La Iglesia católica está en una situación de oposición determinada históricamente: ha sido excluida del poder, funcional y legalmente, pero no obstante ha mantenido una enorme influencia durante la mayor parte del siglo XX. No se asociaba a partidos de extrema derecha, sino que estaba firmemente vinculada a partidos convencionales de derechas o de centro. Esta es una de las razones por las que el fascismo no llegó al poder en Francia, salvo más tarde y por un decreto externo, durante la Segunda Guerra Mundial.

La otra razón, por supuesto, es que el partido francés que sociológicamente más se parece a un partido fascista —con una clase media baja resentida y temerosa, temerosa de una revolución de izquierdas y resentida con la riqueza y el poder— es el Partido Radical, que estaba, por razones contingentemente francesas, ligado a la izquierda: en su anticlericalismo y su asociación con la Revolución francesa como base de la legislación que sus partidarios apoyaban. Esta es quizá una de las razones, por cierto, por las que los intelectuales fascistas franceses no profesaron una lealtad clara a ningún partido que revistiera una auténtica relevancia.

Si miramos hacia Bélgica y Holanda, podría decirse que los partidos católicos allí eran la forma organizacional dominante en la que se expresaba la política de derechas. El propio Vaticano estuvo dominado de 1938 a 1958 por una jerarquía y estructura organizativa de extrema derecha, de manera que la superposición de la autoridad católica y la política conservadora resultaba muy cómoda en aquellos años.

Entretanto, en Inglaterra, el Partido Conservador no hizo nada sin la estrecha colaboración de la jerarquía anglicana. Esta es una de las razones por las que actuó como un estupendo partido paraguas, minimizando así las oportunidades de que surgiera un movimiento fascista aparte. Si alguna vez se producía algún estallido de extremismo dentro de este partido conservador ligado a la Iglesia, quedaba desactivado como política culturalmente reaccionaria de la vieja especie.

En 1933 Hitler llega al poder y, digamos hacia 1936, como tarde,

ya resulta claro que la Alemania nazi va a ser el poderoso Estado de derechas en Europa. ¿Cómo asumen eso todos estos fascistas en sus respectivos contextos nacionales?

En general, reafirman su vinculación con el fascismo italiano. El fascismo en Italia, que no reviste connotaciones abiertamente racistas y —para la mayor parte de países europeos— no conlleva asociaciones particularmente amenazantes, se convierte en el tipo de encarnación internacional respetable de las políticas que a ellos les gustaría que se aplicaran en sus países. Así ocurrió en Inglaterra, donde Oswald Mosley admiraba profundamente a Mussolini. Muchos integrantes de la derecha francesa viajaban a Italia, leían el italiano y estaban de algún modo familiarizados con la vida italiana. Italia incluso desempeñó un cierto papel para proteger a Austria de la Alemania nazi entre 1933 y 1936.

Pero en aquellos años todavía era perfectamente posible expresar admiración por Hider, y mucha gente lo hacía. La mujer y la cuñada de Mosley fueron ambas a Alemania, conocieron a Hitler y en numerosas ocasiones expresaron su admiración por su fuerza, su determinación, su originalidad. También hubo algunas visitas francesas a Alemania, aunque menos; los fascistas franceses en su mayoría se habían formado originalmente en el molde nacionalista, y el nacionalismo de aquellos días en Francia era por definición antialemán, además de antibritánico.

Los rumanos mostraban muy poco interés por Alemania, al menos hasta la guerra. Se consideraban como una extensión de la cultura latina, y estaban muy centrados en la Guerra Civil española, a la que veían como la gran opción cultural de la década de 1930. En términos generales, la mayoría de los fascistas rumanos eran algo reacios a asociarse con Hitler: no tanto porque Hitler representara una política que les desagradara de modo especial, sino principalmente porque era alemán. Muchos de ellos se habían formado en una actitud antialemana derivada de la Primera Guerra Mundial, durante la cual los alemanes habían infligido una derrota decisiva a los rumanos (aunque, al final de la guerra, Rumanía, como aliado de la Entente, fue considerada vencedora). Rumanía ganó una enorme cantidad de territorio al final de la guerra, especialmente a costa de Hungría, pero aquello fue gracias a su alianza con Francia y Gran Bretaña. Dado que Hitler iba a destruir el orden de la postguerra creado por aquellos acuerdos de paz, los rumanos tenían razones para ser comedidos. Una vez que Hitler demostró que podía imponer fronteras

en Europa, a partir de 1938, los rumanos no tuvieron más remedio que tratar con él. De hecho, una vez que Hitler dispuso que parte del territorio rumano le fuera devuelto a Hungría, no tuvieron elección.

En ocasiones, aunque era algo excepcional, el carácter del nacionalsocialismo alemán constituía un atractivo. Pensemos en el caso de Léon Degrelle, el líder fascista en Bélgica. Degrelle, pese a ser francófono, representaba una especie de revisionismo belga, más extendido en las áreas flamencas. Los revisionistas estaban en lo correcto al simpatizar más con Alemania que sus vecinos franceses, holandeses o ingleses, comprometidos con el statu quo. Ellos estaban especialmente preocupados por pequeñas revisiones territoriales y los derechos del idioma flamenco, todo lo cual Alemania astutamente les concedió en 1940, una vez ocupó Bélgica. Pero el caso más llamativo de fascismo proalemán fue el que protagonizó Noruega con el partido de Quisling. Estos noruegos se veían a sí mismos como una extensión del *Deutschtum*, como parte del gran espacio nórdico en el que ellos podían aspirar a desempeñar un papel dentro de las ambiciones nazis. Pero hasta la guerra tuvieron una relevancia poco significativa.

Sin embargo, el nacionalsocialismo alemán revestía cierto atractivo europeo. Los alemanes ofrecían una historia de la que los italianos carecían: una Europa fuerte, postdemocrática, dominada por Alemania, pero de la que otros países, occidentales, podían también beneficiarse. Muchos intelectuales occidentales se sentían atraídos por esto, y algunos creían profundamente en ello. La idea de Europa, aunque tendamos a olvidarlo, era entonces una idea de derechas. Era contraria al bolchevismo, por supuesto, pero también a la americanización, a la llegada de la América industrial con sus «valores materialistas» y su capitalismo financiero despiadado y ostensiblemente dominado por los judíos. La nueva y económicamente planificada Europa sería fuerte; de hecho, solo podía ser fuerte si trascendía las irrelevantes fronteras nacionales.

Todo ello resultaba muy atractivo a los intelectuales fascistas más jóvenes y más preocupados por la economía, muchos de los cuales acabarían administrando los países ocupados. De modo que a partir de 1940, tras la caída de Polonia y Noruega y especialmente de Francia, el modelo alemán adquirió, por breve tiempo, un cierto brillo.

En este contexto hay que plantear el problema de los judíos. Fue entonces,

durante la guerra, cuando el asunto de la raza se hizo inevitable, y muchos intelectuales fascistas, especialmente en Francia e Inglaterra, no pudieron con eso. Una cosa era proclamar continuamente los encantos del antisemitismo cultural, pero otra muy distinta alinearse con el asesino en masa de naciones enteras.

> *El ascenso de Hitler al poder también trae consigo, con un retraso de uno o dos años, una reorientación completa de la política exterior soviética, expresada en la Internacional Comunista. Los soviéticos enarbolan el estandarte del antifascismo. Los comunistas ya no iban a combatir contra todos los que se situaban a su derecha, incluidos, sobre todo, los socialdemócratas. A partir de 1934, formarían alianzas electorales con partidos socialistas y ganarían elecciones en nombre del Frente Popular. De modo que el antifascismo permite al comunismo soviético presentarse como una causa universal atractiva, congregando a todos los enemigos del fascismo. Pero este universalismo, dadas las circunstancias de la época, fue en gran medida hecho realidad en Francia. El Partido Comunista Francés adquiere una importancia mucho mayor de lo que debería. El Partido Comunista de Alemania ya no existe…*

… y la mayoría de los demás partidos comunistas europeos eran irrelevantes. El único que contaba era el Partido Comunista Francés (PCF). En 1934, Stalin se dio cuenta de que esta era la única herramienta de alguna utilidad que le quedaba en las democracias occidentales. El PCF pasó de repente de ser un participante pequeño aunque ruidoso en la política de izquierdas francesa a un instrumento importante en asuntos internacionales.

El PCF era un espécimen peculiar. Estaba enraizado en una larga y sólida tradición de izquierdas nacional que operaba en el único país que contaba a la vez con un sistema político democrático abierto y una izquierda claramente revolucionaria. Ya empezó siendo grande, en 1920. En todas partes de Europa, la Revolución bolchevique obligó a los socialistas a elegir entre el comunismo y la socialdemocracia, y en la mayoría de lugares a los socialdemócratas les fue mejor. Pero no en Francia. Allí los comunistas siguieron siendo más numerosos hasta mediados de los años veinte.

Luego, poco a poco, debido a las tácticas impuestas por Moscú, las divisiones internas y su incapacidad para presentar una argumentación

racional para votarles, fueron perdiendo terreno. Para las elecciones de 1928, el grupo parlamentario del PCF era pequeño, y tras las de 1932, microscópico. El propio Stalin quedó bastante conmocionado por el colapso del comunismo como fuerza en la vida política francesa. Para entonces, lo único que quedaba de la izquierda era el control comunista de los sindicatos y los municipios del «cinturón rojo» de París. Pero eso era mucho: en un país donde la capital lo es todo y donde no había televisión pero sí mucha radio y muchos periódicos, la omnipresencia de los comunistas en huelgas, disputas y en las calles de todos los suburbios radicales de París dotó al partido de una visibilidad mucho mayor de la que cabía explicar por el número de sus militantes.

Afortunadamente para Stalin, el PCF era también sorprendentemente maleable. Maurice Thorez —una marioneta obediente— fue puesto al mando en 1930, y el Partido Comunista pasó de una absoluta marginalidad a la prominencia internacional en solo unos pocos años. Con el giro de Stalin hacia la estrategia del Frente Popular, los comunistas ya no se veían forzados a reivindicar que la verdadera amenaza para los trabajadores de la izquierda era el «socialfascista» partido socialista.

Por el contrario, ahora era posible formar una alianza con los socialistas de Léon Blum para proteger a la República del fascismo. Puede que esta fuera una estratagema en gran medida retórica para proteger a la Unión Soviética contra el nazismo, pero lo cierto es que era muy cómoda. Las inveteradas preferencias de la izquierda por una alianza contra la derecha encajaban perfectamente con la nueva preferencia de la política exterior comunista de que las repúblicas burguesas se aliaran con la Unión Soviética contra la derecha internacional. Los comunistas, claro está, nunca se incorporaron al gobierno que nació del frente unificado en las elecciones de la primavera de 1936, pero fueron considerados por la derecha, no del todo incorrectamente, como el partido más fuerte y peligroso dentro de la coalición del Frente Popular.

> *La interpretación por parte de Stalin de los intereses del Estado soviético había cambiado de forma que ahora parecía en consonancia con los intereses del Estado francés. Y, de repente, en lugar de que Thorez tuviera que repetir en cada ocasión que estaba realmente deseando ceder Abacia y Lorena a los alemanes, como dictaba la línea política anterior, Alemania podía convertirse en el gran enemigo, una postura mucho más cómoda de adoptar.*

Va más allá de eso. Los países que de alguna forma habían defraudado a Francia al negarse a formar un frente común contra la creciente amenaza de Alemania se convirtieron en países que ahora defraudaban a la Unión Soviética al no garantizar el paso libre del Ejército Rojo en caso de guerra. Polonia había firmado una declaración de no agresión con Alemania en enero de 1934, y todo el mundo sabía que Polonia nunca permitiría de buen grado el paso de tropas soviéticas. De modo que los intereses franceses y soviéticos parecían en cierta manera entrelazados, y a un gran número de ciudadanos franceses les convenía creerlo. El Frente Popular actuaba también como un recordatorio de la alianza franco-rusa que se mantuvo desde la década de 1890 hasta la Primera Guerra Mundial, que fue la última vez que Francia tuvo un papel destacado en asuntos internacionales.

Existía también una actitud distintivamente francesa hacia la Unión Soviética, en virtud de la cual pensar en Moscú era en cierto sentido lo mismo que pensar en París. La cuestión del estalinismo era principalmente considerada en Francia como un interrogante histórico: ¿es la Revolución rusa legítima heredera de la francesa? En tal caso, ¿no debería defenderse de cualquier amenaza extranjera? La sombra de la Revolución francesa continuaba de esta forma interponiéndose, dificultando ver con claridad lo que estaba ocurriendo en Moscú. Así, los juicios ejemplarizantes, que comenzaron en 1936, fueron vistos por muchos intelectuales franceses, por supuesto no todos ellos comunistas, como un terror robespierriano más que como asesinatos en masa de un régimen totalitario.

> *El Frente Popular permite una cierta combinación entre comunismo y democracia. Porque Hitler al mismo tiempo se está deshaciendo de lo que quedaba de la democracia alemana: prohíbe el Partido Comunista Alemán en la primera mitad de 1933. Un año después, la URSS insta a los comunistas a funcionar dentro de las democracias. Y entonces se produce la feliz coincidencia de que el Partido Comunista Francés continúa funcionando dentro de un sistema que es democrático.*

Recuerda que para entonces el Partido Comunista Francés llevaba una docena de años funcionando. De manera que todavía era posible para mucha gente que quería pensar bien de él tratarlo como «uno de los nuestros» cuando cerró alianzas de izquierdas tradicionales. Y, de hecho, a muchos de los propios comunistas no les desagradó volver de nuevo a la familia.

Y es una reunión familiar bastante sonada y efectista: no solo por la formación del gobierno del Frente Popular en junio de 1936, sino por todos los gestos que habían precedido a aquel momento, con los comunistas empezando a cantar La. Marsellesa y los mítines en París…

… con socialistas y comunistas reunidos en grandes manifestaciones celebradas simbólicamente en la Place de la Nation, la Bastilla, la Place de la République, etcétera, de una manera que no podía dejar de sorprender a todo aquel que hubiera conocido los diez años anteriores de encuentros a cara de perro en los suburbios de izquierdas. Había un fuerte deseo de recuperar esta unidad perdida de la izquierda, que en aquel momento se combinaba con el creciente temor al nazismo.

En 1936, por primera vez, los tres partidos de izquierdas, con algunas excepciones a nivel local, acordaron no enfrentarse unos a otros en la segunda ronda de elecciones; en otras palabras, asegurarse de que fuera un bloque de izquierdas el que ganara. Y, en la mayoría de los casos, esto supuso que fuera la candidatura socialista, que se situaba a medio camino entre los radicales y los comunistas, la que constituyera el compromiso más aceptable. Y, de este modo, para sorpresa de todos, los socialistas de Blum se erigieron por primera vez como el partido único más importante de Francia, y, al menos numéricamente, el partido dominante dentro de la coalición del Frente Popular. Todo el mundo, incluidos la mayoría de los socialistas, habían creído que serían los radicales los que dominarían.

Blum sabía perfectamente quiénes eran los comunistas: habían sido su principal objetivo durante muchos años. Pero deseaba profundamente alcanzar la solidaridad de la izquierda, la cooperación mutua y poner fin al desagradable cisma existente dentro de la izquierda. Blum era el hombre perfecto para actuar, no solo de mascarón de proa, sino de portavoz de esta unidad.

¿Qué tenía exactamente Blum que le permitía desempeñar este papel tan bien desde un punto de vista, pero tan denostadamente desde otro?

Blum era un crítico de teatro judío procedente de Alsacia, con un timbre de voz muy agudo. Era más intelectual que la mayoría de los intelectuales y nunca renunció a sus usos, por ejemplo en la indumentaria: sus anteojos,

polainas, etcétera. Era enormemente popular entre las masas campesinas del sur, donde representaba al viejo electorado de Jean Jaurès, y también en su tierra, entre los mineros y ferroviarios.

A nivel personal, resulta que Blum era, de una forma poco habitual, carismático. Era tan evidentemente honesto, lo que decía lo creía tan sinceramente, estaba tan claro que no pretendía ser otra cosa que lo que era, que en realidad resultaba bastante atractivo y aceptado como era. Su estilo —que para nosotros podría parecer un tanto romántico y repulido para lo que se estila en política, especialmente en la izquierda— era considerado como la prueba de que la izquierda tenía un líder de clase. Y, por supuesto, profundamente odiado por los comunistas, por un lado, y por la derecha francesa, por el otro.

Blum era también la única persona que entendía que su partido, el Partido Socialista, tenía que continuar siendo una fuerza política en Francia. Si los socialistas abandonaban el marxismo y trataban de convertirse en una especie de partido socialdemócrata al estilo del norte de Europa, acabarían sencillamente por fundirse en el ya existente Partido Radical, con cuya base social tenían tanto en común. Por otro lado, los socialistas no podían competir con los comunistas como partido revolucionario y antisistema. De manera que Blum se esforzaba por mantener el equilibrio entre aparentar que lideraba un partido revolucionario comprometido con el derrocamiento del capitalismo y funcionar en la práctica como lo más parecido a un partido socialdemócrata que tenía Francia.

La estrategia comunista se basaba en la asunción de que los radicales ganarían y formarían un benévolo gobierno de centroizquierda que no daría miedo a nadie y sería por tanto un sólido líder de la República, pero al que podrían presionar hacia una política exterior prosoviética. Pero en cambio se encontraron con un gobierno socialista, dirigido por un hombre que estaba al menos retóricamente comprometido con transformar la administración de Francia, su estructura institucional y sus políticas sociales. La jefatura comunista no estaba en absoluto interesada en llevar a cabo un cambio radical en Francia, y mucho menos una revolución. Estaba interesada en una Francia que sirviera a los intereses de la Unión Soviética.

Blum tenía problemas. La fragilidad de su coalición constituía un verdadero obstáculo. Los radicales no estaban prácticamente por ninguna

política innovadora y los comunistas solo deseaban cambios en política exterior. No querían crear dificultades domésticas que pudieran debilitar al gobierno. Su misión era mantener en el poder a un gobierno de izquierdas y dirigir su política exterior hacia los intereses soviéticos. Los socialistas estaban por tanto solos en sus demandas e iniciativas parlamentarias en pro de una limitación de la jornada laboral, reformas coloniales, el reconocimiento de los sindicatos en las fábricas, las vacaciones pagadas, etcétera.

Blum no sabía mucho de economía. Carecía en gran medida de información sobre conceptos como la financiación del déficit, la inversión pública, etcétera. Por consiguiente, hacía poco en este sentido, lo que desagradaba a ambas partes. La derecha le veía como excesivamente aventurero; la izquierda se sentía decepcionada por sus repuestas tan poco imaginativas. Él se sentía abrumado.

Al mismo tiempo, Blum también tenía problemas para encontrar aliados en el extranjero. España también tenía un gobierno del Frente Popular, pero estaba bajo la amenaza de un golpe militar. Blum, pese a sus simpatías personales, hizo poco por ayudar. Le preocupaba hasta el extremo de la paranoia perder el apoyo británico, lo que explica su renuencia a prestar ayuda a la República de España.

> *París era un lugar especial para la izquierda, y no solo para la izquierda francesa. En la segunda mitad de la década de 1930 se convirtió en una especie de capital europea del comunismo, en una época en que la política soviética dentro de su propio país estaba siendo especialmente destructiva y sangrienta. ¿Estarías de acuerdo con la hipótesis de que la oportunidad de vivir seguros que ofrecía el París antifascista a los alemanes y otros refugiados políticos de izquierdas fue el motivo por el que se mantuvieron fieles a Stalin?*
>
> *La victoria de Hitler y el posterior derrumbamiento del Partido Comunista Alemán, el KPD, constituyó un mazazo terrible para su propia fe comunista, para su actitud deferente hacia Stalin. Pero en París esta gente contaba con una variante más grata de la política de izquierdas con la que consolarse. El comunismo parecía permitido por la línea más blanda del Frente Popular y parecía posible gracias al establecimiento de un verdadero gobierno del Frente Popular en Francia.*

Me parece plausible que en aquellos años se temiera que la batalla final sería entre el comunismo y el fascismo, con la democracia atrapada en el medio, y que por tanto era importante saber de qué lado estabas. Incluso en Inglaterra, Orwell no pudo publicar sus memorias de la Guerra Civil española, *Homenaje a Cataluña*, con una editorial de izquierdas al uso: la izquierda biempensante no quería que la asociaran con ataques al comunismo. Pero París también ejerció un efecto directo en los comunistas. Pensemos en Arthur Koestler, que admite en sus memorias haber abandonado el estalinismo pero no poder reconocer abiertamente su apostasía debido a la necesidad de mantener la unidad antifascista. La lógica del antifascismo era binaria: el que no está con nosotros está contra nosotros. Esto hacía mucho más duro criticar a Stalin, en la medida que podía favorecer a Hitler.

> *Koestler venía de Járkov, en la Ucrania soviética, donde había pasado algún tiempo. Había conocido la colectivización forzosa y la hambruna. Es uno de los poquísimos intelectuales del grupo del que hemos estado hablando que realmente ha visto con sus propios ojos lo peor del proyecto soviético. Y luego llega a París donde, como tú dices, era incorrecto hablar de esas cosas.*

Koestler rompió el silencio —y yo creo que esto es muy importante— sobre la Guerra Civil española, no sobre la Unión Soviética. París era el lugar para hablar, pero España era adonde había que ir. Tanto Orwell como Koestler fueron a España, como muchos de los más brillantes pensadores de la izquierda.

En 1931, la monarquía española había sido derrocada y se había declarado la República. España había tenido una especie de versión blanda de Mussolini desde 1923 hasta entonces. Pero había pasado bastante desapercibida. Por mucha admiración que despertaran las figuras como Mussolini, esta se circunscribía al *Duce*, y al líder español Primo de Rivera apenas se le conocía. Pero una vez se instauró la República, la configuración política de España —que seguía teniendo poco interés para la mayoría de los extranjeros— cobró más importancia. Por un lado, la Iglesia y el ejército se veían a sí mismos como la encarnación de la España eterna; por el otro, estaban los anarquistas andaluces, los autonomistas y sindicalistas catalanes, los nacionalistas vascos, los mineros asturianos, cuyas radicales reivindicaciones políticas y económicas encajaban todas con unas exigencias de autonomía local y un acendrado resentimiento hacia Madrid. Al principio, nada de eso significaba

mucho para los *outsiders*. Pero esto empezó a cambiar en 1934, con una rebelión de los mineros asturianos que fue sofocada, y lo que parecía una confrontación más de las bases trabajadoras se convirtió en noticia internacional. Estos hechos coincidieron exactamente con un golpe clerical-autoritario en Austria y se produjeron justo un año después de la llegada de Hitler al poder en Alemania.

Pero ¿por qué España adquirió tanta importancia en 1936? Parte de la respuesta radica en que para la mayoría de los observadores el país estaba siguiendo un modelo que empezaba a resultar conocido: el de una república democrática bajo la amenaza de los fascistas o, en todo caso, de unas fuerzas antidemocráticas. En el caso de España, las fuerzas antidemocráticas en cuestión eran a todas luces reaccionarias: el ejército, los terratenientes y la Iglesia. Especialmente los terratenientes —y legítimamente, desde su punto de vista— se sentían amenazados por las políticas de la victoriosa coalición del Frente Popular: la tributación fiscal progresiva de las propiedades de mediano tamaño junto con insistentes rumores sobre la colectivización de las tierras. Esto resultaba muy atractivo para los partidarios del nuevo gobierno, especialmente en el sur, pero menos para los pequeños propietarios de tierras del centro y el oeste del país. De modo que en aquellos años la izquierda fue en cierta medida responsable de empujar hacia la derecha a los potenciales votantes de centro. Pero obviamente, el hecho clave de España en 1936 fue el golpe militar, organizado contra un gobierno democráticamente elegido. En términos históricos, fue un golpe tradicionalmente español, en el que el ejército, como casi siempre, afirmaba hablar y actuar en nombre de la nación contra una clase política que estaba traicionando sus intereses. Pero esta vez, la guerra civil entre el ejército y los políticos incorporó dentro de sí una serie de conflictos internos y guerras civiles locales, cada uno de ellos agravados por el cisma nacional.

Y luego estaba la guerra civil europea, que iba tomando forma en los debates parisinos, la doctrina soviética, los discursos de Hitler y Mussolini. Todo esto parecía reflejarse en el cristal de España. En toda Europa interesaba a la izquierda y la derecha por igual afirmar que dentro del conflicto español el comunismo estaba desempeñando una función fundamental, mientras que en realidad la presencia comunista solo empezó a importar una vez que Stalin declaró su apoyo a los republicanos, en octubre de 1936. El resto de la izquierda estaba internamente dividida, e incluso en el favorable relato de

Orwell fue políticamente incompetente y militarmente marginal.

De modo que el conflicto español se convirtió en un conflicto intelectual, político y militar europeo, en gran parte debido a la reinterpretación que se hizo de él en el extranjero: el comunismo contra el fascismo, trabajadores contra capitalistas, Cataluña contra Madrid, los jornaleros sin tierras del sur contra los pequeños propietarios de la clase media rural del oeste del país, o las regiones fuertemente católicas contra otras mayoritariamente anticlericales. Los comunistas españoles reivindicaron un papel central, cuando inicialmente fue solo periférico; los socialistas locales y el centro republicano no podían mejorar su puja, sobre todo porque con el paso del tiempo necesitaron desesperadamente contar con toda la ayuda disponible.

El precio que los defensores no comunistas de la República pagaron por la ayuda soviética fue un aumento de la influencia comunista en las áreas que entonces ellos controlaban. Entretanto, dentro de las regiones bajo el control republicano, había distritos que se convirtieron en virtualmente autónomos, dirigidos por comunistas, socialistas o anarquistas. Era como una especie de revolución dentro de la revolución: a veces verdaderamente radical, a veces consistente solo en que los comunistas se hacían con el control local para suprimir la competencia de izquierdas.

Si uno era un intelectual en el exilio, Francia le elegía a uno. Francia sencillamente estaba ahí. Pero España era una opción deliberada. ¿Por qué fue tanta gente a España a luchar?

Ir a España a luchar por la República tenía un gran atractivo. Era una forma de ser antifascista, de implicarse en una sociedad que se enfrentaba a elecciones muy simples, en un escenario apetecible. Hubo algunos voluntarios de la derecha, incluidos algunos rumanos, pero la gran mayoría de voluntarios procedía de la izquierda, como defensores de los desvalidos contra las fuerzas reaccionarias. Pero también —recuerde que en ese momento nos encontramos a una generación de distancia de la Primera Guerra Mundial— ofrecía la posibilidad de salir y hacer algo contra la creciente amenaza que se cernía sobre la democracia, las repúblicas, el progreso, el mundo de la Ilustración, etcétera. Aquello podía describirse de formas muy intelectuales y era además un lugar romántico adonde ir y morir.

Así que, volviendo a Arthur Koestler —por la figura en sí y también como ejemplo—: ¿Por qué crees que es España lo que

finalmente le mueve a rechazar el modelo soviético y a dejar de seguir la línea comunista?

Koestler estuvo algún tiempo condenado a muerte, pero en una cárcel fascista, por lo que no está claro por qué la experiencia debía llevarle a pensar en lo que estaba ocurriendo en Moscú. Creo que fue en parte porque no vivía en París, sino separado de la comunidad cerrada de los intelectuales progresistas, lejos de un escenario en el que abundaban las razones no tanto para fingir pero sí para guardar silencio acerca de las dudas que uno podía albergar.

Porque Koestler se encontraba en ese momento en España, y España equivalía a acción; ya no se trataba de mitología, unidad, ni nada de eso. Creo que fue más fácil para él sincerarse consigo mismo dado que al día siguiente no iba a tener que encontrarse con camaradas excomunistas que habían optado por guardar silencio y rehuían decir lo que de verdad pensaban.

Una vez se cruza ese umbral, lo demás llega sorprendentemente deprisa. Antes has mencionado Oscuridad a mediodía, el libro de Koestler sobre los juicios ejemplarizantes estalinistas, que está escrito…

… en 1940. Los tres libros relevantes en relación con este aspecto de la historia de Koestler —Testamento español, *La espuma de la Tierra* y Oscuridad a mediodía— los escribe a un ritmo insólito, en dos años. El primero se basa en su experiencia española, el segundo en la realidad de la Europa de 1940 y en lo que se ha convertido el mundo de Koestler, y el tercero es la consecuencia de los dos primeros: con esa experiencia, y tras la pérdida de tantas cosas más, Koestler podía ya escribir abiertamente sobre la tragedia del comunismo.

Más adelante, Koestler escribe de su propia desilusión. Pero me llama la atención que el capítulo de Koestler en The God that Failed es de una naturaleza cualitativamente distinta…

A la de todos los demás.

… porque Koestler explica con detalles verosímiles y convincentes sus razones para unirse al Partido Comunista.

Creo que si hubiera un derby Onuell-Koestler, un concurso para decidir cuál de los dos es el escritor intelectual en lengua inglesa más

significativo en política, tú, a diferencia de mucha gente, pondrías a Koestler por delante de Orwell.

Orwell funciona, me parece a mí, en dos niveles, uno muy alto y otro muy bajo. El bajo es la percepción inglesa de las peculiaridades de los ingleses, los matices distintivos de clase y el autoengaño que caracterizan a Inglaterra. Y fue esta habilidad sin igual para la descripción al detalle la que le fue tan útil en España en *Homenaje a Cataluña*, aun cuando puedan extraerse conclusiones más amplias.

En el otro extremo, Orwell es por supuesto el mejor novelista en inglés sobre el totalitarismo, aunque no alcance el nivel de las obras maestras rusas. Aquí funciona en el nivel más alto, aborda el tema de mayor alcance: en *Rebelión en la granja*, y obviamente en *1984*, describe los rasgos característicos del totalitarismo con el propósito de ofrecer grandes lecciones sobre el precio de la fe, las falsas ilusiones y el poder en nuestra época.

Koestler, en mi opinión, no opera en un nivel bajo ni tampoco muy alto. Es precisamente en el nivel medio donde sobresale. Su interés no radica en describir unos modelos ideológicos y sus defectos, sino más bien en ilustrar unas actitudes mentales y unas percepciones erróneas del mundo: pero muestra poco interés en ese mundo que está siendo erróneamente percibido.

Esto le hace (mucho más que a Orwell, que en estos temas puede resultar abiertamente displicente) extraordinariamente empático con la gran historia del siglo XX: cómo tantas personas inteligentes pudieron autoconvencerse de tantas cosas pese a todas las terribles consecuencias que acarrearon. En esto, Koestler es insuperable. Y se debe, precisamente, a que él mismo fue una de ellas. Mientras que Orwell —que nunca se engañó a sí mismo en este sentido — no tiene parangón como observador de estas personas, aunque no se muestre especialmente empático.

Pero, para ambos, la conexión que establecen a partir de España con la Unión Soviética es extraordinaria. Hay un pasaje, hacia el final de Homenaje a Cataluña de Orwell, en relación con el altercado de Barcelona, sobre la conversación telefónica, en el que dice que las consecuencias de esto no se limitan solo a Barcelona, ni a España, sino que se sentirán en el mundo entero. Lo que, fuera de contexto, puede parecer absurdo…

Incluso estrambótico.

… pero tiene toda la razón. Porque lo que está señalando es parte de la lógica del Gran Terror en la Unión Soviética. Stalin estaba de hecho pensando en España y en la Unión Soviética como parte de la misma lucha. Veía estas cuestiones exactamente igual que Orwell, aunque, por supuesto, las evaluaba al contrario. A él le preocupaba que lo que pudiera ocurrir en España no pudiera llegar a producirse nunca en la Unión Soviética. Para él la lucha era solo una. Y el hecho de que para Stalin fuera solo una, significa que Orwell está en lo cierto…

… al verla como una. Aquellos que no creyeron a Orwell en 1939 se vieron obligados a dar marcha atrás años más tarde: desde 1945 a mediados de la década de 1950, uno de los elementos clave en todos los juicios celebrados en el bloque soviético aquellos años —ya fuera en Polonia, Checoslovaquia, Hungría, Bulgaria, Rumanía o Alemania Oriental— serían las acciones de los acusados durante la Guerra Civil española. La cuestión, reiterada una y otra vez, era que la disidencia, o incluso el pensamiento independiente, era inaceptable para la jerarquía comunista. La relativa autonomía de los comunistas, analizados individualmente, en España o, en un grado menor, durante la Resistencia francesa, debía ser castigada retroactivamente.

En este sentido, la estrategia comunista en España resulta haber servido de ensayo para la toma del poder en Europa del Este a partir de 1945. Evidentemente, en aquel momento era muy difícil darse cuenta de esto. Moscú, al fin y al cabo, fue el único valedor importante y eficaz de la República española. La Unión Soviética era considerada cada vez más como el único baluarte que quedaba contra el ascenso del fascismo en Europa Central y del Este, y por tanto también en España. Todos los demás países, incluido Gran Bretaña, estaban más que felices de transigir… siempre que no les afectara a ellos mismos.

Dejemos por un momento las comodidades de París y el desafío de España. Aquella fue la época de los juicios ejemplarizantes en Moscú, el momento culmen del Terror. Durante el transcurso de la década de 1930, lo que estaba ocurriendo en la Unión Soviética en términos de magnitud y represión era incomparablemente peor que cualquier cosa

que se estuviera haciendo en la Alemania nazi. Los soviéticos estaban matando de hambre a millones de personas cuando Hitler llegó al poder; durante el Gran Terror de 1937y 1938, ejecutaron a otras 700 000 personas. Como mucho, al régimen nazi se le puede responsabilizar de unas diez mil muertes antes de la guerra.

Para empezar, la Alemania nazi todavía era en algunos sentidos una especie de *Rechtsstaat*, por extraño que pueda parecer. Tenía leyes. Puede que no fueran unas leyes muy atractivas, pero en tanto no fueras judío, comunista, disidente o discapacitado, no tenías por qué entrar en conflicto con ellas. La Unión Soviética también tenía leyes: pero cualquiera podía incurrir en su incumplimiento por el mero hecho de ser catalogado como enemigo. De modo que, desde la perspectiva de la víctima, la URSS producía mucho más temor —en la medida que era menos predecible— que la Alemania nazi.

Después de todo, deberíamos recordar que un número muy considerable de ciudadanos de países democráticos viajaron a la Alemania nazi y no encontraron nada de malo en ella. De hecho, quedaron bastante encantados con sus éxitos. Sin duda, también muchos viajeros occidentales que visitaron la Unión Soviética resultaron engañados. Pero la Alemania nazi no tenía que fingir otra cosa. Era lo que era, y a mucha gente le gustaba.

La Unión Soviética, en cambio, era una gran desconocida y sin lugar a dudas no se correspondía con la descripción que hacía de ella misma. Pero mucha gente necesitaba creer en su autodefinición como patria de la revolución, incluidas unas cuantas de sus víctimas. Actualmente no sabemos cómo catalogar a los muchos observadores occidentales que aceptaban los juicios ejemplarizantes, minimizaban (o negaban) las hambrunas en Ucrania, o creían todo lo que les contaban sobre productividad y democracia, y sobre la grandiosa y nueva Constitución soviética de 1936.

Pero no olvidemos que la gente que sabía todo lo que había que saber a menudo también creía estas cosas. Tomemos, por ejemplo, las memorias de Eugenia Ginzburg: la llevan al gulag, pasa por todas las peores prisiones de Moscú, la envían en tren a Siberia. Allí no solo se encuentra con otras víctimas como ella, mujeres que se mantienen firmes en su fe y que están convencidas de que debe de haber una lógica y una justicia tras su sufrimiento; sino que ella misma permanece fiel a un cierto ideal comunista. El sistema, insiste, puede haberse descarriado, pero todavía puede arreglarse.

Esta capacidad —esta honda necesidad— de pensar bien en el proyecto soviético estaba tan profundamente arraigada en 1936 que incluso sus víctimas no perdieron la fe.

Pero creo que la otra cosa que debemos recordar si queremos encontrarle sentido a los juicios ejemplarizantes, al menos con anterioridad a 1940, es que incluso sus críticos en Occidente carecían de puntos de comparación. Lo que faltaba era un ejemplo histórico a través del cual captar la importancia de los hechos contemporáneos. Paradójicamente, cuanto más liberal era el observador y más democrático su país, más difícil resultaba encontrarle sentido a la conducta de Stalin. Seguramente, un observador occidental podría pensar que la gente no confiesa haber cometido crímenes terribles a menos que haya cierta verdad en la acusación.

Al fin y al cabo, si uno se declara culpable ante un tribunal inglés o estadounidense, ahí acaba la historia. Así que, si los hombres a quienes Stalin estaba acusando se declaraban culpables con tanta rapidez, ¿quiénes somos nosotros, en Inglaterra o en Estados Unidos, para expresar escepticismo? Sería necesario contemplar a priori la hipótesis de que todos habían sido previamente torturados. Pero esto a su vez implicaba que la Unión Soviética debía ser moral y políticamente corrupta, un sistema dedicado no a la revolución social sino a la preservación del poder absoluto. Si no, ¿por qué iba a hacer esas cosas? Pero albergar esos pensamientos en 1936 requería un grado de lucidez e independencia que era bastante poco frecuente.

> *De hecho era muy extraño que un europeo de fuera de la URSS presenciara realmente el peor de los crímenes soviéticos y luego volviera a Europa a contarlo. Me viene a la mente por ejemplo el amigo de Koestler en Jarkov, Alexander Weissberg, que, al igual que Koestler, fue testigo de la hambruna en Ucrania y luego se vio arrastrado en una de las redadas anteriores al Terror. Weissberg sobrevivió por los pelos: fue uno de los prisioneros intercambiados entre soviéticos y alemanes en 1940. Como consecuencia de ello, acabó en Polonia, sobrevivió al Holocausto y escribió sus propias memorias sobre el Terror, un correctivo a la novela de su amigo Koestler.*

Bueno, es como el caso de Margarete Buber-Neumann, que publicó su *Prisionera de Stalin y Hitler* en 1948.

Buber-Neumann y Weissberg formaron parte de la misma remesa que fue enviada fuera de la Unión Soviética por el NKVD y entregada directamente a la Gestapo.

No es solo que mucha gente creyera en el sistema incluso después de haber sufrido la represión en la Unión Soviética. Es que, en general, aquellos que fueron castigados estaban bastante seguros de que había habido algún tipo de error. Y si crees eso, solo puede ser porque piensas que el sistema en sí es fundamentalmente sólido. Tú eres víctima de un error judicial mientras que tus compañeros de prisión seguramente sí que han delinquido. Ves tu propio caso como excepcional, y eso parece rescatar a las víctimas del sistema universal.

Cabe señalar lo diferente que es todo esto de la situación de los internos en los campos de concentración nazis: ellos saben perfectamente que no han hecho nada y que han sido encarcelados por un régimen criminal. A buen seguro, esto no mejora sus posibilidades de supervivencia, ni ciertamente alivia en nada el sufrimiento. Pero hace mucho más fácil ver claro y contar la verdad.

Y, a la inversa, la experiencia del comunismo deja a sus supervivientes intelectuales especialmente preocupados por sus propias creencias, más que por los delitos mismos: visto en retrospectiva, es esta lealtad ilusoria la que explica su trauma, más que todo lo que han sufrido a manos de sus carceleros. El título de las memorias de Annie Kriegel —*Ce que j'ai cru comprendre* («Lo que yo creí entender»)— lo expresa perfectamente. Es esa sensación de continuo autointerrogatorio: ¿lo entendí yo mal?, ¿qué es lo que yo entendía?, ¿qué vi y qué dejé de ver? En resumen, ¿por qué no veía con claridad?

El terror soviético era individualista. Y, por tanto, en los juicios ejemplarizantes había quienes confesaban individualmente haber cometido delitos absolutamente inverosímiles, pero lo hacían como individuos. Pero las detenciones también eran individuales en la mayoría de los casos, incluso durante las operaciones masivas. De las 700 000 personas asesinadas en aquel periodo, en 1937y 1938, la mayoría fue arrestada por la noche, individualmente. Esto a su vez hacía que ellos y sus familias fueran incapaces de entender lo que había ocurrido. Y esa penumbra aterradora, esa incertidumbre

indefinida, continúa formando parte del paisaje de la memoria soviética hasta hoy.

Esa, en mi opinión, es la razón por la que cuando pensamos en Orwell como alguien que simplemente era lúcido, estamos quedándonos a medias. Al igual que Koestler, Orwell tenía esta capacidad de imaginar las conspiraciones y complots —por absurdos que pudieran parecer— que estaban teniendo lugar entre bambalinas y tratarlos como reales, haciéndolos reales a nuestros ojos.

Creo que esa es la clave. Los que entendieron correctamente el siglo XX, ya fuera anticipadamente —como Kafka— o como observadores contemporáneos, tuvieron que ser capaces de imaginar un mundo para el que no existían precedentes. Tuvieron que suponer que esta situación insólita y a todas luces absurda estaba sucediendo en realidad, en lugar de dar por hecho, como todos los demás, que era grotescamente inimaginable. Ser capaz de pensar en el siglo XX de esta manera era extraordinariamente difícil para los que lo estaban viviendo. Por la misma razón, mucha gente se tranquilizó pensando que el Holocausto no podía estar sucediendo, simplemente porque no tenía sentido. No es que no tuviera sentido para los judíos: eso era obvio. Es que no tenía sentido para los alemanes tampoco. Dado que lo que querían era ganar la guerra, lo lógico era pensar que los nazis explotaban a los judíos, no que los mataban, con el coste que eso suponía.

Esta aplicación a la conducta humana de un cálculo moral y político perfectamente razonable, absolutamente evidente para los hombres criados en el siglo XIX, sencillamente no funcionó en el XX.

6

LA GENERACIÓN DEL ENTENDIMIENTO: LIBERAL DE EUROPA DEL ESTE

Regresé de California al país de Margaret Thatcher, que había asumido el cargo de primer ministro en 1979 y lo ocuparía hasta 1990. Si en Berkeley estaba todavía preocupado por lo que yo veía como las inmaduras inquietudes culturales de la izquierda académica postmarxista, en Inglaterra me enfrenté de repente con una revolución en la economía política procedente de la derecha.

Yo había dado por hechos ciertos logros de la izquierda, o más bien de la socialdemocracia. En la década de 1980, en la Gran Bretaña de Margaret Thatcher, me di cuenta con rapidez de lo fácilmente que pueden desbaratarse y menoscabarse los logros pasados. Los grandes éxitos del consenso socialdemócrata de mediados del siglo XX —la escolarización meritocrática, una enseñanza superior gratuita, el transporte público subvencionado, un sistema nacional de salud viable, el apoyo estatal a las artes y muchas más cosas— podían echarse a perder completamente. La lógica del programa de Thatcher era, en sus propios términos, impecable: Gran Bretaña, en su declive postimperial, ya no podía mantener el nivel de gasto social del periodo anterior. Mi resistencia a aceptar esta lógica no era una cuestión de intuiciones sobre los altos costes sociales de dicha política; era también el resultado de un nuevo tipo de pensamiento político, que me permitía ver que dejarse guiar por esta clase de lógica era probablemente un error.

Mi nuevo puesto en Oxford estaba en Políticas, lo que exigía de mí un

pensamiento analítico y prescriptivo y me proporcionaba la ocasión de mejorar mis aptitudes en ambos; la perspectiva, más distanciada, del historiador podía dejarse a un lado, al menos en parte. Para mis clases, en aquel momento estaba leyendo (en muchos casos por primera vez) a escritores contemporáneos como John Rawls, Robert Nozick y Ronald Dworkin, así como a los clásicos del pensamiento liberal y conservador. Así que, tal vez por primera vez, me veía obligado a pensar en términos de explicaciones políticas que competían entre sí. Ya no tenía que ocuparme casi solamente de las deficiencias del marxismo; *todas* las teorías políticas me parecían entonces, por naturaleza propia, versiones parciales e incompletas de las complejidades de la condición humana…, así que, tanto mejor.

Me estaba convirtiendo en un pluralista, en el sentido característico que Isaiah Berlin le daba a la palabra. De hecho, en el transcurso de aquellos años tomé contacto con los escritos de Berlin, aunque ya había leído antes algunos de sus ensayos más conocidos. (En cuanto al propio Berlin, apenas le conocí en Oxford: solo nos encontramos en un par de breves ocasiones. Mi lealtad era estrictamente intelectual).

La lección berliniana más pertinente al análisis y el debate político cotidiano consiste en el recordatorio de que todas las opciones políticas llevan asociadas unos costes reales e inevitables. La cuestión no es si hay una decisión correcta o equivocada que tomar, ni siquiera cuando uno se enfrenta a una elección en la que la decisión «correcta» consiste en evitar los peores errores. *Cualquier* decisión —incluyendo cualquier decisión correcta— implica sacrificar ciertas opciones: privarse del poder de hacer ciertas cosas, algunas de las cuales bien podrían haber merecido la pena. En resumen, hay elecciones que tenemos razones para hacer pero que implícitamente implican rechazar otras cuyas virtudes sería un error negar. En el mundo de la política, como en casi todos los ámbitos de la vida, todas las decisiones que merecen la pena conllevan pérdidas y ganancias importantes.

Si no existe un bien único, entonces es probable que no exista una forma de análisis única, que capte todas las diversas formas de bien, ni una lógica política única, que pueda abarcar todas la éticas. Esta no era una conclusión fácilmente accesible a través de las categorías o métodos del pensamiento político contemporáneo. En esta tradición, el concepto dominante era el de unos beneficios absolutos y unos costes asumibles: el debate político, en esta clave, equivalía a un resultado de suma cero. Había sistemas y objetivos

buenos y malos, elecciones correctas y equivocadas derivadas de sus premisas no menos correctas o equivocadas. Según esta forma de pensar, reforzada en el pasado reciente por la experiencia de la guerra total, la política se describía y trataba en realidad como un juego de todo o nada, de ganar o perder, de vida o muerte. El pluralismo constituía por definición un error categórico, un engaño deliberado o una vana y trágica ilusión.

Fue también durante aquellos años cuando leí la mejor crítica del marxismo publicada jamás. En el momento de la publicación de *Las principales corrientes del marxismo*, en 1979, yo todavía sabía poco de la historia política o intelectual polaca, aunque había oído hablar de Leszek Kolakowski allá por la década de 1960, cuando él era todavía el principal revisionista marxista en Polonia. Perdió su cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad de Varsovia en 1968, después de que las autoridades comunistas le acusaran, con bastante razón, de ser el líder espiritual de una generación de estudiantes rebeldes. Su salida de Polonia constituye un momento tan bueno como cualquier otro para fechar el final del marxismo como una fuerza intelectual seria en la Europa continental. Kolakowski llegó finalmente al All Souls College de Oxford, donde yo me encontré con él por primera vez, poco después de que se publicara la traducción inglesa de *Las principales corrientes del marxismo*. Yo estaba asombrado por la envergadura de la empresa y no podía evitar sentirme impactado por la seriedad con la que Kolakowski abordaba el marxismo pese a su propósito de destripar su credibilidad política.

La perspectiva de Kolakowski —la de que el marxismo, especialmente en su pleno apogeo, merecía atención intelectual pero estaba desprovisto de perspectivas políticas o valor moral— iba a acabar convirtiéndose en la mía. Después de leer a Kolakowski, que consideraba el leninismo como una interpretación plausible si bien no inevitable de Marx (y en todo caso la única políticamente exitosa que tenemos), me fue resultando cada vez más difícil mantener la distinción, que me habían inculcado desde la niñez, entre el pensamiento marxista y la realidad soviética. Nunca conocí bien a Kolakowski. De hecho, yo era en realidad bastante tímido (y más después de leer su obra maestra) y probablemente no me habría atrevido a conocerle. Pero mi esposa de entonces, que era cualquier cosa menos tímida, insistió en que lo hiciera, de modo que los tres comimos juntos en Oxford en algún momento a principios de la década de 1980. Después de aquello me reuní con

Leszek en varias ocasiones más, la última no mucho antes de su muerte. Siempre le tuve una admiración y un respeto reverenciales.

Fue por aquellos años cuando conocí a quien se convertiría en uno de mis más íntimos amigos durante las décadas siguientes. Richard Mitten procedía de una familia de clase media-baja de Misuri, de origen alemán; había asistido a la Southeast Missouri State University y había trabajado, como un trotskista entusiasta, en las estaciones de tren de Chicago. Por entonces, por una serie de felices coincidencias, había ido a estudiar a Columbia y Cambridge. Rich nunca acabó su doctorado en Historia en Cambridge, tal vez porque, imprudentemente, se puso a estudiar a los austromarxistas de la Viena de principios del siglo XX. Este tema, por importante y fascinante que fuera, requería una formación lingüística e intelectual compleja que sin duda Rich iba a adquirir con los años, pero sobre todo debido al hecho de haberse establecido en Viena y desarrollar su vida allí. El traslado le separó de su contexto universitario de origen, de forma muy similar a la gente de mi generación que se quedaba atrapada en París: para «hacerse locales» y convertirse en eruditos o intelectuales verdaderamente imbricados en el mundo de sus estudios, aunque precisamente por esta razón no pudieran completar el proyecto que les había llevado hasta allí. Rich, no obstante, sí completó un doctorado en la Universidad de Viena, donde daba clases, así como en la Universidad Centroeuropea de la cercana Budapest. Ahora dirige el programa de Estudios Internacionales de Baruch College, en la City University of New York.

Mi otro mejor amigo en Inglaterra durante aquellos años también era americano. David Travis, que al igual que Rich era unos cinco años más joven que yo, había sido alumno mío en un seminario de postgrado que di en Davis en 1975. En aquel momento yo era considerablemente más joven que la mayoría de los profesores americanos, y David más mayor que la mayoría de los alumnos —había trabajado para el Departamento de Pesca y Caza de California—, circunstancia que facilitó nuestra amistad. Animado por mí, David presentó su solicitud para ocupar una cátedra de Historia Italiana en Cambridge, y por eso estaba viviendo en Inglaterra cuando yo llegué a Oxford. Dos años después, David fue elegido para una beca de investigación postdoctoral en Oxford y pudimos disfrutar de sentirnos americanos y «no ingleses» juntos.

En cierta ocasión, hastiados de la comida de la universidad, fuimos al

McDonald’s de Oxford, y yo me pedí una hamburguesa grande con queso. La educada joven que estaba tras el mostrador replicó: «Lo siento, se nos ha acabado el queso». ¿Cómo era posible que en McDonald’s se quedaran sin *queso*? Y sin embargo así era, la globalización todavía estaba por venir. Otra vez, fuimos a ver *El hermano de otro planeta*, la película de John Sayles de 1984, en un pequeño y congelado cine de Oxford cuya calefacción se reducía a una chimenea eléctrica instalada en el pasillo. La película trata de un extraterrestre negro procedente del espacio que, huyendo de ser arrestado, aterriza por casualidad en Nueva York y es conducido a Harlem, donde la gente del barrio le trata como si fuera absolutamente normal. Hay un momento muy gracioso, en el metro, cuando él y un amigo que acaba de hacer se suben en un vagón de la línea A. El amigo (un neoyorquino) le dice: «Puedo demostrarte que tengo poderes mágicos, puedo hacer desaparecer a los blancos». Cuando el tren llega a la calle 59, desde donde parte directamente para la calle 125, situada en el corazón del Harlem negro, el amigo dice: «Cuando las puertas se abran, haré desaparecer a todos los blancos del tren». Las puertas se abren, y todos los blancos se bajan, para asombro del alienígena. David y yo nos partimos de risa; el resto del público que había en el cine permaneció absolutamente en silencio. Mi autocomplaciente sentido de la marginalidad cultural quedó divertidamente confirmado.

Al poco de llegar a Oxford, mi esposa Patricia —siguiendo su costumbre — decidió que quería regresar a Estados Unidos. Solicitó un puesto en la Universidad de Emory, en Atlanta, le ofrecieron el trabajo y ella lo aceptó en enero de 1981. A fin de acompañarla, al año siguiente acepté una plaza de profesor visitante allí. A mí me desagradaba profundamente Atlanta: una zona gris llena de humedad, aburrimiento, barrios residenciales y soledad. La Universidad de Emory, percibida por su profesorado como un oasis de cultura y sofisticación en medio del desierto del sur, a mí me pareció un lugar triste y mediocre: una impresión que no he tenido ocasión de revisar, por injusto que pueda parecer. Uno de los puntos álgidos de mi estancia allí fue la visita de Eric Hobsbawm, que iba a asistir a una conferencia en Atlanta. Probablemente a los dos nos alegró poder disfrutar de nuestra mutua compañía durante unas cuantas horas en los impersonales alrededores del anodino distrito de negocios de Atlanta.

La consecuencia más importante y duradera de mi estancia en Adanta fue

la visita del sociólogo político (actualmente historiador) polaco Jan Gross. Como yo pertenecía al departamento de Políticas de Oxford, me habían asignado al departamento de Sociología de Emory como profesor visitante de Sociología Política. El decano de la facultad, deseoso de mejorar la más bien mediocre calidad del departamento, aprovechó la oportunidad para ponerme en un comité de investigación en sustitución de un sociólogo político que se había jubilado. La mayoría de los solicitantes que optaban al puesto eran clones genéricos del modelo cuantitativo del Medio Oeste de la sociología estadounidense.

Y luego estaba Gross. Jan era un emigrante político de Polonia, obligado a exiliarse durante la campaña antisemita de 1968. Había hecho un doctorado en Yale, donde ocupó su primera plaza académica. Yo recordaba haber leído su libro sobre el gobierno alemán de Polonia durante la guerra, e inmediatamente pensé: *este* es el hombre. Conseguí incluirle en una preselección junto con otros tres respetables pero intercambiables sociólogos políticos. Así quejan fue invitado a Adanta y pronunció lo que al público debió de parecerle una conferencia casi totalmente incomprensible: Galitzia esto, Volinia lo otro, Bielorrusia qué sé yo, basándose en material de lo que sería luego su clásico estudio sobre la anexión soviética del este de Polonia durante la guerra, un tema sin ningún interés para el departamento de Sociología de Emory.

Él y yo cenamos juntos, y hablamos de Solidaridad, el sindicato de la Polonia comunista que acababa de ser suprimido por la ley marcial, en diciembre de 1981. Solidaridad, un genuino movimiento de masas que había conseguido granjearse el apoyo intelectual tanto de derechas como de izquierdas, había contribuido a reintroducir a Polonia en Occidente. Jan, como muchos otros de la generación polaca de 1968, estaba en contacto con intelectuales de Polonia, y activamente dedicado a interpretar los avances polacos para el público occidental. Tanto el tema como el hombre a mí me resultaron completamente fascinantes; en el curso de aquella noche sentí por primera vez que mi estancia en Adanta no estaba del todo desperdiciada: lejos de haber aterrizado en el planeta Zurg, de nuevo me encontraba verdaderamente entre gente como yo.

Después de que el comité de investigación recomendara, como cabía esperar (con mi minoritario voto en contra), el nombramiento de uno de los clones, me fui a hablar con el decano a espaldas del departamento: puedes

reproducir este mediocre departamento de Sociología si quieres, le aconsejé, o traer a Jan Gross, un verdadero intelectual europeo y destacado erudito, un hombre que entiende de sociología, pero también de otras muchas cosas, y que transformaría el nivel de tu departamento de Estudios Sociales. El decano, que no era ningún tonto, no tardó en contratar a Jan. El departamento de Sociología nunca me lo perdonó.

La esposa dejan, Irena Grudzińska-Gross, era una reputada académica (de Literatura Comparada) por derecho propio, y tenían dos niños pequeños. Al igual que Jan, había participado activamente en el movimiento estudiantil de Varsovia en 1968 y, también como Jan, había abandonado el país a raíz de aquello. Durante el tiempo que estuvo en Emory, Jan se estableció como una importante figura en estudios de Europa del Este y uno de los historiadores más destacados de la región. Más tarde se trasladaría a la New York University y de ahí a Princeton. La monografía que publicó a continuación, sobre la anexión soviética de Polonia del Este, *Revolution from Abroad*, constituye un raro monumento en el desolado páramo de la sovietología, una disciplina cuyo tema de estudio se autodestruiría pocos años después. En años posteriores, Jan publicaría dos controvertidos estudios sobre la experiencia de los judíos en la guerra y la Polonia de la postguerra: *Vecinos* y Fear. El primero en concreto se convirtió inmediatamente en un clásico, transformando por sí solo la forma de debatir en Polonia sobre el Holocausto y la participación polaca en el mismo.

Gracias en gran medida ajan e Irena, Europa del Este y sus habitantes empezaron a ofrecerme una vida social alternativa que, a su vez —y muy apropiadamente para la región—, se convirtieron en una existencia intelectual renovada y redirigida. Si no hubiera sido por Jan e Irena, yo habría sido todavía más reacio de lo que ya era a volver a Atlanta en el otoño de 1984 como profesor visitante. Para entonces Jan e Irena se habían asentado allí con su familia, y yo pasaba bastante tiempo en su casa. Creo que Patricia lo odiaba. Jan, Irena y yo compartíamos un común sentimiento de aislamiento y *dépaysement*. Nos sentíamos europeos en un entorno que no era solo estadounidense, sino del sur, y por tanto doblemente extranjero: nosotros fumábamos, bebíamos, nos acostábamos tarde, hablábamos de ideas, aveces para dar énfasis o expresar mejor algo recurríamos al francés o al italiano, debatíamos sobre Solidaridad, intercambiábamos referencias culturales y chistes. Patricia, que no podía participar en estos intercambios, acusaba

profundamente su exclusión implícita, y solo quería marcharse a casa, a leer el *Newsweek* en la cama y comer pipas de calabaza.

A principios de 1985 Patricia y yo nos separamos. Yo me sentí intensamente aliviado; pero, de todas formas, el cambio de circunstancias me dejó desorientado y deprimido. Jan, con quien mantenía un estrecho contacto aun después de volver a Oxford, me sugirió que me distrajera haciendo nuevos amigos. Concretamente, me recomendó que entablara contacto con algunos de sus amigos y contactos polacos en París, una ciudad por la que los exiliados polacos de 1968, como muchos otros antes de ellos, se habían sentido instintivamente atraídos. Yo tomé debida nota de sus nombres: Wójciech Karpiński, Aleksander Smolar y Barbara Toruńczyk, editora de *Zeszyty Literackie*, una destacada revista literaria polaca.

Al final del segundo trimestre (el de primavera) de 1985, me tomé unas vacaciones en Europa, y fui primero a visitar a David Travis en Roma para luego volver haciendo escala en París. Una vez allí, se me ocurrió ir a ver a Barbara Toruńczyk, conocida por su diminutivo polaco, Basia. Ella me invitó a su catastrófico y desordenado apartamento, donde durante seis horas o así la estuve observando mientras editaba su *Zeszyty*. Entonces ella se volvió hacia mí: «Ahora me voy a esquiar a los Alpes de Saboya con unos amigos; ¿quieres venir?». En realidad yo acababa de llegar en tren desde Roma aquella misma mañana, pero acepté de todas formas, y aquella misma noche me subí a otro tren con un grupo de polacos llenos de energía y deseosos de ir a esquiar: sin un duro, pero con ganas de aventura.

Yo llevaba años sin esquiar y, en todo caso, tampoco se me había dado muy bien nunca. La temporada de esquí estaba acabando y las pistas eran peligrosas: había parches de nieve derretida y teníamos que esquivar hierba y rocas. No pudimos utilizar el telesquí y hubo que subir la ladera de la montaña, rodeando Briançon. De modo que me esforcé en hacerlo lo mejor posible, en parte por el terror que sentía y en parte, indudablemente, por impresionar a Basia, con quien me había quedado solo cuando los demás volvieron a casa.

Barbara Toruńczyk es una mujer extraordinaria y fascinante. Valiente e inteligente —la policía la había señalado como instigadora de la rebelión estudiantil polaca y en ese momento editaba ella sola la revista literaria más interesante de Europa del Este—, Basia me acercó todavía más a Polonia. Al

igual quejan, Basia era de mi misma edad: cada vez yo era más consciente del vínculo espiritual que unía a nuestra generación más allá de divisiones políticas.

Mi 1968, sin duda, había sido muy diferente al de mis amigos polacos; mi formación me capacitaba entonces para llegar a entender aquellas diferencias. Al igual que muchos europeos occidentales de mi generación, yo solo había sido vagamente consciente de los hechos que ocurrieron aquel año al otro lado del Telón de Acero. Es cierto que fui a París, pero no a Polonia, donde los estudiantes estaban empezando a ser combatidos con gases lacrimógenos, golpeados, arrestados y expulsados en un número que habría resultado escandaloso en Occidente. Apenas estaba al corriente de que los dirigentes de la Polonia comunista habían asegurado a sus ciudadanos que el movimiento estudiantil del país estaba organizado y dirigido por «sionistas» y que estos estaban emitiendo documentos de viaje para los polacos de origen judío, que les permitían abandonar el país pero despojándoles del derecho de volver.

Confieso que también me avergonzaba mi ignorancia sobre el este de Europa y que era muy consciente de lo distintos que habían sido mis años de la década de 1960 de la experiencia vivida por Jan, Basia y sus compañeros. Yo sí había sido en realidad un sionista, un lujo que me había resultado entretenido y que en gran medida me había salido gratis, en un momento en el que *su* gobierno les estaba acusando (a ellos y otros cientos de personas) de «sionismo» con el fin de aislarlos del sector mayoritario polaco y de sus compatriotas. Todos habíamos experimentado la desilusión: yo me había desengañado de mis sueños sionistas, ellos de lo que quedaba de su marxismo reformista. Pero mientras que mis ilusiones no me habían costado otra cosa que tiempo, mis contemporáneos polacos habían pagado un precio importante por las suyas: en las calles, en la cárcel y, finalmente, su emigración forzosa.

En el transcurso de aquellos años, me encontré deslizándome cómodamente hacia otro mundo, ocupando mi lugar en una secuencia temporal alternativa: una secuencia temporal que probablemente siempre había estado acechando implícitamente bajo la superficie, moldeada por un pasado del cual yo solo había sido parcialmente consciente. Un pasado en el que Europa del Este había dejado de ser simplemente un lugar; su historia era en aquel momento para mí un marco de referencia directa y muy personal.

Después de todo, Jan, Irena, Basia y los demás no eran solo mis

coetáneos: todos podíamos, si no hubiera sido por pequeños avatares del destino, haber nacido en el mismo sitio. El padre de mi padre, al fin y al cabo, era de Varsovia. La mayoría de sus conocidos —los ancianos y ancianas presentes en mi niñez— procedían de sus alrededores. Mi educación había sido claramente diferente de la de mis coetáneos polacos y, sin embargo, estaba coloreada por frecuentes referencias comunes y etapas vitales compartidas. Dondequiera que los miembros de mi generación hubieran alcanzado la madurez, se habían despojado de las cadenas del dogma marxista aproximadamente por la misma época, si bien por razones y en circunstancias diferentes. Sin lugar a dudas, la historia había situado a los nacidos en el este en una posición privilegiada; fue Leszek Kolakowski, importante para mi amiga polaca y para mí, quien dijo aquello tan célebre de que reformar el socialismo era como freír bolas de nieve. En Europa Occidental, el mensaje tardó un poco más en llegar; más o menos, una generación.

Basia Toruńczyk se esforzó mucho en transmitirme la importancia del mundo perdido de la cultura, la literatura y las ideas polacas: perdido para Occidente, desde luego, pero también para los propios polacos merced al destructivo impacto de la hegemonía soviética. A ella claramente esto le importaba mucho, y puede que las frustraciones asociadas al uso de una tercera lengua (el francés, que era lo que hablábamos entre nosotros) probablemente hicieran la tarea todavía más difícil. Pero entonces no se esperaba en realidad que nosotros los occidentales penetráramos en el misterio. Timothy Garton Ash me contó una vez una historia. Su esposa Danuta es polaca, sus hijos son por tanto bilingües. Una vez, cuando sus hijos eran pequeños, él estaba explicándole al mayor —al que entonces llamaban Alik, y ahora en cambio Alee— que tenía que irse a Michigan a dar una conferencia. El niño le preguntó: «¿De qué vas a hablar, papá?». «Voy a hablarles de Polonia», contestó Tim. Se produjo un silencio. A continuación, el pequeño Alik cambió instintivamente del inglés al polaco y dijo: «*Oni nic nie zrozumieją*», «no van a entender nada».

Timothy Garton Ash era el tipo de inglés que *sí* entendía Europa del Este. Aunque los dos vivíamos en Oxford, yo le conocí gracias a Basia. Tienes que conocer a Garton Ash, insistió, *on rozumie, il comprend*: él *entiende*. Tim era por entonces muy joven, todavía no había cumplido los treinta. Ya había publicado su maravilloso libro sobre Solidaridad y era considerado por muchos como la única persona del mundo anglohablante capaz de presentar a

Polonia con simpatía e incluso con comprensión, sin caer en la apología. Los tres nos reunimos en mi apartamento para cenar. Yo sentí una afinidad natural e inmediata con Tim (incluso antes de enterarme, muchos años después, de que habíamos crecido a pocas calles de distancia el uno del otro, en el suroeste de Londres).

El libro de Tim sobre *La revolución polaca* es un riguroso trabajo de análisis político. Pero es también un libro profundamente comprometido, escrito por alguien que no pretende adoptar una postura de distancia o fría objetividad. Polonia fue la España de Tim, y sus pasajes sobre Gdansk son comparables a la narración de Orwell sobre la Barcelona de la Guerra Civil española. En años posteriores, tras una década de brillantes ensayos sobre Europa Central y del Este, Tim asistiría a la desaparición de su tema de estudio de la mejor manera posible. Él lo había entendido perfectamente e iba a desempeñar una parte activa en su desmantelamiento. En aquella primera cena hablamos de Thatcher, de Oxford, de Europa del Este, le tomamos el pelo a Basia sobre eso de «entender» y pasamos una velada muy agradable. Yo no creo que en aquel momento fuera muy consciente de ello, pero lo de «entender» iba a convertirse para mí en un objetivo cada vez más importante: más difícil, más profundo y más perdurable que el de simplemente «tener razón».

Conocer a Tim contribuyó además a la creación de un nuevo entorno: expuso mi ignorancia de la historia de la otra mitad de Europa, pero al mismo tiempo me acercó a «casa». Curiosamente, muchos de mis contemporáneos de Europa del Este procedían de ambientes más exaltados que el mío: en la mayoría de los casos eran hijos o hijas de la élite comunista. Basia los describía como «la generación de la banana», un juego de palabras sobre la idea francesa y polaca de una «juventud dorada», una adolescencia privilegiada, para los brillantes y afortunados. A mí, las bananas me recordaban una fantasía sionista; para ellos, las bananas eran un símbolo de sibaritismo, dado que en la Polonia comunista solo se podían comprar en tiendas especiales para la élite del Partido.

Ahora era un *insider* en una comunidad de *outsiders*, una sensación nueva y bastante agradable. Pero, aun así, yo mantenía una cierta distancia. Mi particular trayectoria hacia Europa del Este, pese a mis numerosos amigos polacos, pasaba por Checoslovaquia. Me di cuenta de ello en Oxford, pero de una forma completamente fortuita. En 1981, el eminente historiador de

izquierdas y publicista inglés E. P. Thompson había escrito un ensayo particularmente estúpido en el *New Statesman* criticando a un intelectual checoslovaco anónimo por sugerir que las cosas estaban peor en su país que en Europa occidental y que la propensión de los europeos Occidentales de izquierdas a condenar a ambos bandos por igual (o incluso a culpar a sus propios gobiernos de las tensiones internacionales) era un error. Yo escribí una carta al *New Statesman* manifestando que la respuesta de Thompson me parecía provinciana y característicamente ignorante de la realidad que se vivía al este del Telón de Acero.

Al poco tiempo, durante una conversación, Steven Lukes, el sociólogo de Oxford, me preguntó si estaría interesado en conocer a algunos de sus amigos y colegas checos. Y así fue como un día me encontré en Londres en el apartamento de Jan Kavan. Jan, que había sido uno de los estudiantes activistas de la Primavera de Praga de 1968, había huido al Reino Unido en 1969 (su madre era inglesa). En aquel momento pasaba por un momento bajo —deprimido, medicado, convencido de que ni él ni su país tenían mucho futuro—. Además acababa de dar una larga entrevista de autopromoción a la London Weekend Television sobre el contrabando clandestino de libros en Checoslovaquia. Después de haberlo hecho, Jan se había sentido aterrorizado de que en su entusiasmo hubiera dejado escapar alguna información confidencial que pudiera perjudicar a sus amigos.

Dado que nuestra conversación coincidió con este dilema, Jan Kavan —sobreestimando enormemente la influencia de un oscuro catedrático de Oxford— me suplicó que utilizara mi posición para convencer a la cadena de televisión de que no emitiera el programa. Y así, pese a mi casi completa ignorancia del tema, el programa y el contexto, me presenté en la London Weekend Television y presioné sobre el asunto de Kavan. Los periodistas de la cadena, percibiendo precisamente el escándalo que yo trataba de evitar, se mostraron todavía más interesados en emitir el programa. No creo que de ello se derivara ninguna consecuencia especialmente terrible, pero no hay duda de que su aparición aumentó la reputación de Kavan como un personaje en cierto modo poco fiable: tras la liberación de su país, él acabaría convirtiéndose en ministro de Asuntos Exteriores, pero solo después de acallar los rumores de que él había colaborado como informador con las autoridades comunistas.

Entretanto, yo volví a Oxford consciente de la naturaleza ligeramente ridícula de mi intervención y mi embarazoso grado de ignorancia. Aquel

mismo día me fui a la librería Blackwell's y compré un ejemplar de Aprenda checo usted mismo; unos meses más tarde me matriculé en un curso de checo de la universidad. Y decidí que a su debido tiempo empezaría a enseñar política del este de Europa e historia contemporánea en la Facultad de Políticas de Oxford. A ello le siguió un año de abundantes lecturas: historias nacionales convencionales, revistas de ciencias políticas, revisión de fuentes primarias, etcétera, centradas sobre todo en Checoslovaquia pero basadas en general en toda la región centroeuropea.

El primer libro entero que leí en ese idioma fue el de las conversaciones de Karel Čapek con Tomás Masaryk, una serie de charlas maravillosamente abiertas y honestas entre el escritor y el presidente checoslovaco. Pero por aquellos años todo lo que leía me parecía urgente, original y de una importancia inmediata. El contraste con la historia francesa, que en la década de 1980 a mí me parecía ahogada en teoría cultural y marginalidad histórica, resultaba estimulante. No creo que hasta entonces me diera cuenta de lo verdaderamente aburrido que estaba de Francia después de llevarla estudiando dos décadas: Europa del Este representaba para mí comenzar de nuevo.

Mis amigos polacos a veces se mostraban escépticos sobre este recién descubierto interés por lo checo. El idioma en concreto les parecía inmerecedor de tanto interés. Jan Gross me ofreció el ejemplo de una escena de *Otelo*, donde el héroe trágico grita: «Smierć!», que es la palabra polaca para «muerte». En checo, esto se traduce en una cadena de consonantes pegadas, «Smrt!». A mi oído inglés, no sonaba muy diferente en polaco; pero para Jan, la distinción era crucial, y marcaba la diferencia entre una pequeña y provinciana región eslava de un país y un idioma con una historia orgullosa e importante. Creo que yo sentía que podía hacerme con la historia y el idioma checos mucho más rápido que con la historia y el idioma de Polonia, tal vez precisamente por la razón que aducía Jan. Pero además la cultura literaria y política checa tenía algo de autodegradante, autoparódico, irónico y eternamente *depresivo* que me atraía.

Solo empezaría a escribir sobre Europa del Este cuando me invitaron a hacerlo, y esto tardó algún tiempo en llegar. Daniel Chirot, el especialista en Rumanía de la Universidad de Washington con quien previamente había intercambiado ideas sobre la sociología del atraso, me pidió que participara en un simposio que se iba a celebrar en el Woodrow Wilson Center de Washington; al año siguiente, en 1988, mi contribución se convirtió en «Los

dilemas de la disidencia», que sería publicado en una nueva revista: *East European Politics and Societies*. En él repasaba los países de la Europa comunista en busca de los pequeños resquicios que los miembros de la oposición de los distintos países habían encontrado para la política, y señalaba las diferencias entre los diversos casos. Gorbachov había ocupado el poder en la Unión Soviética desde 1985, pero en 1987 o 1988 todavía no había muchos indicios de que los países satélite fueran a recobrar su libertad. Por eso, no se trataba de un artículo triunfante, sino de una modesta incursión en la sociología empírica de unos grupos concretos de los cuales, en aquel momento, se sabía poco.

Quizá más de lo que en aquel momento yo me daba cuenta, me preocupaba la relación entre «vivir en la verdad» y la política real. El artículo comenzaba con una cita de *El proceso* de Kafka, en la que K dice que si debemos aceptar que la ley nace exclusivamente de la necesidad, la mentira adquiere la categoría de principio universal. Esta fue mi primera contribución importante al estudio académico de Europa del Este, escrita justo antes de las revoluciones.

Europa del Este me había abierto a un nuevo tema y a una nueva Europa; pero también coincidió con un cambio radical de perspectiva, y algo que, desde la reflexión, yo calificaría de madurez. Mis años en Oxford, de 1980 a 1987, y la filosofía política que yo estudié y enseñé allí, parecían haber despertado en mí una cierta modestia y reflexión. Había llegado al final de mi particular camino. Mi artículo «Un payaso con vestiduras regias», en cierto sentido como *Socialism in Provence*, si bien en una clave muy distinta, representaba la cristalización de la formación previa que yo había recibido: al igual que mis demás escritos de la década de 1970 y principios de la de 1980, demostraban destreza intelectual y una cierta sagacidad que yo en retrospectiva asocio con los años que pasé en Cambridge y en París; pero también una cierta debilidad por el exhibicionismo dialéctico. De modo que tratando de demostrar que la historia social había llegado a un punto muerto, en aquellos años yo probablemente ejemplificaba, sin darme cuenta, los límites de mi propio enfoque.

Digamos que había crecido hablando francés (y quizá de Marx). Conocía mi especialidad a fondo: estaba profundamente familiarizado con Francia —geográfica, histórica, política, cultural y lingüísticamente—. El resultado era parecido a lo que se siente cuando llevas viviendo con alguien demasiado

tiempo: esa misma familiaridad e íntimo conocimiento que en su momento lo hacía todo tan fácil, pueden transformarse en fuentes de irritación y finalmente de falta de respeto. El checo, por otra parte, era un idioma y un mundo que yo había empezado a aprender a los treinta y tantos años. Iba abriéndome camino con mis frustrantemente lentas lecturas en un tema que no podía esperar que llegara a dominar como había dominado el de la izquierda francesa. El resultado era una humilde toma de conciencia de mis limitaciones, lo cual no me hizo daño en absoluto.

Y, sin embargo, fue gracias a Oxford y a Europa del Este como pude volver a la historia francesa, más fresco e incluso inspirado: mi último trabajo importante como intelectual francés, por así decirlo, sería *Pasado imperfecto*, un cara a cara con el filocomunismo de la izquierda francesa de la postguerra basado en los contactos y las lecturas de mis años de Oxford. Fue allí donde había completado mi tercer libro, *Marxism and the French Left: Studies in Labor and Politics in France 1830-1982*. Este libro de ensayos hasta el momento no publicados fue, según lo veo ahora, mi «adiós a todo eso». Entonces yo lo veía de un modo diferente: una crónica parcial del fin del socialismo, en su forma característicamente francesa.

Como muchos de mis primeros trabajos, *Marxism and the French Left* tuvo más impacto en Francia que en la comunidad de historiadores anglohablantes. En esta ocasión debo su resonancia a François Furet, el historiador y obituarista de la Revolución francesa, que generosamente escribió una introducción a la traducción francesa, publicada en 1986. El libro de Furet, *Penser la Revolution française*, publicado por primera vez en 1978, era una obra asombrosa que me influyó enormemente. En una serie de ensayos notablemente coherentes, Furet había conseguido historizar definitivamente la tradición historiográfica sobre la Revolución francesa, ilustrando con brillantez lo políticas que habían sido desde el principio las interpretaciones y exponiendo la forma en que un modelo de análisis de doscientos años había acabado fracasando.

En 1986 yo iba a tomarme un año sabático fuera de Oxford. Hacía tiempo que había decidido pasar el año en Stanford, donde la Hoover Institution ofrecía una oportunidad inigualable de estudiar Historia de Europa del Este y, más en general, historia intelectual europea. Durante algún tiempo yo había estado planeando un nuevo proyecto, un libro sobre los intelectuales franceses y el espejismo comunista, basado concretamente en mis nuevas lecturas sobre

historia de Europa del Este. Presenté mi solicitud y me ofrecieron una beca de investigación en el Centro de Humanidades de Stanford, adonde me trasladé durante el curso 1986-1987. Dado que me había casado con Patricia Hilden en California, el traslado tenía además la ventaja añadida de facilitar el inicio y la rápida resolución de los trámites del divorcio.

En California me hice muy amigo de Helen Solanum, la bibliotecaria a cargo de la sección de Europa Occidental en la Hoover Institution. Helen era amiga de Jan e Irena Gross, a través de los cuales nos conocimos; al igual que con ellos, con Helen también compartía numerosos puntos de interés y perspectivas. Ella había nacido en Polonia el 31 de agosto de 1939, el día antes de que los alemanes invadieran su país y comenzara la Segunda Guerra Mundial. Su familia escapó hacia el este, a la región invadida y ocupada por la Unión Soviética a partir del 17 de septiembre de 1939. Al igual que decenas de miles de otros judíos, Helen y su familia fueron luego deportados, en 1940, al Kazajistán soviético, en unas condiciones terribles: su hermana moriría allí. Después de la guerra, la familia de Helen se trasladó inicialmente a Polonia, concretamente a Walbrzych, Silesia. Allí sus padres le instaron a que olvidara el ruso, al igual que en la Unión Soviética le habían advertido de que olvidara la lengua materna de la familia, el yiddish. Entonces tenía seis años y vivía en el territorio asignado a Polonia tras la derrota alemana, y del que los alemanes habían sido expulsados.

Ella era una judía en un país en el que más del noventa por ciento de sus compatriotas judíos habían sido eliminados. Después de haber sobrevivido a la guerra en Kazajistán, la familia de Helen tuvo que enfrentarse entonces a los prejuicios, la persecución y cosas peores por parte de la población de los alrededores. La prudencia aconsejaba trasladarse de nuevo. De Silesia, donde el gobierno polaco había previsto inicialmente reasentar a los judíos, se fueron a un campo alemán para personas desplazadas: durante aquellos meses, como muchos otros supervivientes, se sentían más seguros en Alemania que en los territorios liberados más al este. Tras varios esfuerzos infructuosos por conseguir ser admitidos en Estados Unidos, la familia partió hacia Francia, donde Helen vivió diez años antes de que finalmente les concedieran el permiso para entrar en Estados Unidos.

Por supuesto, Solanum no era el apellido familiar. Se deriva de la palabra latina para «patata»: sus recuerdos de Kazajistán estaban dominados por la muerte y las patatas, por lo que Helen decidió asociarse con ellos en un acto

de homenaje retrospectivo. Era una lingüista formidable: además del polaco, el *yiddish* y el ruso de su juventud, había adquirido un buen nivel de hebreo, un francés cuasi nativo y, por supuesto, un inglés perfecto, además del español y el portugués que estudió en la universidad. La amistad con Helen me proporcionó un acceso privilegiado a las colecciones guardadas en la torre de la Hoover Institution, un tesoro escondido de publicaciones francesas poco conocidas y muchas más cosas. La Hoover Institution tiene una reducida pero valiosísima colección de revistas, publicaciones, periódicos de provincias y otros materiales casi imposibles de encontrar en Francia, y mucho menos fuera de ella.

En su concepción original, *Pasado imperfecto* iba a ser una historia de la vida intelectual de izquierdas en el París de los años siguientes a la Segunda Guerra Mundial, coincidente con la transición al comunismo en Europa Central y del Este. Obviamente, para finales de la década de 1980, ya era convencional en Francia desestimar la postura estúpidamente blanda de Jean-Paul Sartre (sin dejar de reconocer su talento e influencia) y sus compañeros de viaje generacionales. Pero a mí no me interesaba un ajuste de cuentas retrospectivo. Lo que yo tenía en mente era más ambicioso. Me había dispuesto a elaborar un estudio pormenorizado de los defectos nacionales: la asombrosa incoherencia, tanto política como ética, que caracterizó las respuestas intelectuales francesas ante el ascenso del totalitarismo.

Por otra parte, yo siempre había sido de la opinión de que este tema solo podía entenderse dentro de un contexto más amplio que comprendía desde la desilusión del Frente Popular, pasando por los años de colaboración y resistencia, hasta el deprimente y divisivo clima político de la década de la postguerra. Era una historia a la que los propios franceses todavía tenían que enfrentarse. A finales de la década de 1980, los eruditos franceses estaban empezando a alcanzar a sus colegas estadounidenses y británicos en cuanto a Vichy y los mitos de la Resistencia, así como la turbulenta historia de la colaboración de Francia en la Solución Final. De hecho, el culto al autocuestionamiento sobre el «síndrome de Vichy» estaba alcanzando sus cotas máximas. Pero muy pocos historiadores serios estaban escribiendo sobre los dilemas morales de los años de la Guerra Fría y los compromisos que habían implicado. De nuevo, mi tema de estudio no se situaba —o no todavía— entre los manejados por la corriente intelectual dominante. Yo acabé el libro en 1991, coincidiendo con el derrumbe de la Unión Soviética.

Al releer *Pasado imperfecto*, me sorprende su perspectiva centroeuropea. El énfasis en la sociedad civil, por ejemplo, y mi crítica de la propensión de los intelectuales a situar la historia y el Estado en un pedestal, reflejaba directamente mi implicación en los debates que empezaron a suscitarse desde Centroeuropa a finales de la década de 1970, en concreto desde la fundación de la Carta 77.

Esta concepción de la vida pública, enraizada en la idea de disentir *de* una polis basada en el Estado, representaba un desafío directo a la concepción francesa de ciudadanía, con su énfasis en la iniciativa y la centralidad del Estado republicano. Como consecuencia, muchos críticos franceses interpretaron este aspecto de *Pasado imperfecto* como un ataque característicamente inglés a la tradición política francesa. Básicamente, se lo tomaron como si yo estuviera preguntando: ¿por qué no son los franceses más como los ingleses: más liberales, más descentralizados? ¿Por qué, en resumen, no es Sartre como John Stuart Mill?

Pero eso era interpretar mal mi propósito. Lo que yo argüía, o trataba de argüir, era muy distinto. El libro era una ilustración y una crítica de una forma característicamente francesa de concebir el lugar del Estado —una concepción que en absoluto se limitaba a Francia, aunque sus raíces se remontaran al siglo XVIII francés—, que en más de una ocasión había causado un grave daño al espacio cívico. Esta era una crítica que emanaba natural y orgánicamente de la experiencia de la política centrada en el Estado que caracterizaba a la mitad oriental de Europa; pero todavía en 1992 seguía siendo básicamente desconocida para muchos lectores occidentales, por no mencionar a los susceptibles críticos franceses.

Era una crítica liberal, pero el liberalismo quizá no era tan reconocible como yo podría haber deseado. A mí no me preocupaba la arraigada argumentación contra la planificación económica, ni simpatizaba lo más mínimo con el emergente consenso que criticaba el Estado del bienestar. Pese a mi rigurosa atención a un momento y lugar histórico determinados, mi argumento era esencialmente conceptual e incluso ético: la incorrección intelectual y la imprudencia política de asignar a ninguna institución, a ningún relato histórico monopolista, a ningún partido político o persona en concreto, la autoridad y los recursos para regular y determinar todas las normas y formas de una vida pública bien ordenada. La buena sociedad, como la bondad misma, no puede reducirse a una sola fuente; el pluralismo ético es la

condición previa y necesaria para una democracia abierta.

> *Me gustaría seguir esa línea de pensamiento y ver si no podríamos usarlo para unificar los periodos anterior y posterior a la Segunda Guerra Mundial La idea de un bien único, uniforme, nos retrotrae a nuestro debate sobre los Frentes Populares, dado que toda la premisa de la política internacional de preguerra era la reducibilidad de la ética a una unidad y la expresión de esa unidad en un solo sistema. Por el lado de la izquierda, la ejemplificación política del antifascismo es el Frente Popular, que reduce Europa a fascistas y antifascistas y que, en última instancia, tiene como finalidad proteger a la patria de la revolución, la Unión Soviética. Y como tú señalaste en relación con España, la forma en que los soviéticos establecen gobiernos en Europa del Este en un primer momento estaba basada en el modelo del Frente Popular.*

Sí, el Frente Popular tiene que ser el punto de partida si se quiere comprender la política de finales de la década de 1940. En Europa del Este había comunistas en el poder, o formando parte de la coalición gobernante, que buscaban la manera de controlar ciertos ministerios claves, aunque mucho menos preocupados al principio por ocupar los altos cargos del Estado. El atractivo del concepto de un Frente Popular, de un gobierno de unidad nacional, era como una máscara bajo la cual se podía, por ejemplo, absorber al partido socialista local. Se separaba a los socialistas no reconstruidos, anticomunistas, a quienes no se podía esperar atraer, de los más blandos, que deseaban la unidad de la izquierda o eran vulnerables a la presión comunista, o simplemente estaban asustados.

De esta manera se acababa teniendo un gran partido de izquierda, formado por comunistas y cualquier elemento del partido socialista que se hubiera conseguido reunir; luego se alentaba al equivalente local de los radicales del Frente Popular, o a los demócrata-cristianos occidentales de la postguerra, para que se alinearan con el frente progresista, una vez más separándolos muchas veces de sus miembros más recalcitrantes o con una visión más a largo plazo, que por lo general eran una minoría. Y así se hacía un gran partido, o frente, o coalición paraguas, que de esta manera se encontraba en situación de justificar medidas represivas contra aquellos partidos que no eran capaces de absorber. Podría decirse que esto, en miniatura, fue lo que pasó en España, especialmente en Barcelona, en 1938. En Francia, Léon Blum

escribió en febrero de 1948 un editorial, en el periódico socialista *Le Populaire*, reconociendo que se había equivocado al creer que era posible que los socialistas trabajaran con los comunistas.

En un sentido más profundo, existe una unidad en aquel periodo que va de mediados de la década de 1930 a mediados de la de 1950 que era obvia en aquel momento y ahora no se ve tan clara. Es una unidad de sensibilidad; una unidad de contexto social y cultural, que en ese sentido cambió mucho a partir de mediados de la década de 1950. La Segunda Guerra Mundial no puede circunscribirse en realidad a seis años. No tiene ningún sentido establecer el inicio de lo que entendemos por Segunda Guerra Mundial el día que Inglaterra declara la guerra a Alemania, o cuando Alemania invade Polonia, que sigue siendo arbitrario. Para los europeos del Este no tiene sentido fijar el fin de la historia en mayo de 1945. Limitar el relato al periodo comprendido entre 1939 y 1945 solo es aplicable en países que no se vieron tan afectados por los Frentes Populares, por la ocupación, el exterminio o por la reocupación ideológica o política en años posteriores. Lo que significa que es una historia que solo tiene sentido en el caso de Inglaterra.

La experiencia de Europa del Este comienza con la ocupación, con los años de exterminio, con el enfrentamiento germano-soviético. La historia francesa no tiene ningún sentido si separamos Vichy de lo que vino después, porque gran parte de lo que vino después fue consecuencia de recordar o recordar mal Vichy. Y Vichy no tiene sentido si no se entiende la guerra civil de facto en la que Francia se encontró inmersa desde el Frente Popular hasta el ataque alemán. Toda la historia está matizada por la Guerra Civil española, que finaliza en abril de 1939, pero en realidad es clave para nuestra comprensión, no solo de los propósitos soviéticos, sino de las respuestas occidentales. Y esa historia tiene que empezar, como la del Frente Popular, con la victoria de la izquierda en las elecciones de 1936. Y, en una clave diferente, la fe en el comunismo, las ilusiones (deliberadas o ingenuas) sobre el estalinismo, tanto en el oeste como en el este, no tienen sentido si uno comienza en 1945, o continúa más allá de 1956, cuando las circunstancias cambiaron tan radicalmente. Así que lo lógico sería tratar los años de 1936 a 1956 como un solo periodo de la historia europea.

En el caso francés, tan especial, una de las continuidades de aquellas dos décadas es la consideración de los logros de la Unión Soviética. Furet argumenta que Sartre y los demás están unidos por la

imaginería de la Revolución francesa y por tanto tienden a ver la Revolución bolchevique como un eco de la Revolución francesa. También quieren abrazar esa revolución dentro de la historia francesa, de alguna forma, para hacer al universo francés y a los franceses universales. Y yo me preguntaba si eso no forma parte de esa especie de patético dilema de los intelectuales franceses de la postguerra, que todavía seguían tratando de hacer francesa la Unión Soviética.

La proyección de la revolución en el extranjero tiene un doble significado. Uno es la proyección emocional de Francia como el Imperio Medio, el modelo francés como algo a la vez deseable y dotado de una primacía natural. En este sentido, ya sabes, es más fácil entender a los franceses si uno recuerda a los estadounidenses, esta tendencia que tenemos a suponer que el resto del mundo está esperando a ser como nosotros. Pero la otra parte, por supuesto, es la idea marxista de que las revoluciones tienen una estructura, de que hay una historia de las revoluciones, que es parte de una historia sobre la Historia, y la Revolución que tiene lugar en Rusia debe ser en cierto sentido la versión local —teniendo en cuenta las diferencias en cuanto a época y circunstancias — de la que tuvo lugar en Francia. No es su revolución republicana, pero al menos es su revolución antifeudal. Y, *mutatis mutandis*, más violenta porque Rusia es mucho más grande y menos civilizada que Francia.

También conduce, me parece a mí, a una especie de falso realismo: sabemos que las revoluciones son sangrientas porque nosotros pasamos una y, por tanto, uno considera que está siendo duro e incluso debidamente cínico, cuando en realidad es ignorante e ingenuo.

Recordemos que después de la Segunda Guerra Mundial hubo un aumento significativo del realismo del «macho» en la producción intelectual francesa: especialmente entre las mujeres. Fue Simone de Beauvoir la que afirmó que el único colaboracionista bueno era el colaboracionista muerto, etcétera. Sartre hablaba de la ocupación como si hubiera sido sexual, y los alemanes hubieran «penetrado» a los franceses. Ahí está implícita la postura del «tipo duro» que reviste el existencialismo: uno se hace a través de las elecciones que toma, pero las elecciones que uno toma no son abiertas: son las que la historia le pone delante.

Esta fue la manera francesa de plantear lo que Marx quería decir en *El dieciocho Brumario*: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen bajo unas circunstancias elegidas por ellos, sino bajo unas circunstancias con las que directamente se encuentran, dadas y transmitidas desde el pasado». Bueno, dice el existencialista de la postguerra, aquí estamos, teniendo que hacer nuestra propia historia, pero no pudimos elegir las circunstancias. Y los rusos tampoco. No nos queda más elección que abandonar la revolución o aceptar sus deficiencias.

En tu obra Pasado imperfecto, el colapso de la República francesa desempeña un papel fundamental, pero se deduce tangencialmente, como si nosotros los lectores ya tuviéramos una noción de lo que debió de ser Vichy y dé lo que la guerra debió de suponer para Francia. Pero eso no figura en realidad en el libro.

Vichy supuso un trauma cataclísmico en un sentido que no creo que yo fuera capaz de calibrar del todo entonces. Nosotros los angloamericanos no podemos, pienso yo, llegar a imaginar lo que debió de suponer para aquella generación de franceses ver, no solo la derrota, sino el final de la República. El país se derrumbó no solo institucional, sino moralmente, en todos los aspectos. Ya no había una República, solo gente que salía corriendo. Había viejos políticos republicanos a quienes la idea, no solo de una victoria alemana, sino del levantamiento comunista que pensaban que resultaría de ello, les producía pavor. Por tanto, corrieron a echarse en brazos de los alemanes, o de Pétain, o de quienquiera que pudiera salvarles de aquello. Había combatientes —Pétain, Weygand y el resto de participantes en la Primera Guerra Mundial que eran iconos en la Francia de entreguerras— que hacían cola para darles a los alemanes todo lo que pidieran. Y todo esto pasó en solo seis semanas.

El final de la guerra no fue mucho mejor. La Segunda Guerra Mundial para Francia representó cuatro años de ocupación seguidos de unos pocos meses de liberación, que básicamente consistieron en bombardeos americanos y lo que parecía una toma del poder en Francia por parte de Estados Unidos. No hubo tiempo para digerir el significado de todo esto. Entre las dos guerras, la nación había adquirido artificialmente un nuevo papel de gran potencia. Estados Unidos se había retirado y aislado; Inglaterra se había semiaislado; España se había derrumbado internamente; Italia estaba bajo Mussolini; Alemania había caído en el nazismo: Francia era la única potencia

democrática importante que quedaba en Europa.

A partir de 1945, esa historia se vino abajo. Los franceses necesitaban reconstruir su comunidad, dar sentido a sus divisiones y reafirmar sus valores comunes. De alguna forma, necesitaban encontrar no solo algo de lo que estar orgullosos, sino una historia alrededor de la cual el país pudiera unirse. Pero este sentimiento, estrechamente ligado al espíritu de la Resistencia y la liberación, fue rápidamente desplazado por la sensación de que la recuperación francesa dependía de la restauración de Europa, algo que no podía conseguirse sin la protección y la ayuda estadounidenses. Pero esta era la perspectiva de una élite administrativa reducida y bien informada.

Los intelectuales seguían siendo decididamente antieuropeos o, en el mejor de los casos, «aeuropeos». La mayoría de ellos (Raymond Aron constituye la excepción más conocida) veía los planes para una unificación o integración europea como un complot capitalista. Y al mismo tiempo se mostraban no menos antiamericanos: la recién descubierta hegemonía de Estados Unidos les parecía poco más que una conquista imperial, o peor, una victoria alemana por otros medios. Para estas personas, Francia había tenido la desdicha añadida de quedar atrapada en el lado equivocado de la Guerra Fría.

Esta es la razón por la que Francia puso tanto énfasis en la neutralidad. Muy pocos creían de verdad que Francia pudiera ser neutral en una guerra entre la Unión Soviética y Estados Unidos, o Inglaterra. Pero existía un sentimiento ampliamente compartido de que Francia *debería* ser, en la medida de lo posible, neutral en los conflictos entre las grandes potencias, sencillamente porque no tenía ningún interés en ellos. La desconfianza hacia Gran Bretaña estaba bastante generalizada por la destrucción de la flota francesa por parte de los ingleses durante la guerra y los acuerdos secretos entre Londres y Washington posteriores a la guerra —acuerdos que Francia siguió descubriendo a posteriori—. Así que entre la conciencia resentida de que Francia ya no podría «marchar sola», y la desconfianza frente a los nuevos «amigos» del país, muchos intelectuales tanto de izquierdas como de derechas inventaron de hecho un mundo de la postguerra a su propia imagen: un mundo adaptado a sus ideas e ideales pero que no se correspondía mucho con la realidad internacional.

Tras la guerra, Francia es una gran potencia, aunque solo sea

intelectualmente. De hecho, parece que el carácter independiente, discursivo, de la política izquierdista en Francia importa más, en tanto que la propia Francia importa menos.

Así, si los campesinos franceses del siglo XIX abrazan un programa que realmente no se encuentra entre sus intereses, pero los socialistas salen elegidos a consecuencia de ello, como en la Francia de su segundo libro sobre la Provenza, en realidad no importa demasiado. Si Léon Blum tiene que arreglárselas con su propio marxismo en la década de 1930 y se encuentra con las manos atadas, ello puede ser en cierta medida un desastre nacional; si Blum está más confuso de lo que debiera cuando finalmente llega al poder, eso es un problema europeo. Pero, después de la guerra, cuando Francia importa menos como potencia tradicional —al menos creo que ese es tu argumento si tomamos en conjunto todos los libros que has escrito —, el discurso importa más, porque los franceses solo importan en la medida en que la gente les escucha o no les escucha.

Eso está muy bien expresado y resumido. Creo que durante los años de postguerra confluyeron muchas cosas. El interés latinoamericano en las cosas de Francia alcanzó su punto máximo en las décadas de 1940 y 1950. Estados Unidos, Nueva York en concreto, seguía pareciendo provinciana, al menos en los temas intelectuales: no había nada que viniera de América comparable al escenario europeo. La mayoría de los intelectuales estadounidenses hubiera estado de acuerdo en aquellos años: todavía estaban subyugados por la civilización europea de sus padres o abuelos. Recordemos también que toda una nueva generación de intelectuales europeos acababa de emigrar a América a causa del comunismo y el nazismo. A su debido tiempo, dicha generación reconstruiría y revitalizaría la vida intelectual americana, desplazando a Francia y gran parte de Europa a su paso. Pero, en aquel momento, Europa seguía manteniendo su hegemonía intelectual, y en este sentido Francia era la única que contaba en Europa. Por otra parte, el francés seguía siendo la única lengua extranjera a la que la mayoría de los *outsiders* tenían fácil acceso, por lo que los escritores y pensadores franceses eran accesibles. De nuevo, y por última vez, París se convirtió en la capital del siglo.

De modo que existe una continuidad de la ilusión. ¿Y la desilusión? Si desarrollamos este argumento, esta vez a escala

europea, de 1936 a 1956, ¿cuales son los momentos claves en que la gente se desilusiona con el comunismo?

El año 1936 trajo consigo un nuevo despertar de la ilusión por el marxismo: el renacimiento de la fe en el marxismo como política popular en países que no habían visto una acción política de masas desde principios de la década de 1920. El Frente Popular significó más que simplemente unas victorias electorales en España y Francia: significó también huelgas, ocupaciones, manifestaciones: el renacer de la política popular de izquierdas. Para la mayoría de los observadores de izquierdas, la Guerra Civil española tuvo el mismo efecto. Por cada Koestler, Orwell o Georges Bernanos en Francia, había docenas y docenas de periodistas de izquierdas que escribían con entusiasmo sobre el papel positivo que los comunistas estaban desempeñando al defender la República española durante la Guerra Civil.

Luego vino el Pacto Molotov-Ribbentrop en agosto de 1939 —la alianza entre Stalin y Hitler—. Esto constituyó una desilusión para los partidarios más moderados y para la mayoría de los comunistas más veteranos. Por el contrario, no parece haber dañado la fe de la generación joven, más radical, reclutada en la década de 1930. Pero la gente que había llegado al comunismo porque odiaba el fascismo, más que por creer en la historia y en la revolución, quedó profundamente conmocionada por el Pacto.

Pasados dos años, sin embargo, las mismas razones para perder la esperanza en Stalin se convirtieron en razones para volver a ponerse de su lado. Hitler atacó la Unión Soviética el 22 de junio de 1941. En aquel momento adquirió sentido reivindicar, visto en retrospectiva, que el Pacto Molotov-Ribbentrop había sido una brillante estrategia táctica. Stalin no tenía elección: Alemania era fuerte, y Occidente estaba maniobrando cínicamente para dejar que Stalin y Hitler se destruyeran el uno al otro, así que ¿por qué no iba Stalin a protegerse, al menos a corto plazo, hasta que estuviera en posición de defender la patria de la revolución?

En cuanto al resultado de la Segunda Guerra Mundial, también pareció confirmar la acertada visión a largo plazo de los brutales cálculos de Stalin. Los aliados occidentales de la Unión Soviética y muchos de sus ciudadanos también estaban más que dispuestos a aceptar la versión soviética de los hechos a cambio de la participación de Moscú en la derrota del nazismo. No fue solo la propaganda soviética la que presentó el fusilamiento masivo de los

prisioneros polacos de Katyn, por ejemplo, como un crimen de guerra alemán más que soviético. La mayoría de los occidentales encontraron esta versión de los hechos perfectamente creíble; e incluso, si albergaban dudas, preferían guardárselas para ellos.

El gran cambio llegó con las tomas de poder comunistas y la Guerra Fría, que obligó a muchos intelectuales a hacer lo que llevaban evitando desde la década de 1930: distinguir entre los intereses de las democracias occidentales y los intereses de la Unión Soviética. Llegada la década de 1950, era muy difícil eludir la elección: ¿cómo se podía ser un defensor tanto de la Francia republicana y democrática como de la Unión Soviética de Josef Stalin, salvo a un nivel de abstracción histórica que no guardaba ninguna relación con la política real?

A partir de 1947 no se podía apoyar al Partido Comunista de Francia o Italia y seguir reivindicándose como defensor de la democracia liberal. Dado que la propia Unión Soviética no creía que esto fuera posible, los progresistas se vieron forzados a elegir, por poco que les apeteciera. Esta cuestión fundamental determinó la elección de todo el mundo, si bien el momento de la decisión varió dependiendo de los países y las circunstancias. Para algunos, el punto de inflexión se produjo con las elecciones palpablemente falseadas de Polonia en enero de 1947; para otros, con el golpe de Estado de Checoslovaquia en febrero de 1948, el bloqueo de Berlín que comenzó ese mismo junio y duró casi un año, o la invasión norcoreana de Corea del Sur en junio de 1950.

Para muchos de aquellos que seguían siendo comunistas leales cuando Stalin murió, en marzo de 1953, el momento clave llegó con el «discurso secreto» de Jruschov de febrero de 1956. Jruschov trató de salvar el núcleo leninista abandonando la penumbra estalinista, un aprieto considerable para los hombres y mujeres que habían pasado toda su vida justificando a Stalin en relación con Lenin. En cuanto a la revuelta que se produjo en Hungría poco después, creo que afectó más a los amigos y partidarios más periféricos del comunismo. Esta demostró que, en lugar de permitir a un país emerger libremente de su autoridad, incluso la Unión Soviética del señor Jruschov estaba dispuesta a enviar tanques y matar a gente para conseguir sus fines.

Entretanto, los votantes de las democracias de Occidente iban siendo cada vez menos ideológicos y estaban menos enfrentados: sus intereses eran ahora

de índole más doméstica y sobre todo económica. Esto significó que el marxismo como lenguaje de una confrontación política y social siempre creciente fue quedando cada vez más apartado de la cultura política. Primero se refugió en la *intelligentsia* y luego en la academia, que es donde acabó recalando en la década de 1970.

> *Me da la impresión de que quien para entonces estuviera desilusionado por el uso de la violencia, ya no debía creer en ello. Porque una gran parte del atractivo que tenía el comunismo, al menos entre los intelectuales jóvenes, en realidad tenía que ver con un cierto gusto por la violencia (como Koestler confesó respecto a sus años de juventud). Y Merleau-Ponty también lo manifiesta explícitamente. Y yo tiendo a pensar que una de las cosas que están ocurriendo en 1956 también es que el veredicto de Jruschov sobre Stalin, acerca de que ya no se aprobarían los mismos tipos de violencia, lo hace menos interesante.*

En ese momento, la violencia está ya desconectada de las ideas, o al menos de las grandes ideas. El consenso húngaro que siguió a la rebelión de Budapest en 1956 resulta revelador, pero más sobre la política que sobre la ideología o incluso la economía. János Kádár reforma un poco la economía, al tiempo que niega que lo esté haciendo, o que esté haciendo nada que comprometa al sistema. A los húngaros se les permite consumir y les dejan más o menos en paz, siempre que no trabajen activamente contra el sistema. «Vosotros hacéis como que trabajáis y nosotros haremos como que os pagamos». El que no está contra nosotros está con nosotros. Desde el punto de vista de Moscú y sus satélites y Occidente, la lógica es similar: vosotros hacéis como que creéis, y nosotros haremos como que os creemos.

La invasión de Hungría debilita la fe intelectual en la Unión Soviética conforme al relato que esta llevaba presentando durante los treinta años anteriores. Doce años después, los tanques están en Praga, reprimiendo el movimiento de reforma que recordamos como la Primavera de Praga. Ahí hay algo más. La intervención en Checoslovaquia destruye la fe en la propia narrativa marxista: no solo en la Unión Soviética, ni solo en el leninismo, sino en el marxismo y su planteamiento del mundo moderno.

Entre Budapest en 1956 y Praga en 1968 se desarrolla la gran era del revisionismo, tanto en Europa del Este como del Oeste. El revisionismo dio

lugar a la ilusión en el Este de que era posible, y merecía la pena, conseguir un cierto espacio, cuidadosamente delimitado, para la disidencia. Esto genera en el Oeste la ilusión de que ser disidente comunista es coherente, mientras que la categoría de «excomunista» sigue estando mal vista. En el Este, una última generación se ve atraída hacia el marxismo: la generación de Leszek Kolakowski, que es el revisionista más interesante de la década de 1960 antes de convertirse en el más profundo crítico marxista en la de 1970. La generación más joven de Europa Occidental, caso de sentirse atraída por la política radical, es por una versión del marxismo que ni siquiera tiene que ver con los problemas de la Unión Soviética o Europa del Este.

> *Los reformistas checos de 1968fueron de los últimos del Este en encarnar esa especie de actitud ingenua, revisionista, hacia la política en sí; de los últimos en pensar: nosotros podemos ser un modelo de marxismo y enseñarles a los occidentales —y a Moscú— un par de cosas.*
>
> *Entre los occidentales de izquierdas, los soviéticos pasan de ser la cuestión a estar al margen de la cuestión. Jruschov lo empieza, Breznev lo termina. El hecho de justificarse en el Pacto de Varsovia para invadir Checoslovaquia, la doctrina Breznev de la «ayuda fraterna», es claramente una tapadera para desarrollar una política de gran potencia, y lo que está aplastando es a todas luces un movimiento de marxistas, de comunistas. Es violencia, pero ya no resulta interesante: es tradicional más que personal o ideológica. La doctrina Breznev es una coartada, no una temía. Y mientras, la URSS se enfrenta con otros candidatos al título de patria de la revolución.*

Exacto. Hay tres maneras de continuar siendo un crítico enérgico de todo el proyecto soviético y mantenerse en la extrema izquierda. La primera y menos importante era lo que Perry Anderson llamaba el marxismo occidental: los intelectuales oscuros de la izquierda marxista alemana, italiana, francesa o inglesa que habían sido derrotados por el comunismo oficial pero continuaban autoproclamándose portavoces de un cierto tipo de marxismo internamente coherente, radical: Karl Korsch, György Lukács, Lucien Goldmann y, el más importante y ligeramente diferente, Antonio Gramsci. Pero todos ellos eran gente como Rosa Luxemburg, cuya imagen también fue resucitada en aquellos años, y el propio Trotsky: tenían la extraordinaria virtud de ser perdedores. Estar en el lado vencedor de la historia constituyó la baza

ganadora de la Unión Soviética desde 1917 a 1956: a partir de entonces, los perdedores empezaron a ser mejor vistos. Al menos tenían las manos limpias. El redescubrimiento de estos disidentes individuales —ya fueran disidentes oficiales o encubiertos, entre los cuales Karl Korsch era el más marginal y Gramsci el más relevante— se convirtió para académicos e intelectuales en una manera de situarse en una línea de disidencia respecto a un marxismo respetable. Pero esta recién descubierta genealogía se produjo al precio de separarse de la verdadera historia del siglo XX.

La segunda y ligeramente más importante manera en la que se hizo posible pensar que uno estaba adelantando al comunismo desde la izquierda era identificarse con el Marx joven. Esto implicaba compartir el renovado aprecio y énfasis por la faceta de Marx el filósofo, Marx el hegeliano, Marx el teórico de la alienación. Los escritos de Marx hasta principios de 1845, principalmente los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, pasaron entonces a situarse en el centro del canon.

Ideólogos del partido como Louis Althusser fueron los que empuñaron la garrota en contra de esta postura, insistiendo hasta el absurdo en que había una ruptura epistemológica en el marxismo, en que todo lo que Karl Marx escribió antes de 1845 no era en realidad «marxista». Pero la ventaja de redescubrir al joven Marx era que proporcionaba un vocabulario completamente nuevo, lo que llevó a un lenguaje más difuso: accesible a los estudiantes y utilizable para unas categorías revolucionarias nuevas y sustitutorias —las mujeres, los gais, los propios estudiantes, etcétera—. Estas personas ahora podían ser fácilmente insertadas en la narrativa pese a no tener ningún vínculo orgánico con el proletariado obrero.

El tercer, y por supuesto más importante, factor fue la Revolución china y las revoluciones campesinas que estaban en marcha en Centroamérica, Sudamérica, el este y el oeste de África y el sureste de Asia. Parecía que el centro de gravedad de la historia se había desplazado del oeste e incluso de la Unión Soviética a unas sociedades inequívocamente agrícolas. Estas revoluciones coinciden con el florecimiento de estudios agrícolas y sobre la revolución rural en el oeste de Europa y en Estados Unidos. El comunismo campesino de Mao presentaba una virtud distintiva: podía otorgársele el significado que uno prefiriera. Por otra parte, Rusia era europea, mientras que China era «el Tercer Mundo»: una consideración de creciente importancia para una generación más joven, para quienes Europa y Norteamérica eran una

causa perdida para la izquierda.

Bueno, en un aspecto, la Unión Soviética fracasa por culpa de su éxito. La idea o desviación de Lenin, dependiendo del punto de vista desde el que se mire, era que se podía crear una réplica de la sociedad burguesa, industrial, después de la revolución…

… Y luego derrocarla…

… desde dentro, y construir el socialismo. Y lo que ocurre, en cambio, es que para cuando se construye la réplica del capitalismo, el original se ha convertido en algo que es mucho más agradable. Y uno se queda con la réplica, que cada vez va pareciendo menos atractiva e incapaz de competir ni con las comodidades de Occidente ni con el entusiasmo que despierta el Tercer Mundo.

La Unión Soviética pasa de ser horrible a ser aburrida, a los ojos de sus críticos; y de estar llena de esperanza a carecer de promesas, a los ojos de sus partidarios.

Pensemos en el propio Nikita Jruschov. Por un lado, va a Estados Unidos y se enzarza en una discusión con Nixon sobre quién fabrica mejores frigoríficos. Por otro, regresa a Moscú y se permite mostrar un entusiasmo revolucionario hacia Cuba. De modo que la Unión Soviética sale malparada dos veces: es una triste copia de Estados Unidos y está desesperada por verse renovada en Cuba.

Mientras que Mao y, después de Mao, otros Maos menores de otros lugares, no albergan esta doble ambición. Y la Revolución Cultural, que en realidad es una especie de despiadada réplica de algunos aspectos del estalinismo, era percibida por mis contemporáneos de Cambridge a finales de la década de 1960 como una refrescante explosión de energía y determinación juvenil para renovar la Revolución, en contraste con los viejos aburridos de Moscú.

China es otra de las formas en las que el éxito de Lenin se convierte en su fracaso. Porque con lo que Lenin y Trotsky contaban era que si ellos hacían una revolución precoz en un país atrasado, los países industrializados o en vías de industrialización de Occidente les seguirían con otras revoluciones más maduras. Y eso no es lo que ocurre; lo que ocurre, en cambio, es que la revuelta leninista se

convierte en el único referente. Se convierte en un modelo de revolución que puede extenderse a otros países agrícolas, menos adecuados a la revolución desde una perspectiva tradicional marxista.

La destrucción de la *intelligentsia* soviética por parte de Stalin fue gradual. Y básicamente al por menor. Mao asesinaba al por mayor; Pol Pot era universal. ¿Qué hace uno si se enfrenta al riesgo de que los intelectuales, los habitantes de las ciudades o la burguesía (lo que queda de ella) puedan formar una oposición descontenta, crítica, o incluso una potencial oposición disidente, todavía no constituida? Sencillamente la suprime. La aniquila. Para cuando la lógica del exterminio revolucionario llega a Camboya, los propósitos de la ideología comunista ya son indiferenciables de las categorías colectivas nazis.

Por lo que hemos estado hablando, parece que no hubiera existido otra cosa que las desilusiones de las décadas de 1950 y 1960. Pero hubo un grupo de críticos intelectuales del marxismo y de la Unión Soviética que, o bien ya se habían desilusionado del marxismo mucho antes, o en algunos casos nunca habían comulgado demasiado con él: los liberales de la Guerra Fría.

La verdadera Guerra Fría a nivel intelectual y cultural, así como a nivel político en muchos países, no se libró entre la izquierda y la derecha, sino *dentro* de la izquierda. La verdadera falla política se encontraba entre los comunistas y sus simpatizantes compañeros de viaje, por un lado, y los socialdemócratas por el otro, salvo en casos especiales como Italia, donde los socialistas estuvieron durante un tiempo del lado de los comunistas. Culturalmente, la falla se formó a causa de la política cultural heredada de la década de 1930.

Entendido esto, uno puede ver quiénes fueron los liberales de la Guerra Fría. Eran gente como Sidney Hook: un marxista judío que se volvió no marxista, pero especialista en Marx, que iba al City College de Nueva York. Nació en 1902, dentro de una comunidad de emigrantes judíos de izquierdas instalada en Brooklyn, a la que le atraía el comunismo como ideología. El ascenso de Stalin repugnó a Hook, que durante un tiempo simpatizó con Trotsky. Más adelante vería a Trotsky como un ingenuo, o bien como una variante del leninismo que en sí misma no era muy superior al estalinismo. Se

convirtió en un crítico agresivamente socialista del comunismo.

Lo de «agresivamente socialista» es crucial. No hay nada de reaccionario en Sidney Hook. No tiene nada de derechas, aunque fuera conservador en algunos de sus gustos culturales, como muchos socialistas. Al igual que Raymond Aron, se encontraba al otro lado de la barrera de los estudiantes de los sesenta. Dejó la Universidad de Nueva York indignado por el fracaso de la universidad a la hora de hacer frente a las sentadas y encierros —una postura liberal muy típica de la Guerra Fría—. Pero su política fue siempre de izquierda o de centro dentro del país, y una herencia directa de la tradición socialista del siglo XIX.

Raymond Aron, nacido tres años después que Hook, tenía mucho en común con él. La generación de liberales de la Guerra Fría —nacidos en muchos casos en la primera década del siglo XX— era un poco mayor que la de los progresistas comunes y corrientes cuya experiencia definitoria fue la Segunda Guerra Mundial más que la década de 1930. Aron, como Hook, era judío, aunque esto importaba menos dentro de su generación de intelectuales franceses, y recibió una educación de élite en la École Normale Supérieure, en lugar de estudiar en un centro estatal. Pero, al igual que Hook, llegó a convertirse en un gran experto en el marxismo, si bien, a diferencia de Hook, él nunca lo fue. Su desagrado por el gobierno autoritario surgió más bien de la observación de primera mano del nazismo durante una prolongada estancia en Alemania.

Tras la Segunda Guerra Mundial, Aron adoptó la postura de que, para los europeos, la elección entre Estados Unidos y la Unión Soviética no dependía de cuál de los dos pensaras que era un buen lugar, sino de cuál de los dos creías que era menos malo. Con frecuencia se malinterpreta a Aron como una especie de conservador de derechas: nunca lo fue. De hecho, respecto a cualquier parámetro convencional, era de izquierdas o de centro. Su desprecio, sin embargo, lo reservaba no para las idioteces de la derecha —para la cual no tenía tiempo— sino para la necedad de los compañeros de viaje de la izquierda, incluidos antiguos amigos como Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir.

En la mayoría de los países de Europa había gente como Hook o Aron: profundos conocedores del marxismo y con pocas ilusiones depositadas en Estados Unidos. Estos no tenían ningún problema en señalar lo que estaba

mal en América —el racismo, su historia de esclavitud, el capitalismo en su forma más cruda— pero esta no era ya la cuestión. La elección a la que uno se enfrentaba consistía en dos grandes conglomerados imperiales: pero solo era posible, e, incluso, deseable, vivir en uno de ellos.

Por supuesto, había variaciones. Algunos liberales de la Guerra Fría se sentían desdichados y avergonzados cuando se enfrentaban a las formas más extremas de anticomunismo de la derecha. Otros, como Hook o Arthur Koestler, no sentían vergüenza alguna. Uno no puede evitar que la gente, como dijo Koestler, tenga razón por motivos equivocados. Los liberales de la Guerra Fría nunca expresaron otra cosa que desagrado por el macartismo de la política estadounidense; pero también insistieron en que había una verdad que McCarthy, Nixon y otros habían identificado. Que el comunismo realmente *era* el enemigo: uno tenía que elegir, y no podía fingir que existiera una tercera vía.

Fueron los liberales de la Guerra Fría los que dominaron organizaciones como el Congreso de Libertad Cultural, publicaban revistas como *Encounter, Preuves* y similares, y los que organizaron contramítines bien publicitados contra la propaganda de paz comunista.

> *Ahora sabemos hasta qué punto los liberales de la Guerra Fría no solo se organizaban a sí mismos, sino que estaban siendo organizados.*

Las publicaciones y congresos de aquellos años estaban financiados por la CIA, principalmente a través de la Fundación Ford. Tal vez se me esté escapando algo, pero mi visión del asunto es más o menos esta: las guerras culturales de la década de 1950 eran en gran medida dirigidas, por ambas partes, por organizaciones que servían de pantalla. Dadas las circunstancias de la época, ¿quiénes somos nosotros para decir que los socialdemócratas y liberales deberían haber renunciado a recursos financieros para combatir a la enorme maquinaria de la propaganda soviética?

La CIA estaba financiando un Plan Marshall propagandístico. Pero recordemos qué era la CIA a principios de la década de 1950. No era el FBI; y todavía no era la burda, incompetente y servil CIA de los años de la era post-Reagan. Todavía estaba integrada por muchos jóvenes inteligentes que se habían unido a la CIA a través de la Oficina de Servicios Estratégicos de la época de la guerra, y actuaban con bastante discreción a la hora de decidir

cómo querían trabajar contra la subversión y la propaganda soviéticas.

Raymond Aron lo explica muy bien en sus memorias. Por ejemplo, dice, nosotros debíamos habernos preguntado: ¿de dónde procede este dinero? Pero no lo hicimos. Sin embargo, si nos hubieran puesto contra la pared, probablemente habríamos admitido que quizá procediera de alguna fuente que preferíamos no conocer. Aron tiene razón: no era gente con mucha experiencia gubernamental. El propio Aron trabajó solo seis meses en el Ministerio de Información dirigido por André Malraux en 1945: esa fue su única experiencia de gobierno. Koestler nunca dirigió nada. Hook era un catedrático de Filosofía.

En términos intelectuales, ¿existe un claro liberalismo de la Guerra Fría?

Es mejor pensar en los liberales de la Guerra Fría como los herederos del progresismo estadounidense y el *New Deal*. Esa es su *formación*, en el sentido francés de la palabra, así es como fueron moldeados, y eso es lo que les conformó intelectualmente. Ellos veían el Estado del bienestar y la cohesión social que este podía generar como una forma de evitar el extremismo político de la década de 1930. Eso es lo que alimentó y conformó su anticomunismo, estimulado también por un contexto común de actividades antifascistas en las que muchos de ellos participaron antes de 1939. Las organizaciones antifascistas, los frentes, los movimientos, las publicaciones, los mítines, los discursos de la década de 1930 tienen su contrapartida en el liberalismo anticomunista de la de 1950.

Antes de 1939, los progresistas y los liberales estaban a la defensiva. El concepto de un terreno intermedio defendible perdía fuerza entre las discusiones y llamamientos del fascismo y del comunismo. Como Mark Mazower escribe en *La Europa negra*, si hubiésemos detenido el reloj en 1941, habría sido difícil argumentar que la historia estaba inequívocamente del lado de la democracia. Pero los años de la década de 1950 fueron diferentes.

El optimismo de los liberales de la Guerra Fría fue fruto de la victoria en la Segunda Guerra Mundial y el inesperado éxito en la resolución de la inmediata crisis de la postguerra. El comunismo no protagonizó más avances en Europa a partir de 1948, o como mucho 1949 con Alemania Oriental, y entretanto los estadounidenses se habían mostrado capaces y dispuestos a

apoyar a las economías liberales y las instituciones democráticas en el resto de Europa. Los liberales de la Guerra Fría creyeron que la historia estaba de su lado: el liberalismo no solo era una forma posible y defendible de vida, sino que triunfaría sobre sus adversarios. Necesitaba ser defendido no porque fuera inherentemente vulnerable, sino porque había perdido el hábito de reivindicar de forma agresiva sus virtudes.

> *Antes citabas a Koestler respecto a la inevitabilidad de que las personas tengan razón por motivos equivocados. Esa cita tiene una segunda parte, que se refiere a que apartarse de esas personas obedece a una falta de autoconfianza. Si hubo un acontecimiento que entonces socavó la confianza de algunos liberales de la Guerra Fría, y estoy pensando especialmente en Aron, fueron las revueltas estudiantiles de 1968.*

En el caso de Aron, otro fue la guerra de los Seis Días de 1967. Le afectó profundamente que Charles de Gaulle expresara públicamente su desagrado por Israel y los judíos; y, como muchos judíos laicos de su generación, llegó a preguntarse si su identidad judía y su relación con Israel no debería desempeñar un papel más importante en su sentido de la política y el propósito colectivo de lo que él había permitido que lo hiciera hasta entonces.

El año 1968 es crucial, porque estaba emergiendo una nueva generación para quien todas las viejas lecciones parecían irrelevantes. Precisamente porque los liberales habían ganado, sus hijos no tenían ni idea de qué era lo que había estado enjuego. Aron en Francia, Hook en Estados Unidos, el teórico político Jürgen Habermas en Alemania, todos adoptaron una visión muy similar: el principal activo del liberalismo occidental no era su atractivo intelectual, sino sus estructuras institucionales.

Lo que hacía de Occidente un lugar mejor, en resumen, eran sus formas de gobierno, legislación, deliberación, regulación y educación. Todo ello en conjunto, con el tiempo, dio lugar a un pacto implícito entre la sociedad y el Estado. La sociedad concedería al Estado un cierto nivel de intervención, limitado por la ley y las costumbres; el Estado a su vez permitiría a la sociedad un alto grado de autonomía, limitada por el respeto a las instituciones del Estado.

En 1968 a muchos les parecía que este contrato implícito estaba bajo presión. Para Aron o Habermas, el enemigo, al igual que en la década de

1930, eran aquellos que pretendían romperlo: para revelar, en el lenguaje vernáculo de la época, la verdad que subyacía a la falsedad y las ilusiones del liberalismo. Cabe recordar que había razones para algunas de estas afirmaciones. En Francia, debido al monopolio gaullista del poder y el gobierno, la política parecía «bloqueada». En Alemania, el Partido Socialdemócrata perdió una generación a favor de la denominada izquierda extraparlamentaria, que afirmaba que el partido se había desacreditado a sí mismo al cohabitar con un gobierno de coalición liderado por un canciller demócrata-cristiano que en su día había pertenecido al partido nazi.

Para la década de 1970, los liberales de la Guerra Fría ya van siendo viejos, y la confrontación entre Estados Unidos y la Unión Soviética ha perdido parte de su carga ideológica.

Algo más estaba cambiando, de forma menos visible pero fundamental. Los liberales de la Guerra Fría sufrieron las consecuencias del fin del monopolio intelectual y político que habían ejercido los reformistas del *New Deal* y sus homólogos europeos desde la década de 1930 a la de 1960. El mundo occidental, desde Roosevelt a Lyndon Johnson e incluso hasta Richard Nixon, se caracterizó por unas políticas progresistas a nivel doméstico y un «gran gobierno». En Europa Occidental, los compromisos entre socialdemócratas y cristianodemócratas, los Estados del bienestar y la desideologización de la vida pública eran moneda común.

Pero este consenso comenzó a fracturarse. En 1971, Estados Unidos dejó de respaldar sus dólares con reservas de oro, rompiendo de este modo el sistema monetario internacional de Bretton Woods. Luego vino la inflación del precio del petróleo y las consiguientes recesiones económicas de aquella sombría década. La mayoría de los liberales de la Guerra Fría nunca habían reflexionado en realidad sobre el keynesianismo: como base de la política económica, era algo que les había venido dado. Ciertamente no pensaron en los propósitos de más alcance que caracterizan el buen gobierno: eso también se daba por supuesto. De modo que cuando estas y otras premisas fueron puestas en cuestión por una nueva generación de intelectuales conservadores, los liberales no pudieron ofrecer una respuesta muy satisfactoria.

Entonces, ¿de dónde va a venir el liberalismo en la década de 1970?

De cualquier otra parte. De personas para quienes el liberalismo

continuaba siendo un objetivo todavía no conseguido. Personas para quienes la lógica de un Estado liberal era completamente opuesta a la de sus propios gobernantes. Intelectuales para quienes el liberalismo nunca había sido una condición por defecto y no cuestionada de la política, sino más bien un objetivo radical que había que buscar con un considerable riesgo personal. Para la década de 1970, el pensamiento liberal más interesante se producía en la Europa del Este.

Pese a sus diferencias, Adam Michnik en Polonia, o Václav Havel en Checoslovaquia, o los liberales húngaros de su generación, tenían algo en común: el comunismo. En Europa del Este, o en todo caso en Varsovia o en Praga, la de 1968 no fue por tanto una revuelta contra el liberalismo de sus padres, y mucho menos una protesta relacionada con el espejismo de la libertad política. Fue una revuelta contra el estalinismo de los padres de la generación de los sesenta, una revuelta a menudo llevada a cabo bajo el disfraz y en nombre de un marxismo reformado o restaurado.

Pero el sueño del «revisionismo» marxista iba a hacerse añicos bajo las porras de la policía en el caso de Varsovia y los tanques en el de Praga. De modo que los liberales de Europa Central y del Este tenían en común un cierto punto de partida negativo: no se gana nada en la negociación con regímenes autoritarios. Lo que de verdad se desea conseguir, es, por definición, algo que el régimen no puede conceder. Cualquier negociación llevada a cabo en estas circunstancias va a ser siempre un ejercicio de mala fe por ambas partes, y su resultado, predecible. A ella le seguirá una confrontación en la que los potenciales reformistas serán derrotados, o bien sus representantes más maleables serán absorbidos por el régimen y su energía quedará disipada.

De estas observaciones directas, la nueva generación de pensadores de Europa del Este llegó a una original conclusión respecto a la metafísica de la política autoritaria. En las circunstancias de un régimen que no puede ser derrocado —pero con el que no se puede negociar de forma efectiva— queda una tercera opción: actuar, pero actuar «como si».

La política del «como si» podía adoptar dos formas. En algunos lugares era posible comportarse como si el régimen estuviera abierto a la negociación, tomándose en serio la hipocresía de sus leyes y, aunque solo fuera eso, poniendo de relieve la desnudez del emperador. En los demás países,

especialmente en Estados como el de Checoslovaquia, donde incluso la ilusión del compromiso político había quedado destruida, la estrategia consistió en actuar a nivel individual como si uno fuera libre: llevando, o tratando de llevar, una vida basada en nociones no políticas de ética y virtud.

Este enfoque requería, claro está, la aceptación de la exclusión de la política como el régimen (y muchos *outsiders*) quisiera definirla. Ya se describiera, en palabras de Havel, como «el poder de los indefensos», o como «la antipolítica» (György Konrád), era algo de lo que los liberales occidentales no tenían experiencia y para lo que carecían de un lenguaje. En efecto, los disidentes de la Europa comunista estaban defendiendo la recreación y reimaginación de la sociedad a niveles puramente teóricos e individuales, fuera del alcance de un Estado que se había propuesto de forma bastante deliberada bien extirpar o bien incorporar a la sociedad tal y como nosotros la entendemos.

Lo que los disidentes estaban haciendo era forjar una nueva *conversación*. Quizá esta fuera la manera más fácil de alcanzar sus propósitos, deliberadamente sordos al régimen y las respuestas que este les daba. Simplemente se comportaban como si estuvieran tratando la ley, el lenguaje del comunismo, la constitución de los distintos Estados y los acuerdos internacionales que estos habían firmado, como si fueran operativos y pudiera confiarse en ellos.

Lo más importante aquí fue la llamada «tercera cesta» del Acta Final de Helsinki de 1975, en virtud de la cual la Unión Soviética y todos sus países satélites se comprometían a respetar unos derechos humanos fundamentales. Los regímenes obviamente no esperaban tener que tomarse esto en serio, que es la única razón por la que estamparon sus firmas. Pero desde Moscú a Praga, sus críticos aprovecharon la oportunidad para centrar la atención del régimen en sus propias obligaciones legales.

En este sentido, si no en otro, existía cierta correspondencia con lo que los radicales occidentales pensaban que estaban haciendo en 1968: obligando a las autoridades a divulgar a través de su conducta la verdad de su sistema. Y, de esta forma, con suerte, educar a sus conciudadanos así como a los observadores extranjeros sobre las contradicciones y las mentiras del comunismo.

Es parte de una historia más amplia sobre los derechos humanos.

La «tercera cesta» de Helsinki es aprovechada, como tú dices, por checos y ucranianos, y polacos y rusos, y casi todo el mundo en el bloque soviético —unos cuantos aquí, unos cientos allá—. Pero también, se agarran a ella algunos grupos de Occidente —Amnistía Internacional, Human Rights Watch— que en cierto sentido están haciendo lo mismo, es decir, tomarse estos compromisos con los derechos humanos literalmente. Y más adelante el termino —y también la política— de «derechos humanos» alcanzó cierta prominencia bajo el mandato de Jimmy Carter y fue también aplicado bajo el de Ronald Reagan. Es cierto que no dejan de apreciarse incoherencias, pero es un ejemplo, creo yo, de una nueva forma de liberalismo que en parte se origina en Europa del Este.

De hecho, marca el nacimiento de un nuevo lenguaje para el liberalismo y no solo para el liberalismo, sino para la izquierda. De forma instintiva y también correcta, pensamos en Human Rights Watch o Amnistía Internacional como organizaciones de tendencia izquierdista, y lo son. La izquierda ya no podía expresarse con el lenguaje que lo había hecho en el pasado, ligado institucional o emocionalmente al del marxismo. Necesitaba un lenguaje completamente nuevo.

Pero no debemos dejarnos llevar. Por mucho que admiremos la Carta 77 de Checoslovaquia y el valor mostrado por sus diversos signatarios, el hecho es que solo 243 personas la firmaron en primera instancia, y no más de mil a lo largo de la siguiente década. Lo cierto es que, en Checoslovaquia concretamente, la retirada de la política —la privatización de la opinión— llevaba andado un largo camino desde que fue aplastada la Primavera de Praga. La «normalización» —la expulsión de miles de hombres y mujeres de cualquier cargo o empleo público o visible— fue un éxito. Checos y eslovacos abandonaron la vida pública, limitándose al consumo de lo material y al conformismo político proforma.

El de Polonia fue por supuesto un caso diferente, o en un plano cronológico distinto. Los intelectuales y antiguos estudiantes radicales habían conseguido establecer contactos con un genuino movimiento de clase obrera, especialmente en los núcleos astilleros de la costa báltica. Tras varios intentos fallidos, trabajadores e intelectuales llegaron a entablar una verdadera cooperación durante las grandes huelgas de 1980: Solidaridad se convirtió en un movimiento de masas con diez millones de miembros.

Pero Solidaridad también fue derrotada —al menos al principio— mediante la imposición de la ley marcial en diciembre de 1981. E incluso en Polonia, recuerdo a un Adam Michnik muy pesimista respecto a las perspectivas de todo aquello. Solidaridad seguía siendo clandestino, y el régimen estaba a punto de iniciar otro ciclo más de pedir dinero prestado al extranjero para pagar los bienes de consumo: todavía en 1987 no parecía que nada fuera a impedir que esta lamentable rutina se prolongara indefinidamente.

> *Resulta sorprendente que los intelectuales de Europa del Este llegaran a estos temas a partir de experiencias individuales e históricas que tenían muy poco que ver con lo que se suele entender por una vida burguesa o, para el caso, una educación liberal.*

Es cierto. Havel, por citar el caso más obvio, no es un pensador político en el sentido convencional, occidental. Cuando refleja una tradición establecida, lo hace dentro del marco de una herencia continental de pensamiento fenomenológico y neoheideggeriano: una corriente bastante desarrollada en su Checoslovaquia natal. En cierto sentido, sin embargo, la aparente carencia de raíces intelectuales de Havel actúa en su favor. Podría haber sido considerado otro pensador centroeuropeo más entre los que adaptan la metafísica alemana a la política comunista, podría haber sido mucho menos atractivo y mucho menos comprensible para los lectores occidentales. Por otro lado, fue esta característica yuxtaposición fenomenológica de «autenticidad» e «inautenticidad» la que le procuró su imagen más poderosa: la de un verdulero que coloca el cartel de «Trabajadores del mundo, ¡uníos!» en su escaparate.

Es la imagen de un hombre solitario. Pero lo más interesante es que todo el que está bajo el sistema socialista está solo: sin embargo sus acciones, por más que aisladas, no carecen de significado. Conque un solo verdulero quitara un cartel y actuara de acuerdo con su propia iniciativa moral, esto supondría una diferencia para él y para todo el que entrara en su tienda. Este argumento no es meramente aplicable al comunismo. Pero, para el público local, podía interpretarse de esta manera y ello lo hacía inmediatamente accesible.

Havel era, por tanto, comprensible para su público checo a la vez que para su público extranjero. Lo mismo podía decirse en gran medida, aunque por razones distintas, del otro famoso disidente literario de Checoslovaquia, el

novelista Milan Kundera. Yo tengo amigos checos a quienes les molesta profundamente la popularidad de Kundera en el mundo occidental; ¿por qué, se preguntan, otros autores checos (que a menudo gozan de más favor del público en su propio país) no son leídos al otro lado de la frontera? Pero Kundera resultaba estilísticamente muy familiar a los lectores franceses, por ejemplo; sus juguetones experimentos iban mucho en la línea parisina, y era fácilmente adaptable a la vida intelectual y literaria francesa.

La genialidad de la idea de Kundera sobre Europa Central es que esta enriquece a Europa Occidental mediante la aportación de las mujeres y la repostería checas y una extensión de referencias históricas y buenos escritores. Él aportaba a Occidente la Bohemia, en ambos sentidos de la palabra.

El énfasis sobre Europa Central que surgió en la década de 1970 fue notablemente limitado en su alcance práctico: era la imagen de Habsburgia reducida a su núcleo urbano. Vista así, centrando toda la atención en la herencia cosmopolita e intelectual de la Europa de Viena, Budapest y Praga, Europa Central resulta convenientemente liberada de su problemática historia y sus conflictos internos. También queda despojada de sus elementos más ajenos: la religión, los campesinos, la vastedad de Europa del Este.

Esta Centroeuropa mitológica del imaginario occidental también excluye significativamente a Polonia, o a su mayor parte. El país ha planteado siempre dilemas ligeramente incómodos para los observadores occidentales, pese a que insista en destacar la importancia de su cultura. Desde la década de 1960, sobre todo, Europa Central ha estado asociada en el imaginario europeo a la «Europa judía»: la *Mitteleuropa* de fin de siglo de Stefan Zweig, nostálgica y entrañable. Pero Polonia no encaja en esta historia. Polonia no es el lugar en el que viven los judíos, según el imaginario occidental actual: es el país en el que los judíos mueren. Al mismo tiempo, las propias pérdidas de los polacos se reducen a la insignificancia comparadas no solo con el sufrimiento judío sino con la trágica destrucción del sofisticado mundo de la Austria habsburga: víctima, tanto según su versión como la nuestra, de la sucesiva brutalidad tanto por parte alemana como por parte rusa.

Es interesante que esta Europa Central, aunque tú no lo digas claramente, es judía, aunque por supuesto Kundera no lo sea. Creo que esta idea de Europa Central de la década de 1970 deviene de la

evolución de la narrativa del Holocausto. El Holocausto nace como concepto en la década de 1960, junto con el movimiento pro Derechos Civiles en Estados Unidos. Tiene que ver con una cierta idea de no perder la ciudad, o de recuperar la ciudad. Lo que es urbano y cosmopolita no solo evoca nostalgia, sino también progreso.

Lo que se pierde en la Europa Central de Kundera no son solo los campesinos, los eslavos, los cristianos, la fea realidad, el mundo no habsburgo, sino también unas corrientes de pensamiento realmente importantes. Las raíces de Havel se encuentran en la fenomenología. Esto resulta terriblemente desacertado, porque si hay una rama filosófica que haya sido desvirtuada en su recepción por parte del Holocausto es precisamente la fenomenología. Y Havel consigue colarla sin ser detectada por el radar. Esto es algo que he entendido gracias a Marti Shore, que ahora mismo está trabajando sobre los fenomenologistas.

Así como la conciencia del Holocausto iba convirtiéndose cada vez más en el motor del compromiso con el pasado reciente de Europa en Occidente, esto implicaba, por similares razones, reducir el pensamiento centroeuropeo y especialmente germanohablante a aquellos aspectos de su historia relacionados, disfuncionalmente, con la posibilidad del Holocausto. De este modo, otros aspectos de la historia y el pensamiento centroeuropeos —especialmente aquellos revestidos de un interés duradero o con consecuencias locales positivas— se hicieron más difíciles de reconocer.

Hablando de fenomenologistas, pensemos en Karol Wojtyła. La dificultad occidental a la hora de entender al Papa polaco en todas sus dimensiones resulta muy llamativa. Sus cualidades católicas se reducen al culto nacional a la Virgen María. Sus críticos se centraron en el incuestionable universalismo de su postura ética, tratándole por tanto como un mero representante de la tradición reaccionaria del este de Europa. Esto hacía que pareciera innecesario y en cierto sentido excesivamente generoso analizar seriamente su legado intelectual, o el legado intelectual en el que se basaba.

Yo creo que el problema es este: Europa Central presenta una historia tan enormemente problemática en el siglo XX que sus corrientes intelectuales, sociales y culturales más sutiles resultan prácticamente invisibles a los *outsiders*. En todo caso se trata, como Larry Wolf señaló hace mucho tiempo,

de una parte del mundo que en las mentes europeas se reescribe una y otra vez de acuerdo con un guión preexistente.

> *Permíteme mencionar a otro polaco, alguien que probablemente ejerció más influencia en la historia del mundo que ningún otro intelectual polaco, excepto, quizá, el Papa: Jerzy Giedroyc, el editor de Kultura, la publicación más importante de Polonia durante la era comunista.*
>
> *Giedroyc fue quizá el liberal más importante de la Guerra Fría, aunque nunca escribió mucho y fuera de Polonia casi nadie ha oído hablar de él. Él consiguió crear una vida intelectual polaca y casi del este de Europa completamente paralela desde su casa en Maisons-Laffitte, a las afueras de París. El diseñó la política oriental, o mejor dicho, la gran estrategia, que llevó a cabo Polonia durante la difícil década de 1990, tras el colapso de la Unión Soviética. Pero todo ello lo hizo sin que nadie en Francia —donde vivía y trabajaba— supiera en realidad nada de su trabajo desde la década de 1950 hasta la de 1980.*
>
> *Hay un momento muy divertido en las conversaciones de Jerzy Giedroyc con Barbara Toruńczyk en 1981, en el que ella le pregunta si Occidente ha tenido alguna influencia en él, y él responde categóricamente que no. Y luego, si él ha tratado de influir en Francia. Y él dice algo así: mi querida señora, eso no tiene sentido, lo único que se puede sacar de Occidente es lágrimas y dinero.*

Es más complicado que eso. Czeslaw Miłosz habla del amor no correspondido, de esas lágrimas que más de uno ha debido de derramar. Europa del Este no quiere simplemente compasión y apoyo; quiere ser entendida. Y quiere serlo por sí misma, no por los propósitos occidentales a los que pueda ser útil. Y *mi* experiencia de comprometerse con los centroeuropeos de todo tipo, en todos los niveles políticos y generacionales, desde la década de 1960 hasta la de 1990, siempre ha estado caracterizada por su sensación de no ser entendidos. Creo que ningún observador occidental mínimamente sensible que se haya encontrado con algún centroeuropeo en el siglo XX habrá podido evitar esa experiencia del amor no correspondido. Somos distintos, te dicen; y aquello en lo que nos diferenciamos y que nos distingue es desconocido para vosotros. Y nos pasamos la vida alternando

entre intentar explicároslo y desesperamos al ver que es imposible que lo entendáis.

> *Me pregunto si eso no podría considerarse como un profundo fracaso del comunismo. Se supone que el comunismo debía encamar, ejemplificar y difundir una especie de cultura universal, y por tanto universalmente comprensible. Pero en Europa del Este crea estos lugares introspectivos y bastante circunscritos étnicamente en cuanto a su cultura. Y por eso la imagen que da Kundera de una Centroeuropa cosmopolita es esencialmente anticomunista. Incluso los intelectuales, más adelante, van a tener un conocimiento mucho más deficiente de los idiomas europeos que en el supuestamente bárbaro periodo de entreguerras. Gran parte del problema de entender incluso a un Havel o aun Miłosz radica en un hecho tan simple como que alguien tiene que traducirlos.*

La ruptura entre generaciones me parece clave. La Centroeuropa de Nicholas Kaldor, un economista húngaro que yo conocí en Cambridge, era todavía una Centroeuropa de habla alemana. Nadie traducía nada porque todo el mundo hablaba alemán y podía publicar, y de hecho publicaba, en alemán. Pero la siguiente generación ya escribía en húngaro. El único idioma extranjero que aprendían obligatoriamente era el ruso, que era doblemente inútil: porque nadie quería usarlo y porque nadie por tanto llegaba a aprenderlo correctamente. Así que todo tenía que volver a traducirse para que llegara a Occidente.

Este es, por ejemplo, el caso de Adam Michnik, ese raro europeo de verdadera importancia histórica que no puede funcionar en inglés. Su obra y sus palabras han tenido que traducirse del francés (una estrategia que ya no se sigue en nuestros días), a consecuencia de lo cual resulta menos inteligible para los estadounidenses de lo que habría sido, por poner un ejemplo, a un público inglés o francés hace treinta años. Yo iría aún más lejos: aquellos intelectuales de Europa del Este que sí tuvieron éxito en las culturas e idiomas occidentales son cada vez menos representativos. El tipo de búlgaro que acababa en el París de la Guerra Fría —Tzvetan Todorov, por ejemplo, o Julia Kristeva— se desenvuelve fácilmente en la vida intelectual francesa. Pero ellos nos proporcionan una imagen muy distorsionante y distorsionada de la cultura de la que procedían.

Pero entonces, por supuesto, se le puede dar la vuelta a ese pensamiento y recordar que la traducción de estos idiomas tan complicados muy a menudo implicaba decisiones personales, arriesgadas y a veces muy difíciles, además de desembolsos de dinero en lugares en el que este escaseaba. Cuando Miłosz decide abandonar Polonia en 1951, básicamente se esconde en Maisons-Laffitte, cerca de París, donde Kultura tiene su casa y su pequeña imprenta. Allí vive durante un año. Y luego Giedroyc toma la decisión de que va a publicar El pensamiento cautivo, que entonces puede ser traducida. Mas solo puede serlo porque Miłosz decide marcharse y porque Giedroyc decide cuidar de él.

Pero lo que me resulta interesante es la política de aquello, porque Giedroyc no se cree el argumento de El pensamiento cautivo ni por un momento. Él no cree que Miłosz haga bien en utilizar esas complicadas metáforas literarias, Ketman y Murti-Bing para explicar los atractivos del comunismo en el poder para los intelectuales que pasan necesidad. Él piensa que en Polonia todo se trata siempre de dinero y cobardía. No obstante, cree que podría ser políticamente bueno publicar a Miłosz, porque esto proporcionaría a los intelectuales polacos una coartada para sus crímenes intelectuales bajo el estalinismo.

Es una mentira útil.

Así es exactamente como Giedroyc lo describe. Por otro lado, también sirve como una especie de coartada para los marxistas y comunistas occidentales, y para las personas que se están recuperando del comunismo, porque es muy fácil comprender la atracción que uno siente por el marxismo en los términos de Ketman, cediendo de cara al exterior mientras en tu interior crees que te estás resistiendo, o de Murti-Bing, disfrutando del fin de la duda mediante la aceptación de la única verdad.

Cuando yo he dado en clase *El pensamiento cautivo*, la respuesta de mis alumnos universitarios ha sido enormemente entusiasta. Ellos quieren saber quiénes son los amigos A y D de Miłosz, etcétera, pero también y sobre todo se sienten arrastrados por los argumentos y por la prosa. Sin embargo, también he enseñado el libro en seminarios para postgraduados. Y en estos la

respuesta ha sido un poco diferente: ¿no se trata de algo marginal y atípico? Es un relato intelectual de otros intelectuales inmersos en un mundo de elevadas decisiones morales y compromisos éticos que no dice nada de las numerosas presiones y decisiones a las que los polacos se enfrentaban en aquellos años.

> *Y es muy difícil decir cuáles de estos alumnos tienen razón y cuáles no. Quiero decir que a uno le sorprende que en la Europa del Este actual, en Polonia, por ejemplo, exista una generación de jóvenes de derechas que realmente no recuerdan el comunismo y que no simpatizan en absoluto, no solo con la idea, sino con los motivos que podían haber atraído a la gente hacia el Partido. Y estos tienden a ser entusiastas de la depuración, la revisión obligatoria del pasado de personas que ahora ocupan cargos influyentes. Pero, por supuesto, yo tiendo a pensar que se trata de una desgraciada consecuencia de haber nacido tarde. Precisamente porque ellos son los más ambiciosos y quieren quitar a las generaciones mayores de en medio, habrían sido los mismos que habrían colaborado con el comunismo.*

Existen dos tipos de conformismo. Uno es el conformismo banal, derivado del interés propio o de una falta de visión: el conformismo del comunismo en sus últimos años. El otro tipo de conformismo es el de los bailarines de Kundera, los creyentes de las décadas de 1940 y 1950. Ya sabes, el círculo de personas que solo se ven las caras unos a otros, volviendo la espalda al mundo mientras creen que lo están viendo todo.

Escritores inteligentes como Pavel Kohout o el propio Kundera se dejan llevar por la fe y la creencia, y por una narración colectiva en la que su autonomía y la de los demás tienen una importancia secundaria. Y ese es el conformismo más peligroso: aunque solo sea porque es más difícil alcanzar a comprender la potencial magnitud de sus crímenes. La singularidad, por supuesto, radica en que desde un punto de vista externo —la perspectiva del observador desde fuera— el sutil conformismo de los intelectuales que bailan dentro del círculo es mucho más atractivo que las decisiones egoístas del sujeto pusilánime.

> *Esa es la característica más destacable de Kundera, su honestidad respecto al tema de la atracción del estalinismo. El retrata como seductora una conducta que hoy no nos resulta nada atractiva y que él*

mismo ve con desagrado en retrospectiva.

La revelación en 2008 de que, según las informaciones, Kundera había espiado para la policía cuando era joven (en la Checoslovaquia comunista de 1951) me parece un completo malentendido. Si él era un comunista convencido —y lo era— entonces tenía la obligación ética de comunicar sus sospechas a la policía, y no hay razón para que esto nos sorprenda.

Lo que nuestra sorpresa revela es nuestra propia incomprensión. Medio siglo más tarde, hemos simplificado la cuestión hasta el punto de pensar que cualquier opositor al comunismo debió de ser un simpático liberal. Pero Kundera no era un simpático liberal. Era un estalinista convencido: de eso, al fin y al cabo, es de lo que tratan sus novelas. Necesitamos ampliar nuestra empatia si pretendemos entender la época y el lugar y comprender cómo el comunismo atraía precisamente a personas como Kundera.

Es lo mismo que Marci Shore señala en uno de sus ensayos cuando cita el entusiasta panegírico de Kohout a Element Gottwald cuando este aparece con la cabeza descubierta en la plaza de la Ciudad Vieja en 1948. Este Pavel Kohout era el comunista que fue presidente de Checoslovaquia, el hombre que iba a conducirnos a un mundo nuevo y maravilloso. Y este es el mismo Pavel Kohout que luego sería un héroe de la literatura y la disidencia cultural de los años de la década de 1960. Los dos son el mismo hombre. Pero no se puede reinterpretar al último a la luz del primero.

Hay algunos puntos de coincidencia interesantes entre los liberales de la Guerra Fría y los disidentes de Europa del Este. Para los liberales de la Guerra Fría, cuando volvemos la vista atrás, el hecho de que no tuvieran nada que decir sobre economía supone un cierto problema. Para los ciudadanos de Europa del Este, guardar silencio sobre esta materia actuaba como un punto a su favor: aumentaba su aceptación en el Oeste.

Los intelectuales centroeuropeos se habían rendido respecto a la economía, hasta el punto de que nunca les importó en realidad. La economía había llegado a parecerse al pensamiento político y era, par tanto, corrupta. La reforma económica solo era posible en tanto en cuanto estuviera completamente desconectada de cualquier

justificación ideológica explícita. Algunos escritores, entre ellos Havel, veían la macroeconomía como algo represivo en sí mismo.

De modo que evitaban tocar el tema, justo en el momento en que Margaret Thatcher está llevando a cabo su revolución en Gran Bretaña y que Friedrich Hayek volvía a ganarse el favor de Occidente con su afirmación de que la intervención en la economía, siempre y en todo lugar, es el inicio del totalitarismo.

Este es el fin de la historia del comunismo reformista. Si retrocedes y lees al economista checo Ota Šik, por ejemplo, o al economista húngaro János Komai, verás que todavía a finales de la década de 1960 están intentando salvar la esencia de la economía socialista inyectando algunos aspectos de la economía de mercado en una economía controlada por un partido único. Pero yo no creo que sus ilusiones empezaran a parecer absurdas porque el Oeste ya no fuera keynesiano. Creo que tanto Šik y Kornai como muchos otros empezaron a darse cuenta de que lo que proponían era a todas luces inviable.

Lo más cercano a una versión viable de una economía comunista reformada fue Yugoslavia o Hungría. Pero Yugoslavia —la Yugoslavia del «control por parte de los trabajadores» y la «autogestión»— era un mito, y yo creo que algunos de los mejores economistas se daban cuenta de ello. El mito residía en la idealización de la producción local y de un lejano vestigio de la idea de los colectivos de fábrica y la autonomía sindicalista local.

En cuanto al sistema húngaro, funcionó. Pero solo funcionó precisamente por su quinta rueda: el sector privado, al que se le permitió existir basándose en buenos principios kádáristas (tú haces como que eres x y nosotros hacemos como que te creemos). Siempre que el sector privado de la economía húngara no subrayara demasiado insistentemente su existencia ante las autoridades, se le permitía desempeñar el papel que extraoficialmente se le había asignado. Pero nadie podría calificar en serio a esto de economía socialista.

Yo no creo que ni siquiera cuando la desilusión se instaló definitivamente, todos los comunistas reformistas se convirtieran en ideólogos del libre mercado. De hecho, casi ninguno lo hizo. Ni siquiera los polacos —que en la década de 1980, cuando Solidaridad todavía era ilegal, efectuaron un rápido viraje hacia conceptos como presupuestos, divisas, reformas y criterios macroeconómicos reales— se metamorfosearon necesariamente en hayekianos. Los que siguieron esa dirección fueron en su mayoría

economistas analfabetos en historia que pertenecían a una generación más joven. Un hayekiano de una generación anterior, el inefable Václav Klaus, es ahora presidente de la República Checa.

> *Pero me sorprende que, en el mundo anterior a 1989, aunque los disidentes de los que estamos hablando no fueran economistas del libre mercado y aquellos de los que hemos hablado antes en general no fueran ni siquiera economistas, había algo en sus conclusiones que podía hacer atractivo el libre mercado. Cuando uno vive en una economía planificada, un poco de mercado aquí y allá aviva, anima y evoca algo más alegre. Se parece a la sociedad civil, esa cosa que no es individual ni tampoco es el Estado.*

El tendero del libre mercado tiene cosas mucho más interesantes en su escaparate que el tendero de Havel.

> *Es más que eso. Pensemos en el diario de Leopold Tyrmand de la Polonia estalinista de 1954, y la persona que limpia sus zapatos o sus corbatas. Son figuras que caen bien: supervivientes por partida doble, ya que probablemente son judíos y, por supuesto, el propio Tyrmand es judío aunque nunca lo dice, pero probablemente también son supervivientes del capitalismo anterior a la guerra, simpáticos vestigios de un mundo desaparecido que ejemplifica una ética burguesa del aseo y de la moda.*
>
> *Y luego Mitosz en el último capítulo de El pensamiento cautivo escribe sobre la gente que se las apaña para robar un par de camisas y venderlas, y eso por supuesto no cae bien en el capitalismo real, ¿no?, no hay más que tratar de robar en una tienda en Nueva York o, para el caso, en la Varsovia de hoy día para darse cuenta; pero en el escenario comunista eso se asemeja al individualismo. E incluso Havel, en El poder de los sin poder, con esa idea de que si eres un buen cervecero lo que de verdad deberías hacer es buena cerveza. Lo que, aunque no sea exactamente una ética capitalista, sí es una ética que podría encajar en el capitalismo.*

Ese punto de vista capta e ilustra una ilusión que en su momento estuvo también extendida por Occidente: la forma más pura, la forma moralmente más pura de capitalismo es básicamente la producción artesanal, esto es, que lo importante de un cervecero es que haga buena cerveza. Mientras que, por

supuesto, en el capitalismo lo importante del cervecero es que venda montones de botellas de cerveza.

Las características menos atractivas del capitalismo representan la zona ancha del campo. En el extremo inferior, está el tipo que es libre de fabricar buena cerveza o vender un par de camisas o ignorar las directrices del Estado sobre productividad y ser independiente; en el extremo superior está la teoría pura de Smith, o su forma más lockeana de la libertad como máxima aspiración del esfuerzo humano éticamente consciente. La zona intermedia es bastante menos atractiva: es lo que el capitalismo debe ser para sobrevivir. Nunca ha habido un mercado puramente «smithiano»; y sabemos, porque son numerosas las experiencias que así lo demuestran, que los artesanos bienintencionados no sobreviven a la competición. Si los expertos panaderos de Francia sobreviven hoy en día es gracias a las subvenciones. Por decirlo claramente, el Estado recicla los beneficios del capitalismo en sus formas menos atractivas para mantener a unos empresarios marginales estéticamente más atractivos.

Esto no me parece en absoluto reprobable. Pero sin duda desmerece respecto a los encantos que el sistema presenta a nivel de la alta teoría. Durante un tiempo, en Europa del Este, los atractivos de la firmeza moral y la negativa a transigir eran bastante compartidos tanto por los disidentes políticos como por las leyes económicas: cuando se trataba de capitalismo, debía aceptarse en su totalidad. Sospecho que este nivel de rigidez ideológica es menos común hoy en día, salvo en los círculos más ortodoxos de Václav Klaus y Leszek Balcerowicz y algunos otros creyentes convencidos.

> *La postura en favor de la privatización, que fue tomando forma en las décadas de 1970 y 1980, y la postura en favor de la economía de efecto cascada en Estados Unidos, adoptaron la retórica de los derechos humanos. El derecho a la libre empresa, se argumentaba, es un derecho más, tan importante y puro como esos otros derechos que a nosotros nos preocupan y que son importantes y puros. Y parece que en este sentido se produjo una especie de mutuo ennoblecimiento, según el cual el mercado se presentaba no solo como un determinado tipo de sistema económico, sino también como ejemplo de un tipo de libertad representada por aquellos pobres disidentes de Rusia y otros países de Europa del Este.*

El vínculo es Hayek. Recuerda, el argumento de Hayek en defensa del mercado sin restricciones nunca fue principalmente económico. Fue una cuestión política basada en su experiencia durante el periodo de entreguerras del autoritarismo austríaco y la imposibilidad de distinguir entre las diversas formas de libertad. Desde una perspectiva hayekiana, no se puede preservar un derecho A sacrificando o poniendo en riesgo un derecho B, por más que a uno le beneficie hacerlo. Antes o después perderá ambos.

Esta visión de las cosas se retroproyectó cómodamente en las circunstancias de la Europa Central comunista: constituyó un permanente recordatorio de que la pérdida de derechos políticos es consecuencia inmediata de transigir con la libertad económica. Y esto a su vez reforzaba convenientemente la visión Reagan-Thatcher, en el sentido de que el derecho a hacer cualquier cantidad de dinero sin ninguna cortapisa por parte del Estado forma un continuum indisoluble con el derecho a la libertad de expresión.

Quizá convenga recordar que esto no es lo que pensaba Adam Smith.

Y ciertamente no era tampoco la visión de la mayoría de los economistas neoclásicos. Sencillamente, jamás se les habría ocurrido suponer una relación necesaria y permanente entre las formas de vida económica y todos los demás aspectos de la existencia humana. Ellos consideraban que la economía se beneficiaba de las leyes internas así como de la lógica del interés humano; pero la idea de que la economía puede por sí sola satisfacer todos los propósitos de la existencia humana les hubiera resultado peculiarmente insensata. La defensa durante el siglo XX del libre mercado tuvo unos orígenes centroeuropeos (austríacos) muy concretos, relacionados con la crisis de entreguerras, y con la peculiar interpretación que Hayek hizo de ella. Esta interpretación y sus implicaciones han sido retroproyectadas a Europa Central, en una forma exagerada y destilada, a través de Chicago y Washington. Para esta peculiar trayectoria, por supuesto, los comunistas tienen que asumir una responsabilidad indirecta pero básica.

> *Para que esta particular metamorfosis tuviera lugar, el mercado tenía que convertirse en algo más que una limitación para el Estado, tenía que convertirse en una fuente de derechos, o incluso de ética. El mercado deja de ser algo que tiene sus propias fronteras, tanto si estas fronteras abarcan la vida privada a través de la propiedad*

privada a nivel individual o defienden a la sociedad civil contra el Estado. En el razonamiento hayekiano o su implícito álter ego de Europa del Este, el mercado expande sus competencias y abarca a la vez lo público y lo privado. Lejos de sentar las condiciones de una vida moral, es la vida moral, y no necesita nada más.

Si Gorbachov hubiera puesto a Europa del Este a la deriva a mediados o finales de la década de 1970, se habrían producido grandes debates sobre las implicaciones. La izquierda habría tenido que replantearse completamente la gran narrativa del marxismo.

Pero en mi opinión en aquel momento probablemente habría emergido una narrativa competidora en la que pudiera encajar una versión del mercado: una revolución dentro de las categorías de la política radical, sin duda, pero que en todo caso habría marcado una distancia respecto a los puntos de partida conservadores o del liberalismo clásico.

Sin embargo, llegada la última década del siglo XX, la oposición en Europa del Este era presentada frecuentemente y de forma verosímil no solo como una revolución dentro de la política, sino también contra ella. Esta transformación proporcionó a los neoliberales más astutos una salida: una forma de deshacerse de los disidentes quedándose a la vez con sus ropas. Si la política, como siempre, ha sido reemplazada por la «antipolítica», vivimos en un mundo postpolítico. Y en ese mundo postpolítico, despojado de significado ético o de una narrativa histórica, ¿qué es lo que queda? Ciertamente, no una sociedad. Lo único que queda es, como Margaret Thatcher subrayaba insistentemente, «familias e individuos». Y sus correspondientes intereses personales, definidos en términos económicos.

7

UNIDADES Y FRAGMENTOS: HISTORIADOR EUROPEO

En 1987 dejé Oxford y acepté un trabajo en Nueva York. Pasados dos años, me encontré inmerso en el maravilloso torbellino de las revoluciones de 1989. En diciembre de aquel año yo iba dentro de un taxi vienés cuando me enteré por la radio del derrocamiento de Ceaucescu en Rumanía, el último y más violento capítulo de la secuencia que había conducido a la caída del comunismo en la región. ¿Qué significaría aquello para nuestra imagen de la Europa de la postguerra y su interiorizada asunción de que los regímenes comunistas de Europa del Este habían llegado para quedarse? ¿Y qué conllevaría a su vez la transformación de la mitad oriental de Europa para Europa Occidental y su recién descubierta Comunidad Europea?

Recuerdo que en ese momento pensé bastante explícitamente que alguien debería escribir un libro sobre esto. La vieja historia estaba desmoronándose rápidamente, aunque la forma que le daríamos en el futuro todavía tardaría algún tiempo en llegar. Tras haber decidido en un plazo muy breve que aquel era un libro que me gustaría escribir, me senté y empecé a leer para poder hacerlo —un proceso que, en contra de mis previsiones, me llevó una década —. Pero para cuando la Unión Soviética tocó a su fin en diciembre de 1991, yo estaba bastante seguro de que mi decisión era la correcta.

En 1992, cinco años después de haber llegado a la Universidad de Nueva York (NYU), ocupé la cátedra del departamento de Historia. En calidad de tal, habría sido sumamente imprudente dejarme seducir por alguna alumna de mi departamento, y mucho menos seducirla yo mismo. Pero, por suerte, eso fue exactamente lo que pasó. A principios de la década de 1990, en el

departamento de Historia de la Universidad de Nueva York, es posible que yo fuera el único candidato masculino plausible (soltero, formal, menor de setenta años). Jennifer Homans había estudiado para bailarina de ballet en la New York's School of American Ballet y había bailado profesionalmente en San Francisco y Seattle antes de tener que retirarse a causa de una lesión, y tal vez de una disminución de su motivación. Luego había estudiado francés en la Universidad de Columbia y había continuado hasta conseguir una beca en la Universidad de Nueva York, donde empezó a trabajar en Historia de América.

Insatisfecha con la asignatura —cada vez más reducida a una sucesión de relatos basados en la identidad, que a su vez habían sustituido a las no menos soporíferas pero pedagógicamente más útiles monografías micropolíticas de la generación anterior—, Jennifer conoció a Jerrold Seigel, el destacado historiador intelectual que había llegado a la Universidad de Nueva York desde Princeton algunos años antes, y fue interesándose cada vez más por la historia europea. Entretanto, no obstante, había mantenido un compromiso activo con el mundo de la danza, trabajando para el Instituto Nacional de Danza fundado por Jacques d'Amboise, y este interés la había llevado a Praga, donde se entrevistó con bailarines y se despertó su fascinación por Europa del Este.

Tras preguntar a sus compañeros si alguien daba clase sobre temas de Europa del Este en la Universidad de Nueva York, le dieron mi nombre, y se presentó en mi despacho para preguntar si yo iba a dar clase aquel otoño. Yo no tenía intención alguna de hacerlo, y como jefe del departamento tampoco lo necesitaba; pero en ese mismo momento decidí que la oportunidad de dirigir un estudio independiente sobre la historia de Europa del Este era lo que llevaba esperando más que ninguna otra cosa. Por otra parte, mi ocupada agenda nos obligaba —por sugerencia mía— a llevar a cabo las prolongadas clases tutoriales en un restaurante de la Quinta Avenida, momento para el cual mis rápidamente cambiantes planes ya estaban claros para mí, si bien todavía no para mi «alumna». En todo caso, mantuvimos la ficción de la distancia académica, negando pública y privadamente nuestra mutua atracción, durante tres meses enteros, hasta el Día de Acción de Gracias de 1992.

Aquel diciembre yo estaba con Jenny en Francia cuando me convertí por primera vez en una persona *pública*. A finales de diciembre habíamos salido para París, donde conocí a sus padres, que enseguida me cayeron muy bien.

Alquilamos un coche e hicimos una ruta por Alsacia, Suiza y Austria, y en Navidad llegamos a Viena. Desde allí nos dirigimos a Italia, parando en Venecia lo suficiente para que yo le propusiera matrimonio. Y nos dirigíamos felices de vuelta a París cuando en algún lugar de la Borgoña me detuve un momento para telefonear a Nicole Dombrowski, una alumna que estaba cuidando de mi casa durante mi ausencia. «Oye», dijo, «¿has visto los periódicos de esta semana y las críticas de *Pasado imperfecto*?».

Yo, que en otras circunstancias hubiera estado más al tanto, le contesté que no tenía ni idea de lo que me estaba hablando. Pero al parecer mi nuevo libro estaba siendo notablemente comentado en la primera página de *The New York Times Review*, así como en *The Washington Post*, *The New York Review of Books* y *The New Yorker*, más o menos simultáneamente. Ninguno de estos periódicos había publicado nada hasta entonces sobre algo que yo hubiera escrito, y mucho menos otorgándole tanta importancia. De modo que, casi de la noche a la mañana, me hice bastante conocido. Al cabo de un año yo ya estaba escribiendo para *The New York Review* y otros foros públicos. Esto a su vez aceleró mi introducción en el mundo del comentario político y el periodismo serio, a una desconcertante velocidad.

Una de las consecuencias de escribir para un público más amplio fue mi disposición cada vez mayor a escribir sobre personas y lugares que yo admiraba, y no solo sobre aquellos que me complacía vilipendiar. En resumen, y sobre todo en los ensayos que más tarde reuniría en *Sobre el olvidado siglo xx*, estaba aprendiendo a alabar además de a condenar. Esto probablemente fuera una consecuencia natural de la madurez, pero también se vio estimulado por una observación que me hizo un colega francés en algún momento entre la aparición de *Pasado imperfecto* y el proceso de escritura de *The Burden of Responsibility*. Irritado por mis comentarios sobre sus compatriotas, me preguntó si de verdad pensaba que todos los intelectuales franceses eran así. ¿No había ninguno bueno? Yo le respondí que por supuesto que sí: Camus, Aron, Mauriac a su manera, y algunos otros. En ese caso, replicó, ¿por qué no escribe sobre ellos?

Este pensamiento fue germinando durante un tiempo, alentado por la oportuna intervención de Robert Silvers, que me solicitó una revisión de *El primer hombre* de Camus para *The New York Review of Books*. ¿Quiénes son las figuras del siglo XX a quienes me gustaría recordar y conmemorar? ¿Qué es lo que tienen en común para que me resulten atractivas? Empecé a escribir

cosas bonitas (en su mayoría) sobre Hannah Arendt. A eso le siguió una cascada de largos ensayos sobre pensadores del siglo XX, tanto prominentes como poco conocidos: Koestler, Kolakowski, Primo Levi, Manés Sperber, Karol Wojtyła, etcétera. No me cabe duda de que mi trabajo mejoró a consecuencia de ello. En realidad, es mucho más difícil escribir bien sobre alguien a quien admiras: desestimar a Althusser, ridiculizar a Martin Amis, hacer de menos a Lucien Goldmann, eso es pan comido. Pero aunque sea bastante fácil afirmar que Camus era un gran escritor, Kolakowski un brillante filósofo, Primo Levi el autor de la memoria más importante del Holocausto, etcétera, si quieres explicar por qué exactamente estos hombres son tan fundamentales, y qué influencia han ejercido, tienes que pensar un poco más.

El otro estímulo para la alabanza vino de François Furet, el historiador de la Revolución francesa que había escrito el prólogo a la edición francesa de *Marxism and the French Left*. Como presidente del Comité sobre pensamiento social de la Universidad de Chicago, en 1993 me invitó a dar las Conferencias Bradley. Estas conferencias, dedicadas a tres franceses —Léon Blum, Albert Camus y Raymond Aron—, debidamente ampliadas, se convertirían luego en el libro *The Burden of Responsibility*. Aunque pequeño, este libro probablemente se acerca más que ninguno de mis otros escritos a captar quién soy y a qué me dedico, bajo la forma de un detallado relato sobre las personas que más admiro. Solo después de acabarlo pude concentrarme de lleno en *Postguerra*.

Había comenzado a trabajar en el proyecto a mediados de la década, mientras vivía en Centroeuropa. Desde diciembre de 1994 a marzo de 1996 Jennifer y yo estuvimos en Viena como huéspedes del Instituto de Ciencias Humanas (IWM). Viena me pareció entonces, como siempre, un lugar polvoriento y aburrido en verano y helado y aburrido en invierno; y, por tanto, maravilloso. Hoy, esta ciudad centroeuropea de medio tamaño —que durante un breve periodo del siglo XX fue la cuna intelectual y cultural de la modernidad— no es más que otra capital de un Estado miembro de la UE, demasiado volcada en los recuerdos del Imperio. Según mi experiencia, en ella podías llevar el tipo de vida que quisieras: la vida social era posible, pero también un maravilloso aislamiento.

Precisamente por estas razones, mucha gente encuentra deprimente la capital austríaca. Pero a mí me gustaba bastante esa sensación anticuada, esa especie de añoranza de un pasado perdido que produce Viena, y de que todo

lo que tiene de interesante pertenece a él. El Krzysztof Michalski's Institute se ajustaba perfectamente a mis necesidades. A diferencia de la mayoría de instituciones de este tipo, uno era libre de mantener una privacidad total, sin tener que realizar esforzadas contribuciones a la «agenda intelectual» colectiva. También agradecía la ausencia de profesionales de mi disciplina, porque así no tenía que hablar de trabajo. Podía trabajar durante horas, leer mucho, andar sin rumbo fijo. Las noches eran silenciosas.

Creo que mantuve una relación bastante buena con Michalski, basada en un cierto gusto por la ironía pesimista. Puede que él también viera en mí a un camarada. Pese a todos sus éxitos a la hora de recaudar fondos, apoyos y contactos para la institución que él mismo había creado, Michalski era y sigue siendo hasta cierto punto un *outsider*, como lo había sido en su Polonia natal donde, pese a pertenecer a su generación, nunca había sido en realidad uno de «ellos»: los niños mimados de la aristocracia comunista. El IWM no era un gran centro de producción intelectual; de acuerdo con mi experiencia, la mayoría de la gente que trabajaba allí nunca había escrito mucho o, si lo habían hecho, sus mejores obras no habían alcanzado gran notoriedad. Pero no creo que eso importara. Lo que Michalski había conseguido como nadie era forjar un medio para la *distribución* intelectual. Su instituto era un lugar ideal para encontrarse con gente inteligente, un atributo nada desdeñable.

Mientras estuve en Viena esbocé un esquema para la última parte de *Postguerra*, titulada *La gran ilusión: un ensayo sobre Europa*. Se basaba en una serie de conferencias escépticas que di en Bolonia en 1995: la tesis central —que la UE corría el riesgo de ser desestabilizada por una mezcla de exceso de ambición y miopía política— continúa siendo creíble. Poco después leí *Europe: A History*. Publicada en 1996, era una obra de Norman Davies, el prolífico historiador y apólogo de Polonia. Aunque preocupado por planificar mi propia historia, yo percibí con extraordinaria claridad en qué sentido la versión de Davies *no* era para nada el tipo de libro que yo quería escribir. En concreto, su obra magna adolecía de una especie de continua búsqueda de complicidad en virtud de la cual el autor se inmiscuye de forma imprudente en el relato histórico.

Pero quizá yo también me excedí un poco en la crítica que posteriormente hice para *The New Republic*. La *Europe* de Davies me pareció profundamente insensible en materia del Holocausto, y su revisionismo iconoclasta un tanto burdo. También me resultó bastante evidente que lo que venía a ser una

polémica sobre la postergada importancia de Europa del Este no debería hacerse pasar por una historia objetiva del continente en general. Y luego estaban los errores objetivos… Davies me respondió con una carta a *The New Republic* en la que dejaba claro que lo que más le había molestado de la crítica era que yo le desacreditara como una figura un tanto absurda, frustrada por su exclusión de Oxford, lanzada infantilmente al ataque de los vetustos catedráticos por su ignorancia sobre su amada Polonia (yo comparaba su actitud con la del famoso Sapo de *El viento en los sauces*: «Los inteligentes hombres de Oxford saben todo lo que hay que saber, pero ninguno sabe ni la mitad que el mucho más inteligente señor Sapo»).

Algunos años más tarde, Davies me escribió una nota, ligeramente mordaz pero claramente amistosa, alabando mis críticas a Israel, en 2002, creo. A esta la siguió un mensaje de apoyo al año siguiente, con ocasión del furor levantado por mi ensayo en *The New York Review* sobre la solución del Estado único. Yo le contesté en un tono bastante gentil, señalando que resulta curioso que con frecuencia uno acaba estando de acuerdo con otro por sus propias razones, una respuesta un tanto mordaz pero para nada ofensiva y que desde luego no pretendía serlo. Y más adelante, para mi absoluta sorpresa, Davies hizo una generosa y perspicaz crítica de *Postguerra* en *The Guardian*; yo hice acuse de recibo de ella y le escribí agradeciendo su gesto de «caballerosidad». Quizá lo más agradable que Davies dijo de *Postguerra* —y ciertamente el mayor cumplido desde su punto de vista— fue algo así como que Judt era «especialmente bueno en el tema de Checoslovaquia».

En 1995, me ofrecieron la cátedra Nef de Pensamiento Social en Chicago; tras pensármelo mucho, la rechacé. Mirándolo en retrospectiva, me doy cuenta de que yo empezaba a verme de otra manera: no solo como un historiador, ni siquiera como un «intelectual público», sino más bien como alguien que podía aplicar sus capacidades y sus energías a una nueva tarea. Me atraía la idea de crear un foro institucional dirigido a fomentar el tipo de trabajo que yo admiraba y a unir al tipo de personas que yo consideraba interesantes y a las que quería apoyar. Esto, así me lo pareció entonces, era más fácil de conseguir en Manhattan que en Chicago y, por supuesto, que en el enrarecido ambiente de Hyde Park.

Nueva York, después de todo, era especial. Hasta que me trasladé allí, había pasado toda mi vida adulta en Cambridge, Berkeley y Oxford: cada una de ellas, a su manera, una aislada torre de marfil. Pero aquí en Nueva York las

universidades —NYU, Columbia, el CUNY Graduate Center— no pueden pretender vivir separadas de la ciudad. Incluso Columbia, gloriosamente aislada en su pequeña colina del Upper West Side de Manhattan, no podía negar que la razón por la que la mayoría de sus profesores y alumnos se veían atraídos allí (en lugar de a la competencia que representan Princeton, New Haven o Cambridge, Massachusetts) radicaba en que su localización seguía considerándose todavía, tal vez un tanto anacrónicamente, la de la ciudad más cosmopolita del mundo.

Desde un punto de vista académico, Nueva York se asemeja más al modelo de la Europa continental que al angloamericano. Las conversaciones más importantes de la ciudad no son las que mantienen los académicos dentro del recinto universitario, sino el debate intelectual y cultural más amplio que se produce por toda la ciudad y en el que participan periodistas, escritores independientes, artistas y visitantes, además del profesorado local. De este modo, al menos en principio, las universidades están cultural e intelectualmente integradas en un diálogo más amplio. En este sentido al menos, quedándome en Nueva York podía seguir siendo europeo.

Volví de Chicago a Nueva York con una propuesta concreta para mi propia universidad. Yo estaría feliz de quedarme si accedían a ayudarme en la fundación de un instituto: un hogar para las ideas y proyectos que yo había estado incubando durante la década anterior. La NYU se mostró extraordinariamente complaciente con la propuesta, pese a mi insistencia en que no debían producirse interferencias ni entonces ni nunca en los programas que preparáramos ni en las personas que invitáramos. La universidad se mantuvo fiel a su palabra y gracias a su ayuda he podido construir el Instituto Remarque.

No creo que me hubiera quedado aquí en Nueva York si no hubiese podido tener este instituto; es cierto que no simpatizo demasiado con el departamento de Historia, tanto entonces como ahora volcado en su absurda trayectoria de corrección política y «relevancia» histórica. Pero tampoco creo que existan muchas otras instituciones en el mundo que me hubieran apoyado tanto. NYU, como el King’s College de Cambridge una década antes, me facilitó un giro profesional crucial y me siento sinceramente agradecido por ello.

Cuando fundé el Instituto Remarque tenía cuarenta y siete años: seguía

siendo la persona más joven en casi todas las reuniones profesionales a las que asistía. Tanto en las conferencias de historiadores, en los centros de estudio e institutos de investigación o en los consejos académicos, estoy rodeado de personas de bastante edad y prestigio. En el Consejo de Relaciones Exteriores y otras augustas instituciones, he participado en mesas redondas sobre política extranjera con hombres que yo llevaba tres décadas viendo por la televisión. Por encima de todo, yo quería un foro en el que poder oír, alentar y promover el talento joven.

Además, yo tenía en mente hacer algo que todavía no se hace muy bien en la mayoría de las universidades, tanto en Estados Unidos como en el extranjero. Me interesaba identificar a personas jóvenes cuyo trabajo precisamente *no* encajara con facilidad en determinadas «escuelas», cuyos perfiles *no* fueran los perfectos para los programas postdoctorales establecidos, sino que fueran simplemente listos. Quería ofrecer a estos jóvenes recursos, contactos, oportunidades y, en última instancia, posibilidades de promoción, dándoles la oportunidad de conocerse unos a otros, de llevar a cabo su trabajo a su manera, sin obligaciones sociales o pedagógicas, y, sobre todo, de intercambiar sus puntos de vista más allá de límites disciplinarios, nacionales o generacionales.

Lo que quería crear no tenía todavía nombre. Sobre todo, me había propuesto facilitar una *conversación* internacional, dotándola de una infraestructura institucional y recursos prácticos, pero a la vez enfatizando la oportunidad que representaba para la gente joven más que la estructura formal dentro de la cual sacarían provecho de ello.

Con el tiempo, el Instituto Remarque ha adquirido una reputación y un reconocimiento que supera con mucho nuestras dimensiones o alcance. Ha organizado talleres, simposios, conferencias; celebramos un seminario anual en Kandersteg, Suiza, para jóvenes historiadores prometedores; el Fórum Remarque reúne a algunos de los jóvenes más interesantes de Norteamérica y Europa, procedentes del mundo académico, el periodismo, las humanidades, el mundo de los negocios, el servicio público y el gobierno, para promover una conversación informal verdaderamente internacional; llevamos a cabo frecuentes seminarios en Nueva York, París y Florencia, caracterizados por el carácter relajado de las presentaciones, el carácter abierto de sus debates y, sobre todo, la abundancia de participantes jóvenes.

Hemos sido capaces de ayudar a jóvenes extraordinariamente prometedores a decidir sobre sus trayectorias académicas o profesionales: mediante la práctica de un tipo diferente de intercambio académico e intelectual, espero que hayamos animado a académicos en ciernes a renovar y mantener su entusiasmo por una profesión que con demasiada frecuencia puede parecer anodina, anticuada y ajena al mundo.

Sin duda, hemos alcanzado bastante éxito a la hora de reunir a académicos veteranos y jóvenes y entablar una conversación entre varias generaciones de profesionales. El carácter refrescante de muchos de los encuentros celebrados en el instituto —caracterizados por la falta de restricciones y la ausencia de corrección convencional hacia lo mediocre y lo que está de moda— ha demostrado ser perdurable y, espero, seductor. En todo caso, parece que nuestra tarea está mereciendo la pena.

> *Me gustaría que fuéramos un poco más explícitos sobre lo que significa convertirse y ser un historiador que no es mediocre y no está al servicio de alguna moda. Formar una institución en tomo a un historiador es lo contrario a como se suelen hacer las cosas. Tendemos a pensar que las instituciones hacen a los historiadores, y luego tratamos de imaginar cómo eso ha influido en su trabajo, y a preguntamos de qué modo, si es que lo hay, los historiadores pueden realmente ser intelectuales. Y muchos de nosotros, no tú en particular, sino muchos de nosotros hemos dedicado tiempo a echar la vista atrás y mostrar cómo los historiadores anteriores eran de una u otra forma prisioneros de estos esquemas, lo supieran o no. Aclarado esto, ¿para qué sirve la historia? ¿Cómo puede ejercerse de forma respetable?*

Obviamente existía el enfoque de la gran narrativa, que tenía una forma liberal o socialista. El mejor ejemplo —en sentido peyorativo— de la forma liberal lo representa el concepto de Herbert Butterfield de la «interpretación *whig* de la historia»: que las cosas mejoran; puede que el propósito de la historia no sea que las cosas mejoren, pero de hecho lo hacen. Recuerdo que este era siempre el caso en cierto género de historia económica francesa, por poner un ejemplo de andar por casa, en el que la cuestión implícita era por qué la historia económica francesa no había logrado alcanzar el nivel de su homologa inglesa. En otras palabras, ¿por qué se retrasó la industrialización? O ¿por qué eran subdesarrollados los mercados? ¿Por qué los sectores agrícolas sobrevivieron tanto tiempo? Todo lo cual venía a equivaler a por

qué la historia francesa no había seguido más de cerca el ejemplo inglés. Cuestiones como las peculiaridades de la historia alemana, la idea de un *Sonderweg* o senda especial, implica supuestos y debates similares. Así que existía por tanto esa perspectiva liberal, esencialmente angloamericana, pero que funcionaba perfectamente cuando se aplicaba, por así decirlo, a las sociedades atrasadas.

El relato socialista era una adaptación de la historia del progreso liberal. Difería en cuanto al supuesto de que la historia del desarrollo humano quedaría bloqueada en un momento dado —la etapa madura del capitalismo — a menos que avanzara firme y conscientemente hacia un objetivo preestablecido: el socialismo.

Y había otra perspectiva, que desde la izquierda tendemos a considerar como insuficientemente cuestionada o bien conscientemente reaccionaria: que la historia es un relato moral. En ese caso, la historia deja de ser un relato de la transición y la transformación. Su propósito y su mensaje moral nunca varían: son solo los ejemplos los que cambian con el tiempo. En esta clave, la historia puede ser un relato de terror reproducido hasta el infinito por unos participantes que ignoran las consecuencias de su propia conducta. O bien (y también a la vez) la historia se convierte en un *conte moral*, ilustrativo de mensajes y propósitos éticos y religiosos: «la historia es filosofía enseñada mediante el ejemplo», por usar la famosa frase. Una fábula con notas a pie de página.

Hoy en día no nos sentimos cómodos con nada de eso. Es difícil hablar de la historia del progreso. No quiero decir que no podamos ver progreso por todas partes si nos lo proponemos, pero también podemos ver tanto retroceso que no es fácil afirmar que el progreso es la condición por defecto de la historia humana. La única área en la que se ha producido una ingenua vuelta a esa forma de pensar es en las versiones más burdas del pensamiento económico de los últimos treinta años: el crecimiento económico y los mercados libres no meramente como condición necesaria para la mejora humana, sino como la mejor versión de esta. En cuanto a la ética pública, a pesar de Kant, seguimos careciendo de una base consensuada que no sea religiosa en origen.

La consecuencia de la imposibilidad tanto del enfoque *whig* como del moralizador es que los historiadores no saben ya lo que están haciendo. Que

sea una cosa mala es otra cuestión. Si les preguntan a mis colegas cuál es el propósito de la historia, o cuál es la naturaleza de la historia o de qué trata la historia, se quedarán boquiabiertos. La diferencia entre los buenos historiadores y los malos es que los buenos pueden arreglárselas sin una respuesta a estas preguntas y los malos no.

Pero aun si tuvieran respuestas, seguirían siendo malos historiadores, ya que simplemente contarían con un marco, una plantilla dentro de la cual podrían funcionar. En lugar de eso, cuentan con pequeñas plantillas —raza, clase, etnia, género, etcétera— o bien una versión residualmente neomarxista de la explotación. Pero no veo ningún marco metodológico común para la profesión.

¿Y qué hay de la ética de la historia que tú tienes?

Eso es ética profesional: Durkheim más Weber en vez de Butterfield menos Marx, digamos.

En primer lugar, uno no puede inventar o explotar el pasado para fines presentes. Esto es menos obvio de lo que podría parecer. Muchos historiadores de hoy consideran de hecho la historia como un ejercicio de polémica política aplicada. La cuestión es revelar algo sobre el pasado que los relatos convencionales hayan camuflado: corregir alguna mala interpretación del pasado, generalmente con el fin de engranarlo como prejuicio en el presente. Cuando esto se lleva a cabo con descarada desvergüenza, lo encuentro deprimente. Supone una traición evidente al propósito de la historia, que es interpretar el pasado.

Dicho esto, soy muy consciente del hecho de que quizá yo mismo haya incurrido en ello. *Pasado imperfecto* fue un intento de corregir no solo una importante malinterpretación del pasado reciente sino también —aunque de forma secundaria— de identificar deslices comparables en el presente. Así que no soy quién para insistir en que los historiadores no deberían escribir nunca sobre el pasado sin interesarse por sus implicaciones actuales.

Lo que marca la diferencia, me parece a mí, es esto: tiene que haber una plausibilidad en tu relato. Un libro de historia —presuponiendo que los hechos sean correctos— triunfa o fracasa por la convicción con la que cuenta su relato. Si suena a cierta, para un lector inteligente e informado, entonces es un buen libro de historia. Si suena a falsa, no es buen libro de historia, aunque esté bien escrito y su autor sea un gran historiador con una sólida formación

académica.

El ejemplo más conocido de lo último fue *Origins of the Second World War*, de A. J. P. Taylor. Es un tratado maravillosamente escrito, el trabajo de un consumado historiador diplomático: experto en los documentos relevantes, lingüista competente y muy inteligente. A primera vista, contaba con todos los ingredientes de un buen libro de historia. Así que ¿qué faltaba? La respuesta es difícil de precisar. Quizá se trate de una cuestión de *gusto*. Afirmar —como hacía Taylor— que Hitler no fue responsable de la Segunda Guerra Mundial va absurdamente en contra de la intuición. Por muy sutilmente que se formule, el argumento es tan poco plausible que el relato resulta pobre.

Pero entonces la pregunta es: ¿quién debe valorar la plausibilidad? En este caso, a mí me bastaría con mi repuesta, dados mis conocimientos. Pero yo no podría tratar de juzgar la plausibilidad de una narración, por ejemplo, sobre el auge de las ciudades medievales, suponiendo que fuera obra de un acreditado experto. Esa es la razón por la que la historia constituye necesariamente una empresa intelectual colectiva basada en la confianza y el respeto mutuos. Solo el *insider* bien informado puede juzgar si un trabajo de historia es bueno.

Admito que lo que acabo de describir es un ejercicio de intuición bastante improvisado. Tras participar en innumerables comités para el nombramiento o la promoción de unos candidatos, ha debido de haber docenas de ocasiones en las que he dicho: «Este trabajo no es muy bueno», y alguien ha replicado a continuación: «¿Cómo lo sabes?». Muchos de mis colegas preferirían ir a lo seguro y defender a un candidato poco apto afirmando que su argumento es «original», o que su trabajo es «poco convencional». A lo cual yo respondería: «Desde luego. Pero suena falso. No es una narración plausible de la historia; no da la impresión de ser un buen trabajo de historia». Mis colegas más jóvenes encuentran este criterio mío completamente incomprensible: para ellos, un trabajo de historia es bueno si están de acuerdo con él.

> *A los historiadores no se les da bien «historizarse» ellos mismos. Quiero decir que tienden a sentirse intrigados por argumentos que, o bien confirmen lo que ya piensan, o bien desbaraten provocadoramente lo que un montón de otra gente piensa. Ambos son igualmente malos: la provocación es solo otra forma de convencionalismo. Pero es difícil para los historiadores de una generación, entorno o escuela determinada dejar de pensar en sus*

propios postulados y juzgar solamente de acuerdo con un cierto sentido de la realidad, que es como yo llamaría a lo que tú dices.

Yo creo que los historiadores de hoy en día, salvo contadas excepciones, sufren de una especie de doble inseguridad. En primer lugar, no está muy claro en qué categoría del mundo académico encaja su disciplina. ¿Dentro de las Humanidades? ¿De las Ciencias Sociales? En las universidades estadounidenses, a veces es el decano de Humanidades el que se hace cargo de la Historia, pero otras es responsabilidad del decano de Ciencias Sociales. Cuando yo fui nombrado decano de Humanidades de la Universidad de Nueva York, insistí en que la Historia estuviera entre mis atribuciones, a lo que el decano de Ciencias Sociales (un antropólogo) respondió: «Es toda tuya».

A los historiadores solía agradarles bastante la idea de que se les incluyera dentro de las Ciencias Sociales —y, por supuesto, trataban de acceder a los recursos de financiación que dicha categorización conllevaría—. En las décadas de 1960 y 1970, las Humanidades a menudo carecían de influencia dentro de las estructuras institucionales y los procesos de toma de decisiones de las universidades estadounidenses. Las Ciencias Sociales —Sociología, Antropología, Políticas, Económicas en menor medida, Lingüística, Psicología— se consideraban a sí mismas (y a menudo también las veían así los demás) científicas, en el mismo sentido que uno se referiría a la Física. En cambio, las Humanidades —mucho más cerca del pozo negro de la teoría— venían a considerar la Historia culposamente carente de metacategorías autorreflexivas y desagradablemente empírica en lo que pasaba por ser su metodología.

Este complejo de inferioridad explica en gran medida la fascinación que los historiadores actuales muestran por la teoría, los modelos, los «marcos». Estas herramientas, que es lo que son, proporcionan la tranquilizadora ilusión de una estructura intelectual: una disciplina con normas y procedimientos. Cuando la gente te pregunta a qué te dedicas, puedes responder confiado que trabajas en «estudios subalternos» o en «la nueva Historia Cultural», o lo que sea, de la misma manera que un químico podría decir que cursa la especialidad de Química Inorgánica o Bioquímica.

Pero esto nos lleva de nuevo al problema que tú planteabas: estas etiquetas están extremadamente centradas en el presente. Y el enfoque

«crítico» de los historiadores a menudo consiste en poco más que aplicar, o rehusar aplicar, una cierta etiqueta a los propios colegas. El proceso no puede ser más solipsista: etiquetar a alguien es etiquetarse a uno mismo.

Sin embargo, mientras que a otros se les puede descartar como consciente o inadvertidamente sesgados, el trabajo de uno mismo siempre está escrupulosamente libre de contaminación, de ahí los grandes esfuerzos que se toman para demostrar que los propios compromisos son conscientes, autocríticos, etcétera. Y de ahí vienen estas deslavazadas monografías que empiezan y terminan con extensas y teóricas afirmaciones sobre el propósito deconstructivo del estudio. Pero los capítulos del medio son en realidad bastante empíricos —como tiene que ser una buena historia—, con alguna frase deconstructiva incluida para arrojar dudas sobre la propia evidencia que el autor ha desentrañado. Los libros así son poco apetecibles de leer y —relacionado con ello— carecen de autoconfianza intelectual.

No se puede escribir sobre historia general de esa manera. En la década de 1960, Quentin Skinner escribió una serie de brillantes artículos reformulando la metodología de la historia de las ideas y demostró lo incoherente que era escribir historia intelectual sin poner las ideas en su contexto. Las palabras y los pensamientos tienen un significado específico, por ejemplo, para los lectores y escritores del siglo XVII; no debemos extraerlos de este contexto si queremos entender lo que significaban en aquella época.

Cuando lees los ensayos de Skinner, tienes la tentación de concluir que una historia narrativa de las ideas coherente es simplemente imposible. El propio acto de traducir el material para hacerlo comprensible a los lectores de hoy supone una transgresión de su significado y por tanto socava el proyecto. Sin embargo, diez años después, Skinner publicó *Los fundamentos del pensamiento político moderno*: una historia narrativa en dos volúmenes, maravillosamente construida, del pensamiento político europeo desde finales de la Edad Media hasta los albores de la Era Moderna. Con el fin de lograr su meta, y vaya si la logra, el libro deja deliberadamente de lado el propio meticuloso historicismo metodológico del autor. Como probablemente debe hacerse.

> *Parece que lo que la historia tiene a su favor, y una de las razones por las que sobrevive, a pesar de que la crítica literaria esté en crisis y la ciencia política se haya vuelto ininteligible, es precisamente que*

sus lectores están de acuerdo en que debería estar bien escrita.

Un libro de historia mal escrito es un mal libro de historia. Lamentablemente, incluso los buenos historiadores a menudo dejan mucho que desear como estilistas y sus libros no se leen.

¿Sabes?, antes, cuando iba a visitar a amigos, con frecuencia me encontraba con que sus estanterías exhibían una mezcla que resultaba familiar: ficción clásica, algo de ficción moderna, libros de viajes, alguna que otra biografía y al menos una obra de historia de las que llegan a alcanzar la popularidad. Esta última, generalmente acogida con críticas favorables por *The New York Times* o *The New Yorker*, se erigía en el pilar de la conversación. Habitualmente era obra de un académico que había tenido éxito con un libro de carácter general. Pero estos autores eran y siguen siendo la excepción: el mercado de los libros de historia es inmenso, pero la mayoría de los historiadores profesionales sencillamente no son capaces de satisfacerlo.

> *Me da la impresión, Tony, de que en esto subyace también una cierta ética. Y no sé cómo expresarlo salvo de una forma que va a sonar terriblemente dieciochesca y metafísica.…*

¿Qué tiene de malo el siglo XVIII? Nos dejó la mejor poesía, los mejores filósofos, los mejores edificios…

> *… y es que el lenguaje tiene mucho que ver. Que no solo deberíamos escribir bien porque eso significa que la gente va a comprar nuestros libros ni porque de eso se trate la historia, sino también porque no quedan muchos oficios ya que tengan una responsabilidad con el lenguaje. Y sea cual sea el tipo de oficio responsable que siga existiendo, el nuestro desde luego es uno de ellos.*

El contraste obvio sería el novelista. Desde el auge de la «nueva» novela en Francia en las décadas de 1950 y 1960, las novelas han estado colonizadas por formas no estándar de lenguaje. Esto no puede decirse que sea nuevo: recordemos *Tristram Shandy*, por no hablar de *Finnegans Wake*. Pero los historiadores no pueden seguir este ejemplo. Un libro de historia no estándar —escrito sin atenerse a un orden de secuencia o a la sintaxis— sería sencillamente incomprensible. En este aspecto, estamos obligados a ser conservadores.

Si tomamos la literatura de la Inglaterra o la Francia de principios del siglo XVIII, y la comparamos con la ficción de hoy, veremos que el estilo, la sintaxis, la estructura e incluso la ortografía han cambiado drásticamente. No hay más que poner a un niño a leer el texto original de *Robinson Crusoe*: el argumento es maravilloso, pero la prosa echa verdaderamente para atrás. Por el contrario, si comparamos un libro de historia del siglo XVIII con un libro de historia del siglo XX bien escrito, el cambio que apreciaremos será notablemente escaso. *La Historia de la decadencia y caída del Imperio romano* de Gibbon es perfectamente accesible al historiador moderno, e incluso a un escolar moderno: la estructura del argumento, la presentación de los testimonios y la relación entre los testimonios y el argumento resultarán instantáneamente familiares. Lo único que ha cambiado es que Gibbon se permite un tono descaradamente moralizante, por no mencionar sus intrusivas digresiones argumentativas, precisamente los rasgos que los críticos me reprochan de *Pasado imperfecto*.

A buen seguro, la escritura de la historia se desvió un tanto del rumbo en la primera mitad del siglo XIX: las exageraciones románticas y las florituras de un Macaulay, un Carlyle o un Michelet resultan completamente extrañas a nuestro oído. Pero las modas volvieron sobre sus pasos y los historiadores de finales del siglo XIX, aunque algo prolijos, son perfectamente accesibles hoy en día. Supongo que es cierto también que incluso los románticos tienen sus herederos contemporáneos: la grandilocuencia, el descontrol sintáctico de su escritura, es reproducido sin esfuerzo y reiteradamente por Simon Schama en nuestros días. ¿Y por qué no? Es un estilo que a mí no me interesa, pero a mucha gente le encanta y no deja de tener su pedigrí clásico.

> *Hablando de Gibbon y de la caída de los imperios, quería preguntarte por la relación entre el conocimiento histórico y un cierto sentido de la política contemporánea. Uno de los argumentos para conocer la historia es que permite evitar caer en ciertos errores.*

En realidad, yo no creo que desatender el pasado sea nuestro mayor riesgo; el error característico del presente es citarlo desde la ignorancia. Condoleezza Rice, que es doctora en Ciencias Políticas y fue rectora de la Universidad de Stanford, invocó la ocupación estadounidense de la Alemania de la postguerra para justificar la guerra de Irak. ¿Qué grado de analfabetismo histórico cabe detectar en esa analogía? Dado que siempre vamos a explotar

el pasado para justificar la conducta pública del presente, la necesidad de saber de verdad historia es incontestable. Una ciudadanía mejor informada es menos susceptible de que la engañen con un uso abusivo del pasado al servicio de los errores del presente.

Es tremendamente importante para una sociedad abierta conocer su pasado. Un rasgo que tenían en común las sociedades cerradas del siglo XX, ya fueran de izquierdas o de derechas, era que manipulaban la historia. Amañar el pasado es la forma más antigua de control del conocimiento: si tienes en tus manos el poder de la interpretación de lo que pasó antes (o simplemente puedes mentir acerca de ello), el presente y el futuro están a tu disposición. De modo que, por simple prudencia democrática, conviene garantizar que la ciudadanía esté informada históricamente.

En este sentido me preocupa la enseñanza «progresista» de la historia. En nuestra niñez, desde luego en la mía e imagino que en la tuya, la historia era un montón de información. La aprendías de una forma organizada, secuencial, por lo general siguiendo una línea cronológica. El propósito de este ejercicio era proporcionar a los niños un mapa mental —que se iba ampliando con el tiempo— del mundo que habitaban. Los que insistían en que este enfoque era acrítico no estaban equivocados. Pero ha demostrado ser un grave error sustituir esa historia cargada de datos por la intuición de que el pasado era una serie de mentiras y prejuicios que necesitaban ser corregidos: prejuicios que favorecían a las personas de raza blanca o a los hombres en vez de a las mujeres, mentiras sobre el capitalismo o el colonialismo, o lo que sea.

No puedes enseñar la historia de Estados Unidos diciendo: antes se creía en general que la Guerra Civil fue por la abolición de la esclavitud, pero ¡*ja*!, te aseguro que se trató de algo muy distinto. Porque las pobres criaturas de la primera fila se miran entre sí y se preguntan: «Espera un momento, ¿qué está diciendo? ¿Qué es la Guerra Civil? ¿Cuándo pasó? ¿Quién ganó?».

Estos enfoques supuestamente críticos, dirigidos —seamos generosos— a ayudar a los niños y estudiantes a formar sus propios juicios, son contraproducentes. Generan confusión más que perspicacia, y la confusión es la enemiga del conocimiento. Antes de que nadie —ya se trate de un niño o de un estudiante de postgrado— pueda entender el pasado, tiene que saber lo que ocurrió, en qué orden y con qué resultado. En cambio, hemos educado dos generaciones de ciudadanos completamente desprovistos de referencias

comunes. A consecuencia de ello, pueden contribuir poco al gobierno de su sociedad. La tarea del historiador, si se quiere verlo de este modo, es proporcionar la dimensión del conocimiento y la narrativa histórica, sin lo cual no podemos ser un todo cívico. Si tenemos una responsabilidad cívica como historiadores, es esta.

> *La clave parece estar en ser coherentes y críticos al mismo tiempo. De alguna forma, las interpretaciones tradicionales son más fáciles de hacer converger y las críticas tienden más a la fragmentación.*

Mi joven ayudante, a quien acabas de conocer (Casey Selwyn), hizo un curso universitario en la Universidad de Nueva York que supuestamente debía ser una introducción a la historia rusa. El método de enseñanza consistía en exponer a los estudiantes a debates sobre aspectos cruciales de la historia rusa. Cuando Casey vio la bibliografía que tenía que comprar, comprobó que no había ni una sola historia narrativa. El curso daba por hecho que los estudiantes de la Universidad de Nueva York —estadounidenses de diecinueve años cuyos conocimientos de historia se limitaban a la que habían estudiado en el colegio— habían aprendido en alguna parte la línea narrativa de la historia rusa desde Pedro el Grande a Gorbachov. El perezoso profesor, de forma bastante presuntuosa, consideraba que su tarea se limitaba meramente a ayudar a los alumnos a cuestionar la historia. Según Casey, el curso fue una catástrofe: los alumnos no podían cuestionar lo que no sabían.

Los historiadores tienen la responsabilidad de explicar. Aquellos de nosotros que hemos elegido estudiar Historia Contemporánea tenemos una responsabilidad más: una obligación respecto a los debates contemporáneos, que es por supuesto inaplicable, por ejemplo, al historiador de principios de la Edad Antigua. Y eso probablemente tiene algo que ver con las razones por las que él es un historiador de la Edad Antigua y nosotros del siglo XX.

Jan Gross y yo estábamos una vez sentados en las escaleras de la Biblioteca de la Universidad de Columbia. Él estaba trabajando entonces en *Vecinos*, su libro sobre la masacre de judíos perpetrada en Jedwabne en el verano de 1941 a manos de sus vecinos polacos. Volviéndose hacia mí, reflexionó: «En otra vida habría estudiado sin duda historia del arte renacentista, es un material mucho más agradable». Yo le contesté que aunque eso era obviamente cierto, a mí no me parecía del todo accidental que hubiera

elegido lo otro. Y, como el resto de nosotros, al hacerlo, era inevitable que sintiera una cierta responsabilidad cívica para participar en los debates que implicaba su trabajo.

> *Creo que ahí hay una cuestión ética que se remonta al pasado. Y es algo más o menos así: ¿Es la historia, como decía Aristóteles, el relato de las hazañas y sufrimientos de Alcibíades? ¿O las fuentes del pasado simplemente nos proporcionan la materia prima que nosotros debemos convertir en fines políticos o intelectuales?*
>
> *Creo que un montón de historia aparentemente crítica es en realidad autoritaria. Es decir, si quieres dominar a una población, debes dominar su pasado. Pero si la población ya ha sido educada —o inducida— a creer que el pasado no es otra cosa que un juguete político, entonces la cuestión de si el director del juego es su profesor o su presidente resulta secundaria. Si todo el mundo es crítico, todo el mundo parece libre; pero de hecho todo el mundo es esclavo de quien mejor le sepa manipular, sin posibilidad de recurrir a los hechos o a la verdad como autodefensa. Si todo el mundo es crítico, todo el mundo es esclavo.*
>
> *La responsabilidad ética fundamental de la historia consiste en recordarle a la gente que las cosas sucedieron en realidad, que los hechos y los sufrimientos fueron reales, que la gente vivió así y que sus vidas acabaron de esa manera y no de otra. Y tanto si esa gente vivía en la Alabama de la década de 1950 o en la Polonia de la década de 1940, la realidad moral subyacente de aquellas experiencias es de la misma calidad que nuestras experiencias, o es al menos inteligible para nosotros y, por tanto, real en un sentido en cierto modo irreducible.*

Yo dividiría este pensamiento en dos partes. Lo primero es, simplemente, que el trabajo del historiador es establecer que cierto hecho ocurrió. Esto lo hacemos de la forma más efectiva que podemos, con el propósito de transmitir cómo fue lo que les ocurrió a esas personas, cuándo y dónde ocurrió, y con qué consecuencias.

Esta tarea bastante obvia de descripción es en realidad crucial. La corriente cultural y política fluye en la otra dirección, la de borrar acontecimientos pasados o explotarlos para otros propósitos. Es

responsabilidad nuestra hacerlo bien: una vez y otra y otra. Es una tarea de Sísifo: las distorsiones cambian de continuo y también el énfasis en la corrección fluctúa constantemente. Pero muchos historiadores no lo ven así, y no sienten ninguna responsabilidad de este tipo. Desde mi punto de vista, no son verdaderos historiadores. Un intelectual del pasado que no esté interesado en primera instancia en captar correctamente la historia puede tener muchas virtudes, pero la de historiador no se cuenta entre ellas.

Sin embargo, tenemos una segunda responsabilidad. No somos meros historiadores, también somos ciudadanos con una responsabilidad de establecer una relación entre nuestras capacidades y el bien común. Obviamente, debemos escribir la historia como la vemos, por poco atractiva que resulte al gusto contemporáneo. Y nuestros descubrimientos e interpretaciones son tan susceptibles de ser mal utilizados como nuestro objeto de estudio. Recordemos que la crítica que apareció en la revista *Commentary* y en otros lugares sobre *Vecinos*, de Jan Gross, afirmaba que constituía una prueba más de que los polacos eran inveterados antisemitas y que todo lo que «nosotros» siempre hemos pensado sobre esos bastardos era cierto. Jan no pudo hacer nada sobre estas apropiaciones abusivas de su trabajo; pero por supuesto tiene la responsabilidad —la responsabilidad de un historiador— de responder. Nunca estamos libres de eso.

Por tanto, debemos funcionar en dos registros a la vez. Las únicas analogías ligeramente comparables son las disciplinas de la biología y la filosofía moral, repetidamente obligadas a actuar y responder frente a malinterpretaciones de sus afirmaciones y argumentos. Pero la historia es más accesible que la primera y más susceptible de un abuso político que la segunda. De hecho, tal vez seamos la disciplina más expuesta en este sentido. Puede que esa sea la razón por la que la mayoría de nuestros colegas escriben los libros para sus amigos y para los estantes de las bibliotecas. De esa forma es más seguro.

> *Yo tiendo a pensar que los buenos historiadores tienen una especie de intuición negativa. Esto es, pueden decir cuándo las cosas probablemente no son verdad. Puede que no sepan cuándo son ciertas, y tal vez no conocer los hechos. Desde luego, muy pocos de nosotros conocemos muchos hechos en este momento. Pero creo que tienden a poseer una cierta intuición sobre qué cosas ne passent pas ensemble, qué cosas probablemente no van juntas.*

A eso es a lo que yo llamo plausibilidad. Un buen libro de historia es un libro en el que notas que la intuición del historiador funciona, al margen de que uno no conozca el material.

Permíteme una pregunta relacionada, pero partiendo de abajo arriba. Una de las afirmaciones que se hacían, bajo varias formas, digamos que entre 1988 y 2003 era que la historia estaba acabada. Ya sabes: desde la inofensiva fiesta del hegelianismo de Fukuyama a la tóxica variante texana tan de moda a partir del 11 de septiembre de 2001. O bien decimos «adiós a todo eso», y tanto mejor ahora que todos somos liberales burgueses y jugamos al croquet del libre mercado juntos, o bien para nosotros, los jugadores de croquet todo es nuevo y no hay precedentes, y por tanto tampoco reglas, y de este modo podemos elegir a qué pelotas golpeamos con nuestros mazos. ¿Irak no tuvo nada que ver con el 11 de septiembre? No importa, las viejas reglas de causa-efecto ya no rigen, podemos invadir de todas formas.

Pero si permitimos que sea así, si educamos a nuestros hijos como si la historia en efecto estuviera «acabada», ¿sería posible la democracia? ¿Sería posible la sociedad civil?

No, yo estoy convencido de que no. La condición necesaria de una sociedad verdaderamente democrática o civil —lo que Popper denominó la «sociedad abierta»— es una conciencia colectiva sostenida en el tiempo de que las cosas siempre están cambiando de diversas formas, y que, sin embargo, el cambio total es siempre ilusorio. En cuanto a Fukuyama, lo único que hizo fue adaptar la historia comunista a sus propios propósitos. En lugar de que el propio comunismo dotara de un fin y un objetivo en dirección al cual avanza la historia, ese rol se le asignó a la caída del comunismo. El trabajo del historiador es coger esta soberana estupidez y ponerla patas arriba.

De modo que cada vez que algún tonto declara que Sadam Husein es Hitler reencarnado, nuestra tarea es ponernos manos a la obra y complicar esa absoluta necedad. Un embrollo de afirmaciones veraces es mucho más fiel a la realidad que las mentiras elegantes. Pero cuando desacreditamos estas falsas afirmaciones de la política, estamos obligados a poner algo en su lugar: una línea narrativa, una explicación coherente, una historia comprensible. Al fin y al cabo, si no tenemos claro qué fue lo que ocurrió o no ocurrió en el

pasado, ¿cómo vamos a presentarnos ante el mundo como una fuente creíble de autoridad desapasionada?

Así que existe un equilibrio, y yo no digo que sea fácil de conseguir. Si solo lías embrollos —si ves la tarea del historiador como un montón de líneas borrosas— no aportas nada. Si hacemos una historia caótica para nuestros alumnos o lectores, abandonamos nuestro propósito de contribuir a la conversación cívica.

> *Ahora soy yo el que va a embrollar tu analogía de la historia como creadora o adoradora de confusiones.*
>
> *Me pregunto si no nos parecemos más a ese tipo que entra en casa y te mueve los muebles de sitio. Es decir, la habitación no está vacía; el pasado no está vacío, hay cosas dentro. Y podemos negar eso, pero entonces nos chocamos con los muebles continuamente y nos hacemos daño. Los muebles están ahí, lo aceptemos o no. Podemos negar la realidad de la esclavitud en Estados Unidos o el horror que representó…*

Pero seguirás chocando con ciudadanos negros indignados.

> *Y me pregunto si la tarea del historiador es negar esa reivindicación de total libertad de movimiento, que en realidad nos hace daño a nosotros y a los demás, y que despeja el camino a la falta de libertad política. Hay algunas cosas —barreras— que deberíamos conocer. Como los muebles de la habitación.*

No estoy de acuerdo. Tú y yo no somos las personas que ponen los muebles en la habitación, solo los que los etiquetamos. Nuestro trabajo es decirle a alguien: este es un sofá grande con una estructura de madera, no es una mesa de plástico. Si usted cree que es una mesa de plástico, no solo estará cometiendo un error categorial, y no solo se hará daño cuando se choque con él, sino que lo usará de formas equivocadas. Vivirá mal en esta habitación, pero no tiene por qué vivir tan mal en esta habitación.

En otras palabras, creo profundamente que el historiador no está aquí para reescribir el pasado. Cuando reetiquetamos el pasado, no lo hacemos porque tengamos una nueva idea de cómo pensar en la categoría «muebles»; lo hacemos porque creemos que hemos llegado a una mejora en la apreciación de con qué tipo de muebles estamos tratando. Puede que un mueble

etiquetado como «gran mesa de roble» no siempre haya estado etiquetado así. Debe de haber habido épocas en las que a la gente le parecía que era otra cosa: puede que el roble, por ejemplo, no estuviera identificado como tal porque todo estaba hecho de roble y por eso nadie hablaba de ello. Pero ahora, el roble importa más porque —por ejemplo— es un material poco frecuente. De modo que estamos tratando con esta gran mesa de *roble*, y nuestra tarea consiste en subrayarlo.

> *Creo que tienes razón, se trata de etiquetar los muebles. O puede que sea más bien como abrir sendas dejando pistas. Ya sabes, algo como lo que hacen en los parques europeos, donde las sendas están marcadas con señales. Alguien que ha pasado por allí ha ido poniendo una cruz roja o un círculo verde cada cinco árboles. Si optas por la senda del círculo verde, vas siguiendo la ruta que marcan esos árboles, etcétera. Los árboles están allí te guste o no, pero las sendas han sido creadas: puede que haya otras, o que no haya ninguna. Pero sin seguir algún tipo de senda no puedes ver ese bosque. Alguien tiene que estar allí para marcar el camino.*

Me gusta tu comparación, siempre que quede claro que nosotros marcamos el camino, pero no podemos obligar a la gente a tomarlo.

> *Hay montones y montones de caminos, reales y potenciales, marcados y sin marcar, a través de este bosque. El pasado ofrece muchísimo material. Pero si no tienes un camino para atravesarlo, te quedas mirando el suelo, vas fijándote en dónde pones el pie, no puedes apreciar los árboles.*

Soy lo bastante pedagogo para estar de acuerdo en que deberíamos pensar así de nosotros. Lo primero es enseñar a la gente lo que son los árboles. La gente no debería aventurarse en los bosques, ni siquiera en bosques con las sendas marcadas, si no saben lo que es un árbol. A continuación hay que enseñarles que muchos árboles juntos forman un bosque. Luego, que una de las formas de pensar en un bosque —aunque hay otras— es como un lugar capaz de contener sendas.

Lo siguiente es indicar la que tú (el historiador) consideras la mejor senda para atravesar ese bosque, reconociendo no obstante que hay otras, si bien son menos satisfactorias desde tu punto de vista. Solo entonces eres libre para «teorizar» sobre las sendas: si son creaciones humanas, si distorsionan la

forma «natural» del bosque, etcétera. Mi temor es que cada vez un mayor número de nuestros colegas jóvenes, aburridos por la mera descripción de los árboles, encuentren más satisfacción en enseñar la etiología de las sendas.

De modo que tras esto se esconde cierta ironía que tú pareces querer abordar. El siglo XX está Heno de acontecimientos trágicos que uno debería recordar, y el recuerdo constituye una especie de culto en Europa y, en menor medida, en Estados Unidos. Pero al mismo tiempo, en realidad, parecemos incapaces de recordar mucho.

La naturaleza no entiende de sendas, pero la naturaleza aborrece el vacío. Y nosotros le hemos tomado el gusto a recordar las cosas dentro de un vacío. Por tanto, las evocamos aisladamente: «nunca más», Múnich, Hitler, Stalin, etcétera. Pero ¿cómo puede alguien extraer sentido de estas evocaciones y etiquetas? Hoy en día, en los centros de secundaria estadounidenses y europeos, no es infrecuente que los alumnos acaben sus estudios sin haber dado más que un curso de Historia Mundial que, por lo general, habrá versado sobre el «Holocausto», la Segunda Guerra Mundial, el «totalitarismo», o algún horror similar extraído de la Europa de mediados del siglo XX. Por bien que se imparta, por más cuidadosamente que se fundamente y exponga, este curso emerge de ninguna parte, e, inevitablemente, tampoco conduce a ningún sitio. ¿A qué propósito pedagógico puede servir?

¿Hasta qué punto es útil la historia del Holocausto para el desarrollo de la conciencia cívica de los estadounidenses?

A la inmensa mayoría del público estadounidense culto no especializado le han enseñado que los hechos de la Segunda Guerra Mundial en general, y del Holocausto en particular, son únicos, sui generis. Les han instado a ver ese pasado como un momento catastrófico singular, una referencia ética al lado de la cual cualquier otra experiencia humana que implícitamente se le compare no da la talla.

Esto ocurre porque el Holocausto se ha convertido en la medida moral de cualquier acción política que acometamos: ya se refiera a nuestra política exterior en Oriente Próximo, nuestras actitudes frente al genocidio o a la limpieza étnica, o nuestra propensión a comprometernos con el mundo o apartarnos de él. Recordará la imagen tragicómica de Clinton-Hamlet en la Casa Blanca, debatiéndose entre si intervenir o no en los Balcanes, con Auschwitz apareciéndose ante él como el referente histórico. La política

pública estadounidense en áreas cruciales del interés nacional es rehén de un ejemplo único y aislado de la historia humana, a menudo de relevancia marginal, y siempre selectivamente invocado. ¿Me preguntabas cuál era el lado negativo de este énfasis en el Holocausto? Este es.

Pero permíteme ahora ejercer de abogado del diablo. Supongamos que en lugar de contar con esta única pieza en cuanto a educación histórica, los estadounidenses no tuvieran ninguna en absoluto, y nunca hubieran estudiado o leído nada acerca del pasado y mucho menos del pasado reciente europeo. Estarían desprovistos de unas referencias moralmente utilizables respecto a crímenes del pasado y carecerían de nombres o momentos históricamente aprovechables a los que poder aludir en los debates públicos para movilizar a la opinión pública.

Poder invocar a Hitler, Auschwitz o Múnich nos reporta cierta ventaja. AI menos de esta manera, el presente apelaría al pasado en lugar de ignorarlo. En la actualidad hacemos esto de una forma mal planteada y cada vez más contraproducente; pero al menos lo hacemos. No se trata de abandonar estos ejercicios; se trata de hacerlo de una forma más sensibilizada con la historia y mejor informada.

> *Un problema curiosamente relacionado con ello es la americanización del Holocausto, la creencia de que los estadounidenses fueron a Europa a luchar porque los alemanes estaban matando a los judíos, cuando en realidad no tuvo nada que ver con ello.*

Desde luego. Tanto Churchill como Roosevelt tenían buenos motivos para mantener la cuestión de los judíos guardada bajo siete llaves. Dado el antisemitismo de la época en ambos países, cualquier sugerencia de que «nosotros» estábamos luchando contra los alemanes para salvar a los judíos podría haber resultado contraproducente.

> *Exacto. La cosa resulta completamente diferente cuando te das cuenta de que —no hace tanto— Estados Unidos era un país en el que habría sido difícil movilizar a la gente para luchar contra el Holocausto.*

Así es, y esto es algo que a la gente no le gusta pensar de sí misma. Ni Gran Bretaña ni Estados Unidos hicieron mucho por los sentenciados judíos de Europa; Estados Unidos ni siquiera entró en la guerra hasta diciembre de

1941, momento para el cual el proceso de exterminio ya estaba bien avanzado.

> *Casi un millón de judíos habían muerto ya para cuando los japoneses bombardearon Pearl Harbor. Cinco millones para cuando se produjo el desembarco de Normandía. Los estadounidenses y los británicos sabían del Holocausto. No solo porque contaban con informes de inteligencia de los polacos desde casi inmediatamente después de que se usaran por primera vez las cámaras de gas. Los británicos tenían transmisiones de radio decodificadas sobre las campañas de fusilamientos en el este y también telegramas decodificados con las cifras de Treblinka.*

Tal vez podríamos recordar estas cifras: sería un excelente ejercicio de educación cívica y autoconocimiento nacional. A veces estas cifras revelan una historia que preferimos olvidar.

Hace unos años publiqué una reseña de la obra de Ernest May sobre la historia de la caída de Francia. A lo largo de aquel artículo, enumeraba el alcance de las bajas francesas durante las seis semanas de combate que siguieron a la invasión alemana de mayo de 1940, que fueron de unos 112 000 soldados franceses (por no hablar de civiles): una cifra que supera las bajas estadounidenses en Vietnam y Corea juntos, y una tasa de muertes más alta que la que Estados Unidos haya sufrido nunca. Recibí un montón de correspondencia de lectores, por otra parte bienintencionados, que me aseguraban que debía de haberme equivocado con las cifras. No podía ser, me decían, que los franceses combatieran y murieran en tal número. Recordemos que esto fue en 2001, poco antes de los exabruptos del paroxismo patriotero que siguieron al 11 de septiembre («*freedom fries*[2]», etcétera). Los estadounidenses no aceptan fácilmente la idea de que ellos no sean los guerreros más heroicos o que sus soldados no hayan luchado más duro y hayan muerto con más valentía que todos los demás.

Algo comparable ocurrió cuando publiqué, también en *The New York Review*, un comentario en el sentido de que Francia ha tenido seis primeros ministros judíos, mientras que aquí en los Estados Unidos de América seguimos esperando el triunfo de nuestro primer candidato judío a la vicepresidencia: esto fue cuando el execrable Joseph Lieberman acababa de ser nombrado para la lista presidencial de Al Gore y el país se henchía de

autocomplacencia por su sensibilidad y apertura étnicas. En esta ocasión me llovió una avalancha de cartas —no todas ellas insultantes— de lectores que me aseguraban que Francia era y siempre sería profundamente antisemita, a diferencia de Estados Unidos y su legado de tolerancia.

En estas y otras ocasiones he pensado a menudo que lo que América necesita por encima de todo es una educación crítica en su propia historia. Que Francia cuenta con un deleznable historial de antisemitismo oficial es bien conocido. El antisemitismo francés era sobre todo cultural, y, bajo los auspicios del régimen de Vichy, por supuesto, aquel prejuicio acabó traduciéndose en una participación activa en el genocidio. Pero, *políticamente*, los judíos franceses llevan mucho tiempo pudiendo ascender a lo más alto del escalafón del servicio al Estado: y, por supuesto, teniendo acceso a las enseñanzas superiores, mientras que Harvard, Columbia y otros lugares todavía seguían imponiendo rígidas cuotas a los judíos y otras minorías.

Yo pienso, toutes proportions gardées, que ahora hemos llegado a nuestro momento Léon Blum con Obama.

Pero, volviendo a la historia y sus propósitos, ¿son la historia y la memoria análogas? ¿Son aliadas? ¿Son enemigas?

Son hermanastras, y por eso se odian mutuamente a la vez que lo mucho que comparten les hace inseparables. Además, están obligadas a pelearse por una herencia que no pueden ni rechazar ni dividir.

La memoria es más joven y más atractiva, mucho más predispuesta a seducir y ser seducida, y por tanto hace muchos más amigos. La historia es la otra hermana: algo adusta, poco atractiva y seria, más dada a retirarse que a participar en la charla ociosa. Y por eso políticamente es la menos solicitada del baile, el libro que se queda ahí, en la estantería.

Ahora bien, ha habido muchos que —con la mejor de las intenciones— han borrado y confundido a estas hermanéis. Estoy pensando, por ejemplo, en esos intelectuales judíos que apelan al inveterado énfasis judío en la memoria: el *zakhor*. Estos subrayan que el pasado de un pueblo apátrida siempre corre peligro de ser utilizado por otros para sus propios propósitos y que por tanto les corresponde a los judíos recordarlo. Está muy bien y yo simpatizo un tanto con eso.

Pero en este momento el deber de recordar el pasado se confunde con el propio pasado: el pasado judío se refunde con aquellos fragmentos del mismo que resultan útiles a la memoria colectiva. Y entonces, independientemente del magnífico trabajo de varias generaciones de historiadores judíos, la memoria selectiva del pasado judío (de sufrimiento, exilio, victimización) se mezcla con la narrativa recordada de la comunidad y se convierte en historia en sí misma. Te quedarías sorprendido de cuántos judíos cultos que conozco creen en unos mitos sobre su «historia nacional» que les resultarían inasumibles si se tratara de mitos comparables sobre Estados Unidos, Inglaterra o Francia.

Estos mitos han adquirido el carácter de datos oficiales para la justificación del abierto apoyo al Estado de Israel. No se trata de un defecto exclusivamente judío: el pequeño país de Armenia, o Estados balcánicos modernos como Grecia, Serbia y Croacia, por nombrar solo tres, han surgido a partir de relatos mitológicos similares. En este sentido, las sensibilidades afectadas hacen que la tarea de entender correctamente su historia real resulte casi imposible.

Pero yo creo profundamente en la diferencia entre la historia y la memoria; permitir que la memoria sustituya a la historia es peligroso. Mientras que la historia adopta necesariamente la forma de un registro, continuamente reescrito y reevaluado a la luz de evidencias antiguas y nuevas, la memoria se asocia a unos propósitos públicos, no intelectuales: un parque temático, un memorial, un museo, un edificio, un programa de televisión, un acontecimiento, un día, una bandera. Estas manifestaciones mnemónicas del pasado son inevitablemente parciales, insuficientes, selectivas; los encargados de elaborarlas se ven antes o después obligados a contar verdades a medias o incluso mentiras descaradas, a veces con la mejor de las intenciones, otras veces no. En todo caso, no pueden sustituir a la historia.

Por tanto, la exposición del Museo en memoria del Holocausto de Washington no registra ni responde a la historia. Constituye una memoria elaborada selectivamente al servicio de un fin público loable. Podemos aprobarlo en abstracto, pero no deberíamos engañamos en cuanto al resultado. Sin la historia, la memoria es susceptible de un mal uso. Pero si se parte de la historia, la memoria cuenta entonces con una plantilla o guía con referencia a la cual puede funcionar y ser evaluada. Las personas que han estudiado

historia del siglo XX pueden visitar el Museo del Holocausto; pueden pensar en lo que les están mostrando, evaluarlo dentro de un contexto más amplio y someterlo a un análisis crítico. En este caso, el Museo sirve a un propósito útil, al yuxtaponer los recuerdos que guarda con el conocimiento de la historia que estas personas tienen. Pero los espectadores que solo saben lo que les están mostrando suelen estar (y la mayoría lo están) en desventaja: dado su desconocimiento del pasado, se les está dando ya digerida una versión que no están en posición de evaluar.

> *Una forma de marcar la diferencia entre la historia y la memoria es señalar que no existe un verbo para el sustantivo «historia». Si alguien dice «estoy haciendo historia», quiere decir algo muy especial y por lo general fuera de lo común. «Historizar» es un vocablo técnico, generalmente limitado a la comunicación académica. En cambio, «yo recuerdo», «me acuerdo», son expresiones absolutamente convencionales.*
>
> *Esto apunta a una diferencia: la memoria existe en la primera persona. Si no hay persona, no hay recuerdo. Mientras que la historia existe sobre todo en la segunda o tercera persona. Yo puedo hablar de tu historia, pero solo puedo hablar de tu recuerdo en un sentido muy limitado y a menudo ofensivo o absurdo. Y puedo hablar de su historia, pero en realidad no puedo hacerlo de su recuerdo, a menos que, por alguna razón, conozca extraordinariamente bien a esas personas. Puedo hablar de la historia de los aristócratas polacos del siglo XVIII, pero sería absurdo que hablara de sus recuerdos.*
>
> *Dado que la memoria, el recuerdo, se produce en primera persona, puede ser constantemente revisada, y se hace más personal con el tiempo. Mientras que la historia, a menos como principio, toma la otra dirección: cuando se revisa, se abre cada vez más a la perspectiva de terceros y, por tanto, se hace potencialmente más universal. Un historiador puede partir de unos intereses inmediatos y personales —y tal vez tenga que ser así— y luego su trabajo se va distanciando de ellos. Al sublimar esta perspectiva departida, acaba desembocando en algo completamente diferente.*

Yo discreparía parcialmente en un aspecto. La memoria pública corresponde a una primera persona del plural colectiva, encarnada:

«recordamos…». El resultado son unos resúmenes calcificados de un recuerdo colectivo; y cuando las personas que recuerdan se han ido, estos resúmenes sustituyen a la memoria y se convierten en historia.

Pensemos en la diferencia entre el Mémorial de Caen, que actualmente es el museo oficial de las guerras de Francia con Alemania durante el siglo XX, y el Historial de Péronne, establecido por un comité internacional de historiadores profesionales, incluido nuestro colega de Yale Jay Winter. Ambos emplazamientos son franceses, pero la diferencia entre ambos es reveladora.

El Historial es pedagógico. Ofrece una presentación narrativa convencional, lineal, del tema, y, de este modo, en el entorno progresista actual, un enfoque bastante radical, y yo creo que eficaz, de la enseñanza de la historia pública. El Mémorial, en cambio, es todo sentimiento. No existe casi pedagogía, salvo por el mensaje de memoria global que se espera que el visitante se lleve con él. El Mémorial se permite trucos, ardides y tecnología para ayudar al visitante a recordar lo que cree que ya sabe sobre la Segunda Guerra Mundial. Si uno no estuviera provisto de algún recuerdo relacionado con esta experiencia, el Mémorial carecería de significado. Proporciona la atmósfera, pero el visitante es el responsable de la historia. Este contraste entre el Historial y el Mémorial me parece precisamente el contraste que necesitamos preservar y acentuar. Si realmente deben existir museos como el Mémorial, al menos debería instarse a la gente a visitar primero los que son como el Historial.

¿Consideras que existe algún camino que conduzca en la práctica al tipo de historia que puede ser constructiva para la constitución de comunidades cívicas? Es fácil para nosotros sentir cierta aversión por los grandes historiadores del siglo XIX que tenían esta misión, como Michelet, Ranke y Hrushevs'kyi. Estos eran una especie de whigs modificados; la historia seguía una cierta dirección, hacia la grandeza, la unificación o la liberación nacional. Nosotros podemos desechar su teleología y, de hecho, lo hacemos. Y también nos resulta igualmente fácil menospreciar la historia politizada con su narcisismo y sus defectos metodológicos, y desestimar la memoria como un sustituto disfuncional y peligroso de la historia. Pero ¿cómo podría uno tratar en realidad de institucionalizar la historia de manera que sirva para construir un sentimiento de comunidad, sin incurrir en

alguna de estas falacias?

Mi primera esposa era maestra de primaria. Hace muchas décadas ya, en una ocasión me invitó a enseñar la Revolución francesa a sus alumnos de nueve años. Tras darle algunas vueltas al tema —yo no tenía ninguna experiencia comparable con alumnos de primaria— llevé una pequeña guillotina al aula y comencé la clase cortándole la cabeza a María Antonieta. Después de eso, me di cuenta de que habían asimilado la historia narrativa de la Revolución francesa bastante bien, con la ayuda de unos pocos recursos visuales.

De modo que, de mi experiencia tanto con alumnos de tercero de primaria como con estudiantes universitarios de Berkeley, la Universidad de Nueva York, Oxford y otros lugares, he aprendido una cosa: es universalmente cierto que la gente joven que todavía no sabe historia prefiere que se la enseñen de la forma más convencional y directa. ¿Cómo si no iban a entenderla? Si empiezas a enseñarla al revés, comenzando por sus significados y rifirrafes interpretativos más profundos, nunca la entenderán. No quiero decir que se deba enseñar de una forma aburrida sino meramente convencional.

Dicho esto, reconozco que aquí interviene otro asunto. Para enseñar historia de una forma convencional, necesitas un conjunto de referencias respecto a las que exista un consenso razonable en cuanto a qué es la historia convencional que vas a enseñar. Muchas sociedades, no solo la nuestra, han perdido confianza en los últimos treinta años sobre la interpretación de su pasado. No solo son los estadounidenses los que ya no saben cómo narrar una historia nacional coherente sin sentirse avergonzados o resentidos. Lo mismo ocurre en Holanda, Francia o España.

Hoy en día, casi todos los países europeos viven una gran confusión sobre cómo enseñar su pasado y qué uso sacar de él. En los peores casos —me viene a la cabeza Gran Bretaña— se han abandonado completamente las narrativas nacionales convencionales y a los niños se les enseña una serie confusa de relatos parciales enfrentados, cada uno de ellos ligado a una perspectiva moral o étnica.

Hace aproximadamente una década, yo me encontraba en Yale para asistir a una conferencia impartida por Marc Trachtenberg. Un grupo de estudiantes de Yale que estaban entre el público me propusieron ir a cenar con ellos después. Se mostraban extraordinariamente preocupados, hasta el punto casi

de la paranoia, por lo mal que iban a tener el encontrar trabajo. Dado que el de Yale se consideraba (y se sigue considerando) un departamento de Historia bastante convencional, los diplomáticos historiadores formados en Yale estaban siendo rechazados mientras que los historiadores culturales «post-todo» procedentes de instituciones de menos prestigio encontraban empleo sin problemas.

Recuerdo que les dije: por el amor de Dios, no os desaniméis. Es bueno, sin lugar a dudas, que contemos al menos con una institución de primera fila que forme a jóvenes historiadores en las auténticas técnicas académicas: cómo interpretar archivos diplomáticos y otras fuentes, aprender lenguas exóticas y no sentir que exista ninguna razón para pedir perdón por la materia tradicional y altamente política en la que trabajamos. Antes o después, les aseguré, el péndulo oscilará hacia el otro lado; y entonces contaremos con la ventaja de haber sido perfectamente entrenados en los rigores tradicionales de una subdisciplina tradicional.

Y lo sigo creyendo. La historia como disciplina narrativa sólida volverá: de hecho, desde el punto de vista del público lector, nunca se ha ido. Es extraordinariamente difícil imaginar una sociedad que pueda pasar sin una narrativa coherente y consensuada de su pasado. De modo que es responsabilidad nuestra producir esa narrativa, justificarla y luego enseñarla.

Todas las historias nacionales adolecen de unos defectos inevitables. Habrá ángulos muertos. Cualquier relato lo suficientemente general para que sea válido para todos va a defraudar a una minoría, quizá a muchas. Siempre es así. Ya sabes, en la historia inglesa que a mí me enseñaron en el colegio no había judíos; perfectamente podríamos haber sido invisibles.

Solo más adelante me enteré, para mi sorpresa, de que «nosotros» los judíos habíamos sido expulsados de Inglaterra por Eduardo I y que, para cuando llegó la época de Cromwell, existía una complicada historia judía cuyas implicaciones alcanzan nuestra propia época. No es que yo asumiera de una forma activa que allí no había judíos, es que, como nadie los mencionaba, no me paré a pensar en ello. Por supuesto, hoy en día, este tipo de «silencio» sería considerado censurable, rayando en el prejuicio y tal vez algo peor. Alguien —atreviéndose a hablar en nombre de todos los judíos— insistiría en incluir una «cuota» judía, o tal vez incluso una «contranarrativa» para contrarrestar la historia del progreso inglés. A lo mejor ya se ha hecho. Pero

esta no es la manera de avanzar.

Cuando estabas escribiendo Postguerra, ¿hasta qué punto pensabas en estas cosas? ¿Pensaste que tu libro podría convertirse en el relato convencional de referencia de la historia de Europa? ¿Creíste que el libro desmontaba las historias nacionales para identificar sus diversas partes? ¿Pensaste en términos de unidades y fragmentos?

Ciertamente dediqué mucho tiempo y esfuerzo a pensar en el planteamiento del libro.

Por otro lado, no creo que pasara demasiado tiempo pensando en esas preguntas que me haces mientras lo escribía, y no estoy seguro de que eso me hubiera valido de mucho. Lo que yo me esforzaba por conseguir era una manera de desmontar las categorías Este-Oeste convencionales; de reafirmar, pero sin excesos, otras líneas divisorias; de ocuparme de países pequeños sin que pareciera que lo hacía con la intención de sobrecompensarles; de utilizar ejemplos que fueran deliberadamente distintos a los que se suelen utilizar para demostrar algo, pero sin que pareciera que estaba tratando de hacerme el listo.

Puedo decir con la mano en el corazón, Tim, que solo después de haber terminado el libro me paré a reflexionar sobre él y pensé que no era del todo malo, y que de verdad abordaba alguna de las cuestiones que acabas de plantearme. Fue solo entonces cuando pensé, al menos por un momento: bueno, a lo mejor esta puede ser la manera en la que hay que pensar en la Europa de la postguerra. En el momento de escribirlo, no me planteé nada de eso: no habría sido lo adecuado.

Creo que, si perseguía algún propósito, era hacer dos cosas. La primera, cambiar un poco el prisma. Quería que el lector pensara en algo distinto al «surgimiento de la UE» cuando reflexionara sobre estas décadas. Quería que mis lectores las consideraran como un «momento socialdemócrata» más que como «los años sesenta». Esperaba animar a mis lectores a pensar en Europa del Este no como una especie de ajena barriada comunista de Rusia sino como parte de una única historia europea, si bien con unas subtramas muy diferentes y complicadas.

Mi segundo y menos ambicioso propósito era escribir una historia que consiguiera incorporar la cultura y las artes en lugar de relegarlas a una nota a pie de página o a un apéndice. A lo largo del relato aludo sobre todo a

películas, pero también novelas, obras de teatro y canciones, que sirven de ilustración o ejemplo. Esto no es habitual en un texto de historia general, pero me siento bastante orgulloso de ello. No obstante, una vez más, no fue hasta el final cuando pensé en estas aspiraciones como elementos que de algún modo hacían del relato algo diferente y distintivo.

Puede que simplemente yo no sea lo bastante ambicioso —o que no preste mucha atención al aspecto comercial— para plantearme estos objetivos desde el primer momento. Pero la verdad es que creo que las grandes metas generales, ya sean metodológicas o interpretativas, a menudo son enemigas de la buena escritura. Posiblemente el alcance de lo que había emprendido me tenía demasiado asustado para incluir estas metas desde el principio del proyecto. Y, si lo hubiera hecho, probablemente no habría salido bien.

8

LA EDAD DE LA RESPONSABILIDAD: MORALISTA ESTADOUNIDIENSE

En la década de 1990 expandí el alcance de mis escritos públicos, pasando de la historia de Francia a la filosofía política, la teoría social, la política y la historia de Europa del Este, y de ahí a cuestiones de política exterior tanto europea como estadounidense. Yo nunca habría tenido la osadía intelectual o social de proponerme a mí mismo estos temas. Fue Robert Silvers, el director de *The New York Review of Books*, quien me enseñó, pese a mi propia opinión, que realmente yo podía abordar este tipo de textos; que podía pensar y comentar sobre estos temas tan alejados a priori de mis intereses académicos. Silvers me ofreció la oportunidad de escribir sobre cosas que yo creía más allá de mi alcance. Y le estaré eternamente agradecido por haberlo hecho.

Yo estaba operando en dos registros distintos; y trabajando demasiado. Mientras escribía para *The New York Review* y otras publicaciones, de forma regular e incluso frecuente, estaba a la vez escribiendo *Postguerra* y otros libros, además de formando una familia y tratando de cumplir con un horario académico y administrativo bastante exigente. Requería un considerable esfuerzo intelectual, además de planificación y tiempo, atender a todas estas cosas. Pero al menos con ello evitaba las rutinas mundanas características del historiador consagrado: conferencias, asociaciones profesionales, publicaciones profesionales. En este punto al menos, me beneficiaba no ser —como el viejo Richard Cobb siempre había insistido— un historiador al uso, y

por tanto no estar en absoluto dispuesto a desperdiciar el tiempo en construir una trayectoria profesional solo entre historiadores.

Gran parte de lo que estaba escribiendo era una especie de historia intelectual evaluativa, los ensayos que luego se recogerían en *Sobre el olvidado siglo xx*. El siglo XX es el siglo de los intelectuales. Y en él hubo todo tipo de traiciones, acuerdos y compromisos. El problema es que hoy vivimos una época en la que las traiciones, los compromisos, las ilusiones, desilusiones, odios, etcétera, acaparan todo el protagonismo. De modo que requiere un esfuerzo consciente identificar y preservar la esencia de lo que la vida intelectual tuvo de positivo en el siglo XX.

Dentro de veinte años, será bastante difícil que alguien recuerde exactamente de qué fue todo aquello. Por encima de todo, tal vez, estaba la cuestión de la verdad, o más bien, de los dos tipos de verdad. ¿Puede alguien que ha aceptado una verdad política o narrativa más grande redimirse como intelectual o como ser humano sin alejarse de unas verdades más pequeñas, o de la veracidad misma? Esa era una de las preguntas que yo le planteaba al siglo XX, pero también quizá una pregunta que yo me hacía a mí mismo. Y estaba tratando de responder a esa pregunta al mismo tiempo que comenzaba a escribir como intelectual político.

Yo abogaría por lo que para la mayoría de los historiadores estadounidenses son dos postulados metodológicos contradictorios. En primer lugar, que el historiador debe escribir sobre las cosas dentro de su contexto. Contextualizar es parte de la explicación y, por tanto, distanciarse de la materia de estudio a fin de contextualizar es lo que distingue a la historia de otras formas alternativas e igualmente legítimas de explicar la conducta humana, como la antropología, la ciencia política o cualquier otra. Contextualizar, en este caso, requiere tiempo como variable indispensable. Pero lo que sostengo en segundo lugar es que ningún erudito, historiador ni otro tipo de profesional queda —por el mero hecho de serlo— éticamente excusado por sus circunstancias propias. Nosotros también formamos parte de nuestra época y nuestro entorno, y no podemos renunciar a ellos. Y estos dos contextos deben estar metodológicamente separados; pero, al mismo tiempo, están inextricablemente unidos.

The New York Review me ayudó a convertirme en alguien que escribía públicamente sobre intelectuales públicos; pero fue la ciudad de Nueva York

la que me convirtió en un intelectual público. Aunque no tenía planes de mudarme y no hice ningún intento de encontrar empleo en otro sitio, no creo que nunca tuviera la intención de quedarme en Nueva York para siempre. Pero gracias al 11 de septiembre de 2001, me fui implicando cada vez más y más polémicamente en los asuntos públicos estadounidenses.

Creo que sería justo decir que me pareció cada vez más urgente zambullirme en una conversación estadounidense: exigir el debate abierto y sin restricciones sobre temas incómodos en un momento de autocensura y conformidad. Los intelectuales con acceso a los medios de comunicación y un puesto laboral seguro en una universidad tienen una responsabilidad clara en tiempos políticamente turbulentos. Por aquellos años yo me encontraba en una posición que me permitía hablar con muy poco riesgo para mi situación profesional. Esto me parecía casi la definición de lo que es la responsabilidad cívica, al menos en mi caso particular: tal vez suene un tanto sentencioso, pero así es como yo lo veía. Y así, curiosamente, encontré una manera de hacerme estadounidense.

¿Qué tipo de estadounidense quería ser? Los franceses tienen una palabra para algunos de sus más insignes escritores, desde Montaigne a Camus: ellos les llaman *moralistes,* un término con un significado más amplio que su equivalente en inglés y que carece totalmente del matiz peyorativo implícito. Los *moralistes* franceses, ya se dediquen a la literatura de ficción o a la práctica de la filosofía o a la historia, son mucho más dados que sus homólogos angloamericanos a dotar a su trabajo de un compromiso ético explícito (en este sentido, al menos, Isaiah Berlin también fue un *moraliste*).

Sin otras aspiraciones más allá de mi condición, creo que yo también estaba involucrado en este sentido: mis estudios históricos, por no hablar de mis publicaciones periodísticas, estaban motivados por un conjunto explícito de preocupaciones contemporáneas y compromisos cívicos. Yo también era un moraliste: pero un moralista estadounidense.

> *Empecemos por el caso Dreyfus, con la entrada del intelectual en la política moderna, sobre una cuestión de lo que tú llamas pequeña verdad: la traición o no de un hombre a su país. Un oficial del ejército francés, de origen judío, fue falsamente acusado de traición, y defendido por una coalición de intelectuales franceses. Este momento, enero de 1898, en París, cuando el novelista Émile Zola publicó su*

famosa carta «J'accuse», se considera el inicio de la historia del intelectual político. Pero me llama la atención que este momento no pueda ser considerado solo en términos históricos, que desde el principio nuestra idea de lo que es un intelectual incluya un componente ético.

Bernard Williams propone una distinción entre la verdad y la veracidad. Los *dreyfusards*[3] trataban de decir la verdad, que es en lo que consiste la veracidad, más que reconocer otras verdades superiores, como sus oponentes querían que hicieran. Con «verdades superiores» querían significar que Francia está primero, o que no se debe insultar al ejército, o que el propósito colectivo se antepone a los intereses individuales. Esta distinción es lo que subyace a la carta de Zola: la cuestión consiste simplemente en decirla como es, en lugar de averiguar cuál es la verdad superior y a continuación adherirse a ella. Uno tiene que decir lo que sabe en la forma en que lo sabe.

Ahora bien: eso no es lo que los intelectuales acaban haciendo en el siglo XX; muy a menudo acaban haciendo exactamente lo contrario. En algunos aspectos, el modelo para el intelectual del siglo XX era tanto el *antidreyfusard* como el *dreyfusard*. Alguien como el novelista Maurice Barres no estaba interesado en los hechos del caso Dreyfus. Estaba interesado en el *significado* del caso Dreyfus. Y no estoy seguro de que siempre hayamos entendido del todo la naturaleza de los orígenes del intercambio intelectual del siglo XX. Esto marcó una división de la personalidad que ha permanecido con nosotros a lo largo de todo el siglo.

Aproximadamente par la misma época, en la Europa Central imperial, Tomás Masaryk revela a los cuatro vientos que los poemas épicos checos de la Edad Media son falsificaciones y defiende a los judíos del libelo sangriento. Pese a las diferencias obvias, aquí nos encontramos también con un intelectual que defiende las pequeñas verdades contra lo que al parecer demanda la historia nacional.

Completamente de acuerdo. A mí no pudo por menos que sorprenderme que a lo largo de mis años de formación yo nunca hubiera oído hablar de Masaryk salvo como parte de la historia diplomática del siglo XX y que hasta los cuarenta y tantos años no le conociera en este otro contexto. Y, sin embargo, se trató de un momento europeo claramente similar. Alguien que esté completamente volcado en lo que considera los verdaderos intereses de

su futuro país se encuentra en total desacuerdo con aquellos para quienes la prioridad absoluta radica en entender correctamente la historia nacional. Y eso es obviamente lo que une a Masaryk y a Zola. Y es lo que ofrece a los liberales del oeste y el este de Europa un punto de partida común en el siglo XX: una referencia compartida que no redescubrirían hasta la década de 1970.

> *Si en realidad uno lee el famoso artículo de Zola, «J'accuse», deja bastante que desear en cuanto a forma, es demasiado prolijo y contiene montones de referencias que es imposible entender; dejando aparte el título, carece completamente de garra. Y me pregunto si eso no tendrá algo que ver con los problemas que nos encontramos en el siglo siguiente, a saber, que la veracidad es fea y complicada, mientras que la verdad superior se muestra pura y bella.*

En aquellos años, la gente que se siente impulsada a participar en debates públicos sobre abstracciones acerca de lo bueno y lo malo, la verdad y la falsedad, siguen siendo periodistas, dramaturgos, profesores conocidos con un seguimiento público, etcétera. En décadas posteriores lo serán los filósofos, más adelante los sociólogos, etcétera. Dentro de cada ámbito profesional habrá un estilo de argumentación que excluirá o fomentará ciertas formas de verdad y falsedad.

Durante las primeras décadas del siglo, la mayoría de los intelectuales responden al perfil del literato, de un tipo u otro. Sus hábitos retóricos mantenían muchos vestigios del discurso del siglo XIX, que a los oídos del siglo XXI pueden sonar redundantes o pretenciosos. Estos hombres y mujeres se veían ocupando una función pública a medio camino entre el adivino y el periodista de investigación. Veinte años más tarde, todo ha cambiado. Los intelectuales a quienes Julien Benda ataca en la década de 1920 en *La traición de los intelectuales*, por su grado de abstracción y su argumentación excesivamente teórica, no ven ninguna traición en su postura, porque para ellos la abstracción era la verdad.

Mientras que esto le habría parecido una mera estupidez a un periodista como Zola. La verdad eran los hechos. Masaryk, a pesar de su formación filosófica, veía las cosas de la misma manera. Allá por 1898, pocos habrían defendido que la autenticidad y la razón abstracta podrían prevalecer en ningún caso sobre el compromiso directo con la verdad y la falsedad. El compromiso intelectual consistía en revelar la falsedad de algo. Una

generación después, el compromiso intelectual consistió en proclamar verdades abstractas.

> *Ese es un tema sobre el que hemos debatido antes: la inmanencia de los valores morales en la historia, localizados en el futuro y encargados de dictar el presente, en el caso del leninismo o el estalinismo, o bien localizados en la voluntad de un líder, en el caso del fascismo o del nacionalsocialismo.*
>
> *La reacción de muchos intelectuales a este tipo de política fue rechazar la ética como tal o, en el caso de los existencialistas, considerarla como algo que debía ser afirmado necesariamente en el vacío.*
>
> *Y entonces llega el momento, a finales de la década de 1940, en el que Camus manifiesta con toda franqueza: ¿y qué pasa si simplemente todos estamos equivocados? ¿Y si Nietzsche y Hegel nos han engañado y realmente existen unos valores morales? ¿Y si todo este tiempo hubiéramos debido estar hablando de ellos?*

Podemos imaginarnos a Maurice Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre —todos los cuales estaban presentes cuando Camus dijo aquello— poniendo los ojos en blanco ante su inocencia filosófica. Arthur Koestler también estaba presente, aunque no podemos estar seguros de cómo reaccionó.

Pero pongamos que Camus tiene razón. ¿Cuáles son entonces esos valores morales? Es decir, si la misión de un intelectual es algo más que buscar la veracidad como opuesta a la falsedad y distinta a la verdad superior, ¿qué más debería hacer? Si los intelectuales ya no abogan por ninguna verdad superior, o deberían evitar el tipo de postura que sugiere que lo hacen, entonces, ¿cuál debería ser exactamente su postura? ¿Qué panorama se ve desde ninguna parte, por utilizar la frase de Thomas Nagel?

Pienso que, de una forma u otra, este es el desafío al que se enfrenta cualquier intelectual serio hoy en día: cómo ser un universalista coherente. No es solo una cuestión de decir: creo en los derechos, las libertades o esta norma o aquella. Porque si uno cree en la libertad de elegir de la gente, pero también cree que sabe mejor que los demás lo que les conviene, se enfrenta a una potencial contradicción. ¿Cómo puede un universalista coherente imponer una cultura o un conjunto de preferencias a otras, y al mismo tiempo, cómo puede

negarse a hacerlo si se toma sus propios valores en serio? E incluso si asumimos que este problema puede resolverse, ¿cómo podemos estar seguros de que hemos evitado otras contradicciones en un mundo político necesariamente complejo? Los universalistas éticos como Václav Havel, André Glucksmann o Michael Ignatieff, todos los cuales apoyaron la guerra de Irak de 2003 basándose en unos principios generales, tuvieron que enfrentarse a unas consecuencias prácticas contradictorias para las cuales sus flamantes absolutos abstractos no les habían preparado.

> *La idea de la guerra preventiva no pasa la primera prueba kantiana, que es actuar como si lo que estuvieras haciendo estableciera una norma. Me pregunto si hay alguna manera de llegar a lo universal, al menos para los intelectuales laicos, sin partir de otra premisa kantiana: que la ética reside en el ser humano individual. Una cosa que la guerra de Irak tenía en común con otra serie de aventuras es que fue retratada de una forma estilizada y abstracta, utilizando conceptos generales como «liberación». Lo cual nos permitió pasar por alto cosas que realmente debíamos haber sabido: que la guerra es horrible, que mata gente, que las personas van a matar y a morir.*

El atractivo de la idea de que la ética reside en el individuo consiste en que la reduce a un proceso de toma de decisiones o a una serie de evaluaciones del interés, o lo que quiera que sea, que no pueden colectivizarse ni por tanto imponerse.

Pero puede conducir a otro problema, el de la magnificación de las categorías éticas de individuos o colectivos. Creemos entender con bastante claridad lo que queremos decir cuando afirmamos que la libertad es un valor humano universal, que los derechos a la libertad de expresión, la libertad de movimiento, la libertad de elección, son inherentes a las personas. Pero yo pienso que desde el siglo XIX hemos pasado demasiado fácilmente de hablar de la libertad de un hombre a hablar de libertades colectivas, como si fuera el mismo tipo de cosa.

Pero una vez que empiezas a hablar de liberar a un pueblo, o a tomar la libertad como una abstracción, empiezan a pasar otras cosas muy distintas. Uno de los problemas del pensamiento político occidental desde la Ilustración ha sido este movimiento hacia delante y hacia atrás entre las evaluaciones

éticas kantianas y las categorías políticas abstractas.

Existe claramente un problema con la analogía entre individuos y colectividades que en el caso de la nación se manifiesta con especial virulencia. La idea liberal de la nación era en gran parte la idea liberal del individuo: que las naciones existían, que tenían una especie de destino, un derecho a la libertad, y que esa era la razón por la que la autodeterminación nacional resultaba tan poco problemática para los liberales de derechas.

Pero ¿no podría decirse que eso es un error categorial?

Se puede defender la idea de la nación como individuo colectivo diciendo que el individuo también es una entidad construida, que llega a ser con el tiempo, adquiriendo recuerdos, prejuicios, etcétera. Al fin y al cabo, lo que importa de una nación no es la verdad o la falsedad de sus reivindicaciones sobre el pasado sino más bien el deseo y la libre elección colectivos de creer estos postulados, y las consecuencias derivadas de ello.

Ahora, yo no creo que debamos aceptar estos resultados: es mejor oponerse a los mitos nacionales aun al precio de la desilusión y la pérdida de la fe. De todos modos, las historias y los mitos nacionales son el subproducto necesario e inevitable de las naciones. Así que debemos tener cuidado en distinguir entre lo obvio —las naciones existen— y lo que es un constructo: la creencia que las naciones tienden a tener de sí mismas.

De hecho, las naciones llegan demasiado fácilmente a la conclusión de que tienen derechos *qua* naciones, de forma análoga a los derechos que los individuos reclaman para sí mismos. Pero no es tan sencillo. Porque para que una nación tenga derechos u obligaciones, esos mismos deberes y reivindicaciones deben ser ciertos para los individuos y para las colectividades. Si una nación tiene derecho a «ser libre», también deben tenerlo sus ciudadanos y sujetos individuales, o si no, el término «libre» se estará utilizando en un sentido claramente diferente.

Permíteme que te ponga un ejemplo de una aplicación problemática del lenguaje de los derechos y reivindicaciones individuales cuando se aplica a colectividades. Yo estoy aquí, vivo en este país: soy un ciudadano estadounidense. ¿Creo yo que este país le debe algo a su población negra? ¿Una deuda incurrida a causa de la esclavitud, de los hombres y mujeres obligados a venir aquí y contribuir a la prosperidad del país contra su

voluntad? Sí, lo creo. ¿Creo que la discriminación positiva fue una estrategia legítima para este fin? Sí, lo creo. Etcétera.

Pero ¿me siento culpable por ello como hombre blanco? No, absolutamente no. En la época del comercio de esclavos, e incluso hasta su abolición, mis antepasados vivían en la pobreza en algún remoto *shtetl* del este de Bielorrusia. No creo que se les pueda hacer responsables de la América en la que yo me encuentro ahora en ningún sentido razonable.

Por tanto, yo tengo una responsabilidad cívica, como ciudadano; pero no siento ninguna responsabilidad moral por las circunstancias que pretendo mejorar. No soy parte de ningún organismo colectivo que se llame «El crimen de la América blanca contra los negros». Estas pueden parecer distinciones sutiles, pero en la ética y la política públicas probablemente sean cruciales, y no solo aquí en Estados Unidos.

> *Yo creo que las naciones tienen unos derechos positivos, pero no negativos. Es decir, la nación no tiene un derecho a la libertad, que es un derecho negativo, porque no es coherente. Solo el individuo puede tener derechos negativos, que son esencialmente los derechos a que le dejen en paz: a ser libre, a que no le maten.*
>
> *Pero en la medida en que una nación existe, tiene el derecho positivo al bienestar, lo que significa que las personas individuales deberían tratar de mejorar la nación. Esto es, estas personas intentan hacerla existir en virtud de hacer cosas como construir carreteras y ferrocarriles, sistemas educativos, etcétera. Y cualquier individuo que afirme pertenecer a una nación tiene unos deberes para con esa nación, que son la contrapartida, el cumplimiento de esos derechos positivos de la nación.*
>
> *Entonces, ¿de qué deberían estar hablando los intelectuales cuando se involucran en la construcción de la nación o abogan por las políticas sociales? ¿Es la nación la unidad adecuada de discernimiento y acción hoy en día?*

Eso es interesante.

Los intelectuales que están más libres del riesgo de ser captados por partidos o propósitos interesados son aquellos que parten de unos vínculos no muy firmes o inexistentes con la nación en la que se encuentran. Pienso en

Edward Said, que vivía en Nueva York pero actuaba intelectualmente en Oriente Próximo. O en Breyten Breytenbach, involucrado en los asuntos públicos africanos pero que muy a menudo habla y escribe para públicos no africanos.

La cuestión de partida para cualquier intelectual debe ser esta: no lo que yo pienso como intelectual estadounidense, judío o con cualquier otra etiqueta, en un debate cerrado. La cuestión es: ¿qué pienso yo del problema A, la decisión B, o el dilema C? Puede que me encuentre en Nueva York o en cualquier otro sitio, pero eso no debería afectar a mi manera de enfocar esos temas.

Nunca he entendido por qué se considera tan reprobable tanto que alguien critique duramente a su país como que intervenga en los asuntos de otro país. En ambos casos, está claro que lo único que se requiere es saber de lo que se habla y tener algo que aportar. Pero no veo por qué estaría mal que, por ejemplo, un intelectual francés o inglés escribiera un artículo en el que vilipendiara la política interior rusa en un periódico ruso.

Sí, pero Tony, ese alejamiento de la nación ¿no hace también que te importe menos?

Si no te interesa lo que pasa a tu alrededor, probablemente sea por alguna otra carencia, no porque no puedas identificarte con el país. Quiero decir, yo no me identifico profundamente con América, con Estados Unidos, pero me interesa y me preocupa mucho lo que pasa aquí.

¿Cómo funciona eso, Tony? Porque yo me identifico profundamente con América. Y la razón de que me muestre crítico con ciertas cosas es que, bueno, creo que es parque, cuando amo algo, quiero sacar lo mejor de ello.

Lo que me sorprende es lo fácil que es para ti y para mí estar de acuerdo, o en todo caso, entendernos, sobre una serie de temas entre los que se incluyen muchas cosas que tienen que ver con lo que va mal en Estados Unidos, a pesar de que tú partes de un sentimiento como estadounidense que siente que su país necesita redescubrir su mejor ser, por parafrasear tus palabras, y yo parto… no sé de dónde. Pero no de ahí.

Bueno, tratemos de ser programáticos. ¿Cómo se llega a esa visión desde ninguna parte, suponiendo que tengas razón en eso y que

exista ese lugar?

> *En su Teoría de la Justicia, John Rawls expone esta idea de que la forma de pensar en la moralidad es imaginar que se está tras un velo de ignorancia y que uno no sabe nada de sí mismo, ni siquiera de sus propias aptitudes o compromisos. Y a continuación empezar desde ahí y tratar de decidir qué es lo que pediría si se tratara de una especie de juego colectivo. Así comienza la revisión más respetada del liberalismo de todo el siglo xx.*

El problema de la búsqueda rawlsiana de un punto de Arquímedes liberal es que para alcanzar sus metas está obligado a cuestionarse algunas de esas mismas preguntas que pretende responder. El tipo de persona que no está familiarizada con ciertos aspectos cruciales de sus intereses y capacidades — y que en este sentido tiene que ser ignorante de cara a los propósitos de Rawls — en principio no me parece demasiado buena candidata a saber lo bastante de sí misma para tomar unas decisiones moral e intelectualmente coherentes. Tendría que comprender la diferencia entre lo que está bien y lo que está mal y saber qué tipo de mundo sería el que desearía alguien como ella. Pero, en ese caso, de lo que no hay duda es de que a ese desafío llega con una herencia cultural: una forma de pensar sobre sí misma y los demás y de valorar la corrección de sus propias acciones y objetivos. Estos puntos de vista implican unos valores, de modo que el problema de la fuente de esos valores sigue sin resolverse.

En el paradigma rawlsiano, esta persona suele ser un ciudadano del noroeste de Europa o de Estados Unidos con una cierta forma de preguntar y responder a este tipo de cuestiones, aunque se le prive del conocimiento de sí mismo más circunstancial. El liberalismo que predeciblemente arroja como resultado este experimento mental siempre ha sido vulnerable a la acusación de carecer de base frente a los desafíos del mundo real: ni se deriva de circunstancias actuales ni responde a experiencias pasadas.

Quizá esto carecería de importancia si el enfoque rawlsiano sobre la fundamentación del pensamiento liberal estuviera principalmente dirigido a personas con una predisposición liberal. Pero eso carecería de sentido. La comprobación de este teorema es lo eficaz que resulta a la hora de convencer a personas que no parten de esa disposición. E, incluso entonces, sigue planteándose la pregunta de exactamente cómo actuarían dichos liberales

cuando se tratara de personas y sociedades que no se corresponden con sus preferencias. Rawls no se queda callado al respecto, pero se ve obligado a introducir consideraciones externas que no pueden ser derivadas del modelo en sí.

Para ser franco, prefiero la ética escéptica de la generación de Rawls y un poco posteriores: la de aquellos para quienes el propio proyecto de identificar y fundamentar una ética universal llega a parecerles imposible, y en última instancia, inútil. Es mejor decir que existen normas de comportamiento humano que han emergido como atractivas y universalizables; y que son, dentro de unas circunstancias razonables, ejecutables. Esto no es lo mismo que el neorrelativismo de los pragmáticos de la última generación: los principios éticos que uno puede aplicar son reales, y son mejores y más aceptables que los que uno no desea aplicar. Pero en parte son atractivos porque la gente los encuentra aceptables; y, en todo caso, probablemente son los mejores a los que podemos aspirar si apostamos más por una ética práctica que por una moral teórica.

> *Parece que estuvieras sugiriendo que un intelectual eficaz tuviera que sentirse al menos lo bastante cómodo con las historias nacionales para poder meterles mano. Los debates importantes en realidad están teniendo lugar a nivel nacional.*

Lo veo como una paradoja necesaria. Ningún intelectual que haya despertado algún interés duradero puede limitarse solo a unos temas de estudio locales. Por otra parte, el mundo es en realidad una aglomeración de espacios locales y el que quiera desenvolverse fuera de esos espacios tendrá poco que decir sobre las realidades cotidianas de la mayoría de la gente. Un intelectual francés que no tenga nada que decir sobre Francia dejará antes o después de ser escuchado en Francia, e incluso acabará dejando de despertar interés en Estados Unidos.

Pero una vez establecida la credibilidad en un determinado contexto, un intelectual necesita demostrar que la forma en que él o ella contribuye a la conversación local reviste en principio interés para la gente más allá de la conversación misma. De otro modo, cualquier experto en política o columnista de prensa podría reivindicar con credibilidad su estatus intelectual.

¿Qué significa esto en la práctica? Yo no dudaría en implicarme en conversaciones estadounidenses si me sintiera competente para hacerlo. La

razón por la que participo en temas de Oriente Próximo no es porque yo crea que puedo influir en lo que pasa en Jerusalén; hay otros mucho mejor situados que yo para hacerlo. Pero considero que es mi responsabilidad tratar de influir en lo que pasa aquí en Estados Unidos, dado que es en Washington más que en Jerusalén donde se resolverá el problema. Lo que me preocupa es que somos *nosotros*, los estadounidenses, los que fracasamos a la hora de solucionar este problema. Y es *nuestra* conversación la que requiere atención.

Pero hay otras conversaciones estadounidenses a las que no creo que tenga nada útil que aportar. No me siento cualificado para participar en debates intracristianos sobre las responsabilidades de los creyentes en un Estado laico. Por supuesto que tengo opiniones al respecto: pero reconozco que el tema me toca muy de lejos y que pasarían desapercibidas para los participantes.

De la misma manera, si tú, Tim, aterrizaras en Inglaterra hoy, podrías sentirte igualmente dispuesto y cualificado para tomar parte en una conversación sobre las actitudes británicas hacia Europa o la política exterior británica en Oriente Próximo. Pero muy probablemente andarías a la deriva y perdido si participaras en los enérgicos pero esotéricos debates sobre las relaciones entre Inglaterra y Escocia. Hay cierto tipo de conversaciones en las que un *outsider* se siente cómodo y puede aportar algo, y otras en las que es mejor permanecer callado.

Así que ¿qué es un intelectual cosmopolita? Alguien que vive y escribe en París pero al que no le preocupan solo los temas parisinos: es a la vez francés y más que francés. Lo mismo puede decirse de los intelectuales de Nueva York, que pueden ser asombrosamente provincianos pese al implícito cosmopolitismo de su ciudad. Yo tengo la impresión de que muchas de las personas a las que leo, especialmente en las páginas de publicaciones como *Dissent*, están profundamente circunscritas a sus raíces locales.

> *¿Cómo se pasa de ser un intelectual francés a ser otra cosa, algo más amplia, sea lo que sea? Porque, como tú dices, lo que ocurre a menudo es que algunas cosas que parecen encontrar mucho eco a cierto nivel, resultan profundamente provincianas cuando se ven desde cierta distancia. Y, sin embargo, al mismo tiempo, seguramente en el siglo XXI los intelectuales van a desempeñar una función más allá de un contexto nacional.*

Pero a mí me parece que aquí hay un problema. Y es un problema que se puso de relieve en el siglo XX: el problema de pensar mediante apoderados, o de pensar, como tú has dicho a veces, en bloque. Si se empieza a pensar en términos de la clase trabajadora internacional, digamos, puedes muy bien tener problemas. O si se piensa en términos de la liberación de los pobres o de los colonizados del mundo, es probable que también los tengas. Estos intentos de pensar más allá de las categorías locales pueden ser loables, pero pocos de ellos han resultado fructíferos a la larga.

Cuanto mayor sea tu marco de referencia, menor será tu percepción del detalle y del conocimiento local, razón por la cual los mejores a la hora de plantear preguntas sobre lo que de verdad está pasando no son, por lo general, los intelectuales sino los periodistas. No se puede ser un tipo de persona con «perspectiva global» y esperar seguir teniendo un conocimiento regular, sobre el terreno. Pero es difícil mantener el respeto por el tipo de intelectuales que carecen de ese conocimiento: antes o después, estos se alejan a toda velocidad de su materia de estudio, aunque solo sea en busca de una perspectiva que lo trascienda. En resumen, la gente que habla de todo corre el peligro de perder la capacidad de hablar sobre algo.

El intelectual tiene, después de todo, una válvula de salida y otra de entrada. La de entrada es leer, saber, aprender. Pero la de salida es el público, en ausencia del cual su labor no tiene sentido. El problema es que no existe un público «global». Si uno publica un artículo en *The New York Review*, puede que se lea en todo el mundo; pero tu público real es la comunidad de lectores activamente comprometidos en el debate concreto sobre el que te has manifestado. Solo en el contexto de ese debate el autor produce un impacto y adquiere una importancia duradera.

De este modo, pese a las etiquetas que indican lo contrario, no existe el «intelectual global»: Slavoj Žižek no existe en realidad. Por la misma razón, yo siempre me he mostrado escéptico respecto a las «teorías de sistemas mundiales» y cosas así. Puede que un sociólogo como Immanuel Wallerstein aporte de vez en cuando una idea perspicaz. Pero los términos en los que enmarcan sus postulados enormemente generales prácticamente garantizan que la mayoría de las veces no hagan otra cosa que reciclar meras banalidades.

Por supuesto, siempre habrá gente dispuesta a pensar en esos términos, al igual que siempre habrá quienes desarrollen un trabajo empírico estricto. Un intelectual, por definición, es alguien temperamentalmente inclinado a situarse de forma periódica al nivel de los postulados generales. No podemos ser todos especialistas, y los especialistas por sí solos nunca podrán encontrarle el sentido a un mundo complicado. Pero lo que importa es el territorio intermedio —el espacio entre el detalle local y el teorema global— y esto tiende incluso hoy en día a determinarse a nivel nacional. Cualquiera que tenga verdadero interés en cambiar el mundo probablemente tenderá, paradójicamente, a situarse en este registro intermedio.

> *Los intelectuales que quieran tener relevancia, incluso aunque hablen principalmente a nivel nacional, van a tener que tratar con problemas que no eran internacionales en el momento del caso Dreyfus. Por ejemplo, el cambio climático y la distribución desigual de los recursos energéticos son inherentemente problemas a los que las comunidades nacionales y los ciudadanos tienen que enfrentarse de todas formas.*

Pero hubo unos pocos, sobre todo a finales del siglo XIX, que empezaron a manifestarse sobre temas comparables: con la aparición de la ametralladora, las leyes de la guerra necesitaban que se les dedicara atención. El aumento de la velocidad de los medios de comunicación hizo necesaria una regulación más estrecha. No se podía comerciar con otro país si se partía de unos criterios completamente diferentes respecto a medidas, calidad o valor, de modo que había que establecer acuerdos. Todo esto inició, o aceleró, el proceso de pensar globalmente o, como se decía entonces, internacionalmente, a la hora de resolver cuestiones nacionales.

Ahora no nos paramos a pensar en el hecho de que hoy en día el ancho de vía es casi, no del todo, el mismo en todo el mundo —existen algunas excepciones debidas a razones históricas—. Pero, si no fuera así, el coste de enviar un paquete desde, por ejemplo, Canadá a México sería dos o tres veces superior, debido a los esfuerzos relativos al cambio de vías, el tiempo que eso requiere, etcétera. De modo que existen muchos casos en los que simplemente hemos aceptado, desde entonces hasta hoy, que no podemos pensar en los intereses nacionales sin pensar internacionalmente. Y no podemos tratar sobre objetivos políticos nacionales sin pensar más allá de nuestras fronteras. Pero la conversación no obstante sigue hoy en día teniendo lugar dentro de

nuestras fronteras.

Pensemos en la Europa de hoy. Kant habló del mercado único y de la idea de la libre circulación de bienes, divisas y ciudadanos. Pero lo que ha acabado pasando, cosa que era perfectamente predecible, claro está, es que los bienes circulan libremente, el dinero circula a la velocidad de la luz, prácticamente, pero los seres humanos no, o al menos no la mayoría de ellos. Una élite del mundo intelectual sí es libre de hacerlo, pero la mayoría de la gente no. La mayoría se lo piensa mucho antes de dejar su vida, pongamos por caso, en el norte de Francia, y mudarse a Luxemburgo, solo porque allí va a tener un trabajo mejor. Aunque hoy en día la moneda sea la misma, y se llegue enseguida en tren de alta velocidad, y la mayoría de las leyes que a uno le afectan sean similares. Los seres humanos, incluso en Europa, viven dentro de marcos nacionales.

¿Cuáles dirías tú que son los intentos más o menos interesantes, o más o menos exitosos, de pasar de una conversación nacional a algún otro tipo de conversación'?Porque, de hecho, parecemos estar viviendo una especie de momento fatídico en el que, sí, lo que importa es si puedes cambiar la mentalidad de la gente dentro de una conversación nacional llevada a cabo dentro de unas ciertas convenciones nacionales, pero es poco probable que resulte eficaz a menos que te bases en algún otro tipo de conocimiento u otra perspectiva diferente.

Siendo yo también un poco «local», diré que el cambio reciente más importante fue la creación de una identidad europea formada por los responsables políticos y la élite más culta de un gran número de países que hasta hace muy poco solo se veían participando, principal o únicamente, en conversaciones políticas nacionales. Europa es una creación intelectual pese a que la mayoría de los intelectuales no tuvieran nada que ver en ello.

Lo que para mí sería una prueba de la existencia de una identidad nacional europea es la existencia de un equipo de fútbol europeo o de una única representación europea en las Olimpiadas. Dos cosas que no creo que llegue a ver en mi vida.

Pero date cuenta de que el concepto ha sido privatizado con gran eficacia. Hace pocos años, el equipo de fútbol londinense del Arsenal ganaba las competiciones británicas y europeas jugando un fútbol absolutamente

glorioso: y era un equipo completamente europeo. En un momento dado, no había ni un solo futbolista inglés jugando en el campo. Los que lo integraban, excepto por los inevitables brasileños, se contaban entre los mejores de toda Europa. Esto funcionaba a nivel nacional, pero no a nivel supranacional.

> *Uno puede hacer un equipo de fútbol inglés con jugadores brasileños, italianos y ucranianos. Pero no puede coger a un puñado de ingleses y crear una representación europea.*

En la mentalidad inglesa se da una especie de confusión muy curiosa. Los equipos se compran y venden de una forma bastante peor que la del típico equipo de béisbol estadounidense y, al mismo tiempo, existe un idealizado sentimiento atávico de la época en la que en el equipo había once chavales que se apellidaban Smith.

> *Los clubes de fútbol ingleses en este sentido son un poco como eran los castillos situados en lugares remotos hace ciento cincuenta años. Si te has hecho rico en Rusia, te compras uno, porque te hace sentir mejor contigo mismo.*
>
> *Pero hay una diferencia entre Estados Unidos y Europa. A nivel de los equipos de las ciudades somos iguales. Puedes crear un equipo de béisbol en un periquete, y a los estadounidenses les encantará, aunque los jugadores procedan de la República Dominicana, Ecuador y Venezuela. Pero en Estados Unidos, en realidad, puedes contar con una representación estadounidense en cualquier competición internacional, y nadie dirá que Texas o Idaho deberían tener sus propios equipos en las Olimpiadas.*

De todos los países que se siguen considerando naciones, Estados Unidos es el más inventado de todos. Quiero decir, fue literalmente creado de forma deliberada por un puñado de intelectuales que lo describieron, lo definieron y decidieron cómo debía ser. Pero el hecho de que fuera inventado, paradójicamente, lo hace mucho más real para que la gente se identifique con él. Mientras que la mera facticidad de un lugar como Francia, o España, en realidad hace posible que muchos españoles o franceses se disocien bastante activa y radicalmente de cualquier identificación más abstracta con la nación o Estado, sin perder ningún sentido de su identidad. Simplemente son franceses y españoles. No necesitan la bandera. Ni siquiera necesitan su lengua nacional; no les importa hablar inglés con otra gente si eso supone

algún provecho.

A un inglés se le hace muy raro, y creo que si se trata de cualquier europeo del continente todavía más, llegar a Estados Unidos y descubrir la intensidad del sentimiento de identificación nacional de incluso sus ciudadanos más liberales y cosmopolitas, algo que en general no ocurre en Europa. Hubo un tiempo en el que las formas de identificación con el Estado y la nación formaban parte de la vida cívica. Te ponías de pie, como solía hacer mi madre, cuando la reina salía por televisión, cuando sonaba el himno en el cine, etcétera. Antes estas cosas sí se hacían, pero no porque estuvieran profundamente imbricadas en lo que significaba ser de un determinado país, sino simplemente porque formaban parte de la tradición: como el *tartan* en Escocia. Si se quiere, era una tradición inventada, pero percibida como real. Las tradiciones estadounidenses están ahora tan profundamente arraigadas que es muy difícil distinguirlas de lo que significa ser estadounidense: que es la razón por la cual ciudadanos estadounidenses perfectamente sensatos pueden llegar a enfadarse verdaderamente cuando alguien no saluda a la bandera o no canta el himno. Estos sentimientos son desconocidos en la Europa contemporánea.

Sigo esforzándome por encontrar un camino para poder atravesar esta barrera de lo nacional a lo internacional. De lo que tú decías al principio sobre luchar por el universalismo, deduzco que debes considerarlo como algo deseable, aunque no siempre sea adecuado o posible. Por eso quería preguntarte si hay, si no unos valores, al menos unas prácticas que europeos o estadounidenses debieran tratar de exportar.

La más obvia es la democracia. La guerra de Irak —el momento que tú citabas y al que hemos aludido en varias ocasiones— es bastante interesante en este sentido. Porque la guerra de Irak fue librada por un gobierno estadounidense que en sí mismo no estaba democráticamente legitimado, una cuestión en la que nadie hace hincapié pero que, en términos de teoría de la guerra, de la teoría kantiana de la guerra, no deja de revestir cierta importancia. Al fin y al cabo, es lo que cabría esperar: precisamente un gobierno así es el que con más probabilidad se lanzará a librar guerras estúpidas. Mientras, sin embargo, ese mismo país, Estados Unidos, estaba promoviendo la democracia en Ucrania. Se trata esencialmente del

mismo momento. E, irónicamente, lo hacía tomándose en seno los sondeos a pie de urna realizados en Kiev, lo que, por supuesto, no hicieron en Miami, que es como los estadounidenses hemos llegado adonde estamos hoy, básicamente.

La actividad intelectual es un poco como la seducción. Si vas derecho al objetivo, lo más seguro es que no tengas éxito. Si quieres ser alguien que contribuya a debates históricos de orden mundial, lo más probable es que si empiezas por contribuir a debates históricos de orden mundial no tengas éxito. Lo más importante es hablar de las cosas que tienen, podríamos decir, resonancia histórica mundial, pero a un nivel en el que uno pueda ser influyente. Si entonces tu contribución a la conversación encuentra eco y entra a formar parte de una conversación más amplia o de otras conversaciones que están teniendo lugar en otros lugares también, pues estupendo y mejor todavía.

Así que yo no creo que a los intelectuales les vaya muy bien si se dedican a hablar de la necesidad de que el mundo sea democrático o de que los derechos humanos se respeten en todas partes. No es que esta declaración no sea deseable ni mucho menos, pero contribuye muy poco a alcanzar su objetivo y no aporta rigor a la conversación. Mientras que si esa misma persona apunta exactamente a lo que la democracia y las democracias tienen de defectuoso, sienta una base mucho mejor para argumentar que la nuestra es una democracia que los demás deberían animarse a emular. Limitarse a decir que la nuestra es una democracia o que no me interesa esa democracia nuestra pero quiero ayudar a que tú construyas la tuya, provoca más una respuesta del tipo, mira, tú vete a arreglar la tuya y entonces tal vez puedas tener un público extranjero, etcétera. De modo que para ser internacional, tienes que ser primero nacional.

¿De qué deberíamos preocuparnos hoy? Estamos al final de un ciclo de mejora muy largo. Un ciclo que comenzó en el siglo XVIII y que, pese a todo lo que ha pasado desde entonces, básicamente ha llegado hasta la década de 1990, con la constante ampliación del círculo de países cuyos gobernantes se han visto obligados a aceptar algo parecido al Estado de derecho. Creo que a partir de la década de 1960 eso se ha visto sobrepasado por dos logros diferentes pero relacionados: la libertad económica y la libertad individual. Estos dos últimos avances, que pueden parecer relacionados con el primero, de hecho representan un peligro para él.

Yo veo que el siglo actual está marcado por una creciente inseguridad debida en parte a una excesiva libertad económica, utilizando la palabra en un sentido muy específico, y también a una creciente inseguridad derivada del cambio climático y del comportamiento impredecible de ciertos Estados. Probablemente nosotros, como intelectuales o filósofos políticos, nos encontraremos enfrentados a una situación en la que nuestra principal tarea no será imaginar mundos mejores, sino más bien pensar en cómo evitar que sean peores. Y esa es una situación ligeramente distinta, en el que el tipo de intelectual que pinta grandes panoramas de situaciones idealizadas o improbables puede no ser la persona a la que más merezca la pena escuchar.

Tal vez tengamos que preguntarnos cómo podemos defender unos derechos humanos, normas, libertades, instituciones, etcétera, legales o constitucionales. La cuestión no será si la guerra de Irak fue una forma buena o mala de llevar la democracia, la libertad, el mercado, etcétera, a Oriente Próximo; sino, más bien, si fue una empresa prudente aun cuando alcanzara sus objetivos. Recordemos los costes de oportunidad: el potencial perdido de conseguir otras cosas con unos recursos limitados.

Todo esto es difícil para los intelectuales, la mayoría de los cuales se imaginan defendiendo y promoviendo grandes abstracciones. Pero creo que la forma de defender y promover grandes abstracciones en las generaciones venideras consistirá en defender y proteger instituciones, leyes, normas y prácticas que encarnan nuestra mejor manera de plasmar esas grandes abstracciones. Y los intelectuales que se preocupen de esto serán los que revistan mayor importancia.

> *Cuando antes mencioné la democracia, lo que tenía en mente no era tanto la idea de que uno debería hablar de la democracia o difundirla, sino más bien de que se trata de una cosa muy delicada compuesta de un montón de mecanismos y prácticas pequeñas y frágiles. Una de ellas es asegurarse de que se cuentan los votos.*
>
> *Recuerdo una conversación con un amigo ucraniano sobre las elecciones presidenciales de Estados Unidos de 2000. Los rusos iban a enviar observadores electorales a California y Florida basándose en que estas eran partes del país que se habían anexionado hacía poco y que allí los abusos eran más probables. Aquello me pareció irrisorio. Al final resultó que mi arrogante postura sobre nuestras*

prácticas locales y la defensa que de ellas hacían todas las partes implicadas desde las instancias más altas a las más bajas estaba completamente equivocada. Aquellas elecciones fueron, creo yo, un muy buen ejemplo de cómo una institución atractiva e incluso glamurosa, la democracia, había sido socavada desde dentro mientras nosotros ignorábamos los detalles.

Si uno se para a pensar en la historia de las naciones que maximizaron las virtudes de lo que nosotros asociamos con la democracia, se da cuenta de que primero vino la constitucionalidad, el Estado de derecho y la separación de poderes. La democracia casi siempre llegó lo último. Si por democracia entendemos el derecho de todos los mayores de edad a tomar parte en la elección del gobierno que va a dirigirles, eso llegó muy tarde: mi generación ha asistido a su llegada en algunos países que ahora tenemos por grandes democracias, como Suiza, y ciertamente la generación de mi padre ha asistido a la de otros países europeos, como Francia. Así que no deberíamos engañarnos pensando que la democracia es el punto de partida.

La democracia actúa sobre una sociedad liberal bien ordenada de la misma manera que un mercado excesivamente libre lo hace sobre un capitalismo próspero y bien regulado. La democracia de masas en la era de los medios de comunicación de masas hace que, por un lado, se pueda poner al descubierto de inmediato que Bush robó las elecciones pero, por otro, que a gran parte de la población no le importe. En una sociedad liberal con un sufragio más restringido, como las viejas sociedades del siglo XIX, le habría sido más difícil robar las elecciones: a las relativamente pocas personas verdaderamente implicadas les habría preocupado mucho más. De modo que debemos entender que la masificación de nuestro liberalismo conlleva un precio. Con ello no quiero decir que debamos volver al sufragio restringido, o a dos clases de votantes, los informados o los desinformados, ni mucho menos. Pero el argumento sirve para comprender por qué la democracia no es la solución al problema de las sociedades que no son libres.

Pero ¿no sería la democracia un buen candidato para un siglo más pesimista? Porque yo creo que su mejor defensa radica en que sirve para evitar que lleguen a implantarse sistemas peores, y como política de masas se articula mejor como una forma de asegurarse de que a la gente no la engañen una y otra vez.

La máxima de Churchill de que la democracia es el menos malo de los sistemas posibles alude a una cierta verdad, aunque limitada. La democracia ha sido la mejor defensa a corto plazo contra las alternativas no democráticas, pero no constituye una defensa frente a sus propias taras congénitas. Los griegos sabían que no es probable que la democracia sucumba a los encantos del totalitarismo, el autoritarismo o la oligarquía; es mucho más probable que lo haga ante una versión corrupta de sí misma.

Las democracias se corroen muy rápidamente, se corroen lingüísticamente, o retóricamente si lo prefieres, eso es lo que Orwell quería señalar respecto al lenguaje. Se corroen porque la mayoría de la gente no se preocupa mucho de ellas. Pensemos que en la Unión Europea, cuyas primeras elecciones parlamentarias se celebraron en 1979 con una participación media del sesenta y dos por ciento, ahora se obtiene una participación de menos del treinta por ciento, pese a que el Parlamento Europeo en la actualidad reviste más importancia y más poder. La dificultad de mantener el interés voluntario en elegir a los representantes que te van a gobernar está perfectamente contrastada. Y la razón por la que necesitamos a los intelectuales, así como a cuantos más periodistas de valía podamos, es llenar el espacio que va creciendo entre las dos partes de la democracia: los gobernantes y los gobernados.

> *Por otro lado está la máxima de Goebbels de que en cualquier sistema puedes reivindicar que eres una víctima, y empezar una guerra, y poner a la mayoría de la gente de tu lado. Lo que es mucho más cierto de lo que nos gustaría. Y esto lleva a la conclusión, creo que bastante obvia, de que si lo que quieres es defender la democracia tienes que reconocer que las guerras en el extranjero son uno de los factores que generan más distorsión. Esto ha constituido un problema desde el principio, y desde Luis Bonaparte…*

No es casualidad que Marx se centrara en Luis Bonaparte como ejemplo de las posibilidades demagógicas de transformar las elecciones libres en sociedades sometidas. Marx utilizó esto en su favor argumentando que ello era consecuencia de tener un tipo de electorado concreto, un electorado preindustrial. Pero, desgraciadamente, hemos comprobado que los electorados postindustriales son igual de vulnerables. ¡Si hace tan solo unos pocos años, personas como Michael Mandelbaum han escrito libros afirmando que las democracias nunca han provocado una guerra y que un mundo lleno de

democracias sería un mundo seguro!

La guerra de Irak ejemplifica precisamente lo contrario: que una democracia, y especialmente una democracia armada, es muy fácil de conducir a la guerra, siempre que se le cuenten unas historias compatibles con la imagen que tiene de sí misma. No se le puede decir: vamos a emprender una guerra de conquista. Esto va en contra de su capacidad de autoconvencerse de que lo que hace es correcto. Pero si se le dice que de lo que se trata es de hacer por otros lo que en su día ella afortunadamente hizo para ella misma, es decir, protegerse contra sociedades autoritarias que quieren destruir esos mismos valores que la hacen democrática, entonces se moviliza rápidamente en pos de objetivos que no son democráticos, como por ejemplo una guerra agresiva e ilegal. Si una democracia puede hacer eso, no quedan muchas cosas que la distingan —como decía Goebbels— de una dictadura: salvo su propia versión autojustificativa de la libertad. Esta última mantiene su valor, pero no constituye una defensa muy fuerte. Digamos que en eso viene a cumplir el criterio de Churchill, pero nada más.

> *Yo soy un poco más optimista. No creo que el gobierna que condujo a la guerra a Estados Unidos fuera un gobierno democráticamente elegido. Y de eso se derivaron todas las consecuencias que cabe imaginar. A saber, una vez que has llegado al poder de forma antidemocrática, piensas en la manera de volver a hacerlo. Y la guerra fue, de hecho, la manera de salir elegido una segunda vez. Bush no habría tenido muchas oportunidades de ser reelegido de no ser por la guerra.*
>
> *Primero engañas, luego vas a la guerra, luego dices que la guerra quiere decir que el contrincante no está legitimado. Así que, de hecho, creo que existe una conexión entre la democracia y luchar en la guerra, y que, a modo de primera prueba de fuego de lo que está pasando en el país, puedes preguntarte: ¿estamos librando una guerra ilegal de agresión? Y si la respuesta es afirmativa, existen bastantes posibilidades de que tus instituciones democráticas estén sufriendo algún problema.*

La democracia no es condición necesaria ni suficiente para una sociedad buena y abierta. No quiero parecer excesivamente escéptico respecto a la democracia, como si en realidad prefiriera las sociedades aristocráticas,

liberales, del siglo XIX. Pero sí quiero hacer una observación en la línea de lo que decía Isaiah Berlin. Simplemente tenemos que reconocer que algunas sociedades anteriores no democráticas fueron en ciertos aspectos mejores que democracias posteriores.

Estoy de acuerdo en que el constitucionalismo y la idea del Estado de derecho son anteriores, tanto histórica como yo creo que éticamente, a la democracia. Pero en un mundo en el que la política de masas ya ha eclosionado, hay que contar con alguna forma de manejarla.

En eso estoy de acuerdo. Pero a mí me parece que estaría bien que fuéramos capaces de producir élites políticas que no estuvieran tan ligadas a eso que ya ha eclosionado como para que no pudieran alejarse un poco de ello a fin de representar los valores de la sociedad que los demócratas de masas han heredado.

La tendencia de la democracia a producir políticos mediocres es lo que me preocupa. La inmensa mayoría de los políticos de las sociedades libres del mundo actual dejan mucho que desear. Desde Gran Bretaña a Israel, desde Francia a cualquier país del este de Europa o desde Estados Unidos a Australia. La política no es un lugar al que tiendan a dirigirse las personas con autonomía de espíritu o amplitud de miras. Y pienso que eso es cierto incluso en el caso de nuestro actual presidente, Barack Obama, que está demostrando un afán excesivo por lo que algunos de nosotros temíamos que sería su rasgo más prominente: el deseo de que le consideren razonable. No necesariamente de transigir, sino el deseo de que piensen que sabe transigir. Lo que hace muy difícil la tarea de gobernar.

¿Puede entonces surgir alguien con algo más inspirador, Tony? ¿O la carga moral de los intelectuales consiste precisamente en ser los menos inspirados?

Bueno, ya sabes, la reputación de Casandra es bastante conocida. No es tan malo luchar hasta el final para contar una verdad desagradable.

Nos acordamos de quién era Casandra, pero nadie recuerda cuál era esa verdad desagradable.

Así es. La verdad desagradable suele ser, en casi todas partes, que te están mintiendo. Y la función del intelectual es descubrir esa verdad. Descubrirla y

explicar por qué es la verdad. El papel del periodista de investigación es descubrir la verdad: el de los intelectuales es explicar qué ha ido mal cuando la verdad no se ha descubierto. Creo que el peligro de pensar en los intelectuales como inspiradores es que volveremos a requerir de ellos grandes narrativas u obviedades morales. Y cuanto mayor es la obviedad moral y la narrativa, más se parecerán al tipo de inspirador intelectual que creemos necesitar. Y yo no creo que sea eso lo que necesitemos.

¿Por qué no fue la guerra de Irak como una especie de caso Dreyfus global? ¿O al menos estadounidense?

El caso Dreyfus fue muy sencillo: una cuestión de verdad y mentiras. Lo de la guerra de Irak no fue exactamente así. Para plantear la acusación, se tiene que recurrir a un buen número de lo que llamamos consideraciones contingentes: la prudencia del precedente, la imprudencia de violar la ley si no quieres que otros la violen, la predecible improbabilidad de que cualquiera de los buenos resultados que se afirma querer alcanzar se produzcan de verdad. Todos ellos son argumentos muy buenos, pero van más allá de la simple ética o de cuestiones de hecho.

La cuestión ética que yo creo que estaba absolutamente clara se derivaba no de consideraciones relativas al caso Dreyfus, sino a Nuremberg. En realidad es muy, pero que muy imprudente, en la ética práctica de las relaciones internacionales, que las democracias vayan a la guerra motu proprio —por razones preventivas— cuando tienen a su disposición estrategias alternativas. Porque eso es corrosivo, no solo por lo que respecta a la cualidad ejemplar que caracteriza a las democracias —sin la cual no pueden permitirse dar lecciones a las dictaduras— sino que es internamente corrosivo respecto a lo que se supone que deben ser las democracias.

Yo habría pensado que el punto clave, en la analogía con el caso Dreyfus, sería que el Estado estadounidense hizo circular varías mentiras en los preliminares de la guerra. Por ejemplo, la mentira de que las autoridades iraquíes habían tenido algo que ver con los ataques del 11 de septiembre, y la mentira de que Irak estaba a punto de crear un arma nuclear. Estas mentiras se utilizaron de forma bastante consciente con el fin de predisponer a un pueblo para ir la guerra.

Cuando una democracia va a la guerra, primero tiene que crear un estado

de psicosis bélica, y crear un estado de psicosis bélica equivale a corromper los valores de la democracia. Tienes que mentir, tienes que exagerar, tienes que distorsionar, etcétera.

En el siglo XX, las guerras en las que ha participado Estados Unidos no le han supuesto casi ningún coste en relación con los que les han supuesto a otros. En la batalla de Stalingrado, el Ejército Rojo perdió más soldados de los que Estados Unidos ha perdido —contando soldados y civiles— en todas las guerras norteamericanas del siglo XX. Es difícil para los estadounidenses comprender lo que la guerra significa, y por tanto extraordinariamente fácil para un político estadounidense engañar a la ciudadanía para que la democracia entre en guerra.

Recuerdo que en abril de 2003, una noche, a una hora bastante tardía, mientras hacía zapping, me encontré con que tú estabas saliendo en uno de los canales. Y con una actitud muy tranquila, estabas diciendo cosas que tenían todo el sentido, a saber, que la justificación que habíamos empleado para entrar en Irak se podía haber utilizado para justificar cualquier tipo de guerra. Y yo tuve la sensación de que tu aparición era excepcional porque, tanto en el tono como en el contenido, aquello era diferente de lo que todos los demás estaban haciendo en ese momento. Entonces, David Brooks discrepó, afirmando que había algo llamado «realidad» a lo que los responsables políticos tenían que responder, y que ellos no estaban buscando una coherencia lógica. Por supuesto que en aquel momento la «realidad» en cuestión, la supuesta amenaza de Irak, era una realidad completamente inventada que Brooks estaba ayudando a construir. Bueno, esta descripción de t u tranquila exposición puede tomarse como un cumplido…

Me lo tomaré así.

… pero lo que quiero plantear es la pregunta de cómo las cosas fueron tan mal en aquel momento. Porque si hubo un momento en el que los intelectuales debieron escribir el «J'accuse», en el que debieron tratar por todos los medios de llegar a grupos de población más amplios, cristalizando sus pensamientos si era necesario, eligiendo los medios necesarios, fue en abril de 2003, cuando Estados Unidos estaba metiéndose en ese lío que hasta el momento presente

define lo que ha sido todo este siglo, y que probablemente ha privado a América de lo que debería haber sido su siglo. Tú te encontraste de algún modo en medio de todo ello: ¿podía haber ido todo de otra manera?

Me gustaría recordar unos cuantos encuentros.

Uno de ellos fue durante los preliminares de la guerra, cuando algunos de nosotros estábamos planteando la pregunta de si una guerra preventiva era o no necesaria y prudente.

Mi interlocutor en un programa de televisión no dejaba de preguntarme: pero confiará al menos en Donald Rumsfeld, ¿no? Es un hombre con mucha experiencia, no irá a decirme que usted tiene una visión mejor de la seguridad nacional que Donald Rumsfeld… Recuerdo que pensé que aquel tipo de razonamiento era terriblemente peligroso. Nos encontramos ante un ejemplo de atribución de autoridad. El secretario de Defensa debe saber lo que hace porque él está al mando. Y el compromiso intelectual crítico apunta básicamente a lo contrario: el hecho de que alguien esté al mando nos obliga a interrogarle con todo rigor, en lugar de desentendemos y decir «papá sabe lo que hace».

Esa atmósfera de «ellos saben lo que hacen porque son los expertos, los jefes, los importantes, los tipos duros, los realistas, los que conocen desde dentro la información, ¿qué vamos a saber nosotros los moralistas mojigatos?» era inquietante. Porque es el caldo de cultivo del autoritarismo.

La mención que haces de David Brooks me retrotrae a un momento diferente, una conversación diferente, en el programa de Charlie Rose. Era sobre qué podía hacer Naciones Unidas para resolver la crisis de Irak, en lugar de dejar que Estados Unidos hiciera lo que quisiera. Brooks argumentaba con mucha labia que Naciones Unidas no servía para nada y que no se podía contar con ella para tomar medidas contundentes. Decía: mire para lo que sirvió en el caso de los Balcanes. Yo entré a dar algunos detalles sobre la resolución de la crisis de Kosovo y, en concreto, sobre el papel de los organismos internacionales allí, argumentando que, en las situaciones de catástrofe, los organismos internacionales podían seguir haciendo cosas positivas, precisamente porque eran organismos internacionales. Esperaba que Brooks me replicara: y qué hay de esto, y de aquello, etcétera. En cambio, dijo: bueno, en realidad yo no sé nada de eso. Y cambió de tema.

Y recuerdo que en ese momento pensé: usted sale en televisión, hace sus declaraciones ex cátedra contra la idea de la acción internacional como medio para resolver crisis políticas en lugares peligrosos, defendiendo que Estados Unidos tiene que hacer lo que crea oportuno porque nadie más puede hacerlo, y cuando le ponen contra las cuerdas, dice: bueno, en realidad no sé de lo que estoy hablando. Aquí nos encontramos con un intelectual público que no solo ocupa programas de televisión sino las páginas de opinión de los periódicos más influyentes en lengua inglesa, y no sabe nada.

Raymond Aron criticó muy acertadamente a la generación de intelectuales sartrianos que no sabían de lo que estaban hablando: pero, al menos, sí sabían de otras cosas. Hombres como Brooks no saben, literalmente, de nada. De modo que durante aquellos turbulentos meses me encontré ante una combinación de catastrófica aquiescencia con la autoridad y pura, anticuada y asombrosa ignorancia, disfrazadas de análisis político. Estas circunstancias fueron las que permitieron que una acción política criminal pudiera abrirse paso en el espacio público con muy poca oposición.

No obstante, otra cosa que debemos recordar es que la gente que sí sabía algo se limitó a darse la vuelta. Estoy pensando en Michael Ignatieff, o David Remnick, o Leon Wieseltier, o Michael Walzer. En lugar de plantear preguntas, se comportaron como si la única función del intelectual fuera proporcionar justificación a las acciones de los no intelectuales. Y recuerdo haberme sentido profundamente conmocionado y también muy solo. No es que me sintiera cómodo tampoco con los aislacionistas; yo había estado muy a favor de la intervención en los Balcanes y sigo creyendo que eso es lo que había que hacer.

Entre los que se oponían a la guerra estaban también los neokissingerianos, que, por así decirlo, estaban en contra de cometer alguna tontería porque simplemente no nos interesa. Eso se acerca más a lo que podría considerarse una postura legítima, pero sigue siendo absolutamente insuficiente. No basta con decir que no deberíamos quedar como tontos en lugares como Vietnam, o Irak, si la única razón que das es que no nos interesa. Partiendo de esa base, también podrías decir que deberíamos quedar como tontos en lugares como Chile porque eso sí nos interesa. De modo que no recuerdo haber leído por aquella época muchos ensayos o artículos que compartieran mi punto de vista y, ciertamente, ninguno escrito por estadounidenses.

A mí me parece que los dos primeros puntos podrían estar interrelacionados. Esto es, la defensa por parte de los periodistas de la epistemología autoritaria y, digamos, que aquellos que están en el poder y a quienes se les supone que tienen la razón, también puedan actuar en defensa de los propios periodistas y sus métodos de trabajo. Porque ¿qué tienen muchos de estos periodistas aparte de su propia autoridad? ¿Yen qué se basa dicha autoridad aparte de en el contacto con el poder?

Creo que ese es un argumento bastante razonable. A la mayoría de los periodistas, y esto tiene que ver con la naturaleza del poder y la comunicación hoy en día, la idea de perder su estatus de conectados les aterroriza tanto como la de estar equivocados. Sin embargo, la idea de que el intelectual debe considerarse a sí mismo como una correa de transmisión es por supuesto peligrosa, porque eso es exactamente lo que eran en la Unión Soviética; la metáfora de la correa de transmisión es de Lenin. Pero estos tipos estaban asustados —creo que tú tienes razón— de que su estatus pudiera verse disminuido.

Brooks constituye un caso interesante, pero todo está hecho con espejos, no hay conocimiento experto. El aparente conocimiento experto consiste en la capacidad de utilizar su labia cada semana hablando de cualquier acontecimiento público de una forma que los lectores se han acostumbrado a verlo como un comentario ilustrado. Thomas Friedman, otro destacado «experto» contemporáneo, explota otra idea ligeramente distinta de conocimiento. Fíjese que casi todas las columnas de Friedman incluyen la referencia a alguna persona famosa con la que él ha hablado. Esto hace explícita la idea de que el conocimiento depende de tus contactos: «Como una vez me dijo el rey Abdalá…», «como una exesposa del vicesecretario de Estado del Ministerio de Información de Corea del Sur me confió una vez durante una cena a la que asistí…», etcétera. Da igual de quién se trate, en realidad. Es la idea de que yo tengo acceso a algo especial.

En el caso de Friedman, el acceso a la información se reformula cuidadosamente como punto medio aceptable en cualquier terreno político. Y la postura de Friedman en la guerra de Irak fue despreciable. No solo cerró filas con todos los demás, sino que probablemente malinterpretó ligeramente los posos del té y también se alineó demasiado rápidamente con la postura antifrancesa y antieuropea. Fue él quien publicó una columna en la que decía

que Francia debía ser expulsada del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas por haber tenido la desfachatez de oponerse a Estados Unidos en un asunto tan importante.

Periodistas de investigación como Mark Danner o Seymour Hersh, de *The New Yorker*, aplicaban otro enfoque diferente. Su trabajo consiste sencillamente en descubrir la suciedad que está debajo de la alfombra de las decisiones o declaraciones políticas. Por tanto, no es casualidad que la labor auténtica de mostrar lo que estaba pasando en la primera década del presente siglo no fuera desempeñada por intelectuales, ni por periodistas al uso, y por supuesto tampoco por analistas, sino por los que se dedican a sacar la suciedad a la luz: ya se trate de las armas de destrucción masiva, las mentiras sobre el material nuclear que había en Irak, o la tortura.

> *El caso extremo en la otra dirección tiene que ser Judith Miller, cuyo mayor logro fue legitimar la afirmación de que había armas de destrucción masiva y cuya fuente, Ahmad Chalabi, era alguien que no solo tenía intereses personales en que hubiera un cambio de régimen en Irak, sino que luego resultó ser agente de los servicios secretos iraníes.*

La última vez que vi a Judith Miller fue en una especie de cena debate en los Hamptons, creo que a mediados de 2002, a la que asistían George Soros, algunos destacados periodistas y algunas otras figuras públicas. Yo hablé sobre Irak, en un momento en el que nos encontrábamos en una primera fase de los prolegómenos a la guerra de Irak. Judith Miller me desautorizó de la forma más despectiva y categórica posible. Ella era la experta y yo no era más que un académico parlanchín. Dado que George Soros había dicho cosas muy parecidas a las que yo acababa de decir, me sorprendió mucho que me hiciera a mí objeto del ataque. Pero, claro, uno no ataca a George Soros en los Hamptons; ¡nunca sabes cuándo te va a hacer falta el dinero! A continuación las cosas tomaron un cariz bastante personal; yo traté de responder y algunas personas me plantaron cara y básicamente me vinieron a decir: «¿Cómo puedes estar en desacuerdo con Judith Miller?». Ella era la autoridad, ella tenía el conocimiento y acceso a las fuentes internas. Toda la experiencia reproducía el mismo intercambio que he descrito con Charlie Rose, salvo que de una forma mucho menos caballerosa al no haber micrófonos conectados.

La única persona que después de la cena en los Hamptons vino a decirme:

«Tú tenías razón y ella estaba peligrosamente equivocada» fue Jean-Marie Guéhenno, jefe de las misiones de paz de Naciones Unidas. Él me dijo: «Puedo asegurarte que todo lo que tú dijiste es verdad y que todo lo que ella dijo era simplemente la postura de Washington filtrada a través de un medio periodístico útil». Lo que realmente me preocupaba era que aquella fue una cena en la que había congregadas personas poderosas: altos cargos de *The New York Times*, responsables de productoras de la televisión pública y más gente. Nadie tuvo la valentía de apoyarme. En aquellos días Miller era intocable. Y, luego, de repente, todo se viene abajo y nadie quiere volver a dirigirle la palabra.

> *Me da la impresión de que uno de los problemas aquí es que no puedes sacarle la verdad a la autoridad cuando tú en realidad no crees en la verdad. Parece como si una de las razones por las que era difícil que Irak se convirtiera en una especie de caso Dreyfus global fue la falta de interés de los estadounidenses por la verdad como tal.*

Desdichadamente, ese es uno de los precios que pagamos por la década de 1960: la pérdida de fe en la verdad como antítesis suficiente de la mentira. No basta con decir: ella no está diciendo la verdad; tienes que decir: ella está mintiendo porque está relacionada con una empresa de fabricación de armas. O está mintiendo porque su política mantiene lazos con el *lobby* sionista, o porque tiene un plan de más alcance que no quiere revelar. Lo malo de su caso, en resumen, no es que ella mienta, ya que todo el mundo miente. El problema de ella es que sus motivaciones no son buenas.

Hoy en día requiere un considerable grado de autoconfianza ética decir, como la gente solía hacer en épocas tan recientes como la era Watergate, que tal y tal persona es un mal político porque miente. No porque miente como portavoz del *lobby* armamentístico, o del *lobby* israelí, o lo que quiera que sea, sino solo porque miente. Y si hoy en día defiendes la honestidad, es probable que se rían de ti. Todos mentimos, todos mienten, ese es el razonamiento. La cuestión es: ¿es tu mentiroso o mi mentiroso?

Los antecedentes históricos de esta inquietante pérdida de confianza moral me parece que radican en gran medida en el derrumbamiento de la vieja izquierda, con todos sus defectos, y el correspondiente ascenso de la izquierda cultural blanda. De este modo, los liberales estadounidenses se sienten un tanto inseguros sobre qué terreno pisan exactamente cuando dicen que

desaprueban algo. Nos resulta más cómodo que el problema del bien y del mal se encuentre inequívocamente localizado en otra época (o lugar); preferimos decir que no nos gusta la caza de brujas o que no nos gusta la Gestapo. Pero no siempre tenemos claro cómo deberíamos expresar nuestra oposición a, por ejemplo, la ablación del clítoris en el este de África, por miedo a incurrir en una ofensa cultural. Y eso nos hace perfectos rehenes de aquellos (normalmente, aunque no siempre, adscritos a la derecha) que, de una forma mucho más burda, creen saber exactamente qué está bien y qué está mal, qué es real y qué es falso, etcétera. Y que están dispuestos a afirmarlo de una forma asertiva y confiada. El problema de la inseguridad ética ha tenido atadas de pies y manos a dos generaciones de liberales.

> *Esa es una pregunta que persiguió a Isaiah Berlin, pero había una respuesta clara para ella. Es decir, Berlin era un realista moral, no era solo un reduccionista moral. Pensaba que estas cuestiones morales eran completamente reales; la tragedia de la vida moral es que tales cuestiones no son conmensurables o reducibles a ningún bien moral subyacente. Pero él pensaba que todas estaban ahí y contaban, y son valores humanos, aunque en última instancia incompatibles.*
>
> *Pero yo creo que hay otra cuestión berliniana que es importante aquí, y no tiene que ver con el pluralismo moral, sino con el conocimiento. Berlin escribió un ensayo sobre el criterio político en el que tras algunas reflexiones trataba de definir qué lo era y qué no. En aquellos años (los años cincuenta y sesenta), estas consideraciones habían caído en el abandono. Para Berlin, el criterio político conllevaba un sentido de realidad: la capacidad de olfatear la verdad en un mundo de intencionada confusión.*

Es parte de una historia más larga en la que el propio Berlin estaba activamente comprometido, que es el problema de pensar políticamente. Nosotros creemos saber lo que son la teoría política, el pensamiento político o la filosofía política; pero en realidad se sitúan en un terreno muy sutil, intermedio, entre la ética o la filosofía, por un lado, y la política e incluso las medidas políticas por otro.

Así, en el mundo académico estadounidense, la política es simplemente lo que sucede cuando la gente se dedica a los asuntos públicos. Y lo que haces es

estudiarla, pero no dedicarte a ella. Si tienes que participar en ella, utilizas el término peyorativo y desdeñoso de razonamiento político «normativo», que sugiere que estás introduciendo subrepticiamente tus propios puntos de vista en el objeto del estudio. La actividad que tú acabas de describir como «criterio» es en realidad bastante sutil: requiere el establecimiento de un conjunto determinado de normas relativas a las posibles aplicaciones de conceptos que utilizamos para entender los asuntos públicos.

Por tanto, es fácil demostrar que los políticos son incoherentes o carecen de altos ideales. Pero eso no resuelve la cuestión de lo que la gente debería hacer políticamente para cumplir con algún conjunto de normas deseables, ya sea de coherencia moral, o veracidad, o ética práctica, o lo que sea. Ese es el terreno del pensamiento político. Como John Dunn expresó muy acertadamente, no es fácil.

Cualquier compromiso con una decisión política tiene que ser triangulada mediante tres cuestiones diferentes. Una de ellas es la cuestión consecuencialista. ¿Estamos seguros de que las consecuencias de una opción determinada no son peligrosas, ya sea directamente o como ejemplos y precedentes? Incluso si la guerra de Irak hubiera valido la pena en términos de Bush, habría seguido siendo no obstante —desde una perspectiva consecuencialista— una idea pésima, al animar a otros a actuar de formas que podrían haber fracasado y haber tenido consecuencias terribles. De modo que el mero hecho de que haya triunfado no sería una justificación por sí misma.

En segundo lugar, está la conversación realista: ¿qué nos reporta a nosotros? Esto debe tenerse en cuenta en cualquier decisión política, porque la política trata, al fin y al cabo, de gobierno, y de generar unos resultados que presuntamente beneficien a los que han emprendido la acción. Pero la delgada línea que separa el realismo político del cinismo moral es muy fácil de cruzar, y el precio de hacerlo, con el tiempo, acaba pagándose con un espacio político corrupto.

Y la tercera pregunta debe ser: ¿lo que se va a hacer es algo bueno, correcto o justo, independientemente de mis dos consideraciones anteriores? Es nuestra incapacidad actual para manejar estos tres diferentes conjuntos de consideraciones lo que refleja el gran fracaso del razonamiento político.

Me temo, sin alejamos de este ejemplo de la guerra de Irak, que puede existir un problema subyacente que haga difícil que la gente

asuma alguno de los tres, y no digamos los tres. Y es una cierta falta de respeto por el pensamiento político, o tal vez solo por la lógica.

Me explico: si vamos a instaurar una democracia en Irak, ¿realmente creemos que sus ciudadanos van a votar a favor de que ocupemos indefinidamente su país? ¿O realmente pensamos que nos van a votar para que nos quedemos con sus recursos petrolíferos? Si Irak es un Estado laico, ¿deberíamos derrocarlo como parte de una campaña contra el terrorismo religioso? Estas consideraciones básicas, que requieren escaso conocimiento local, parecían bastante ausentes del debate público.

Desde mi punto de vista, el fracaso de pensar con lógica está ligado a la ideología. Pensemos en los intelectuales y reformadores comunistas de la década de 1960. Su incapacidad para captar el alcance de la catástrofe comunista se debió en gran medida a la ideología. Aunque fueran ciegos a las contradicciones de lo que consideraban una economía «reformista», no eran estúpidos ni actuaban de mala fe. Pero su razonamiento lógico estaba subordinado a unos principios dogmáticos.

Mutatis mutandis, para pensar que imponer la democracia en Bagdad era la condición necesaria y suficiente para resolver el conflicto entre israelíes y palestinos —un argumento que he oído una y otra vez— uno tiene que creer en un montón de cosas imposibles antes del desayuno, por citar a Lewis Carroll. Entre ellas, pensar que el mundo efectivamente se parece en todo al constructo abstracto que tú has hecho de él.

En realidad, este constructo consistía en una serie de mundos de plástico como si fueran hechos con piezas del Lego, interconectados a gusto de uno: el primero describía las tierras árabes y musulmanas como un todo bidimensional: si empujas en un lado, predeciblemente se moverá hacia el otro. Luego vino la curiosa asunción (que revela una notable ignorancia de la historia del siglo XX) de que todo el mundo quedaría tan impresionado por la «conmoción y pavor» de la destructiva campaña de bombardeos sobre Bagdad que inmediatamente se pondrían de su parte pese a estar a cientos de kilómetros de distancia; y, por supuesto, se daba la asunción todavía menos plausible de que el conflicto israelí-palestino no era más que otra cuestión al estilo de la Guerra Fría, en la que no intervenían factores autónomos o locales sino que meramente reflejaba y estaba subordinada a unas fuerzas globales

que Estados Unidos podía manipular a su antojo.

Dialéctica. Pero ¿cuál es la ideología que se impone a la lógica en la América de principios del siglo XXI? Yo tengo mi candidato, que es el nacionalismo estadounidense.

A mí me parece que el nacionalismo estadounidense nunca ha desaparecido. Creemos que vivimos en un mundo globalizado, pero eso es porque pensamos económica y no políticamente. De modo que no sabemos muy bien qué hacer con actuaciones que de forma tan evidente no vienen marcadas por la globalización o incluso la economía. Aquí se produce una paradoja interesante. Estados Unidos es el menos globalizado de todos los países desarrollados. Es el que está menos expuesto al impacto inmediato de las comunicaciones internacionales, los movimientos internacionales de población, o incluso las consecuencias de los cambios internacionales en cuanto a moneda y comercio. Aunque todo ello afecta enormemente a la economía estadounidense, la mayoría de los estadounidenses en realidad no experimentan la vida como algo internacional, ni relacionan sus circunstancias personales o locales con acontecimientos transnacionales.

De modo que los estadounidenses rara vez se topan con una moneda extranjera, ni se consideran afectados por la relación del dólar con otras divisas. Esta perspectiva provinciana tiene unas consecuencias políticas inevitables, tanto para sus votantes como para sus representantes. Estados Unidos por tanto sigue enredado en una serie de consideraciones miopes, aunque siga siendo la única potencia mundial y ejerza una enorme influencia militar en todo el orbe. Existe una desconexión entre la política doméstica y las capacidades internacionales de Estados Unidos que en las grandes potencias del pasado sencillamente no había.

Muchos rusos y muchos chinos, supongo, también son ignorantes en el sentido que tú calificabas antes a los estadounidenses. La diferencia es que en el momento actual, ni Rusia ni China tienen en realidad los niveles estadounidenses de poder en temas internacionales. Pero ambos, al menos eso parece desde la distancia, son bastante nacionalistas.

Pero ¿cómo funciona exactamente el nacionalismo estadounidense en la práctica, y qué tuvo que ver con errores como la guerra de Irak? Una cosa que a mí me parece característicamente nacionalista es la

confusión sobre cuándo ser cínico y cuándo ingenuo. Así, uno es extraordinariamente cínico sobre todo lo que se dice en París, hasta el punto de creer que todo lo que dijo el presidente Chirac resultaba intolerable, pese a que en general el hombre se mostró prudente y cauto, y dijo muchas cosas que luego resultaron ser ciertas. Mientras, aceptamos de Washington propuestas y políticas que son a todas luces absurdas y proceden de fuentes e individuos cuya falta de inteligencia y sentido común es de sobra conocida.

El nacionalismo estadounidense está muy estrechamente ligado a la política del miedo: recordemos las Leyes de Extranjería y Sedición de la década de 1970, los *Know-Nothings*[4] del siglo XIX, el temor a los *outsiders* que caracterizó los años posteriores a la Primera Guerra Mundial, el macartismo y, sin ir más lejos, los años Bush-Cheney. Todos ellos constituyen ejemplos de aquellos momentos en los que el debate público estadounidense combina la sensibilidad ultranacionalista ante las influencias y ofensas externas y una voluntad de absoluto desacato a la Constitución, tanto en el espíritu como en la letra.

Cuando Bush dijo que estaban luchando contra los terroristas «allí» para no tener que combatirlos «aquí», estaba adoptando una actitud característicamente americana. Se trata de una figura retórica que no tiene ningún sentido en Europa, por ejemplo. Porque «allí», ya sea Líbano, o Gaza, o Bagdad, o Basora, está solo a unas pocas horas de vuelo desde las fronteras de la Unión Europea; y lo que hagas allí, a «ellos», tiene unas consecuencias inmediatas para sus correligionarios musulmanes o árabes, o que viven en las afueras de Hamburgo o de París, Leicester o Milán. En otras palabras, si comenzamos una guerra entre los valores occidentales y el fundamentalismo islámico, de esa manera que resulta tan familiar y autoevidente a los analistas estadounidenses, no se quedará convenientemente circunscrita a los límites de Bagdad. También se va a reproducir a treinta kilómetros de la Torre Eiffel. De modo que el concepto de nosotros y ellos, aquí y allí, que es crucial para el nacionalismo estadounidense en su inveterado aislamiento geográfico, es completamente ajeno a las sensibilidades de otros países occidentales, que cuentan con nacionalismos propios, claro está, pero que ya no pueden asumir de una forma tan hermética.

Creo que si existe una figura retórica global, o al menos general en el mundo occidental, es la del victimismo. Y la gente añora ese

victimismo deformas que hace solo veinte años nos habrían resultado muy extrañas.

En Estados Unidos, una gran cantidad de ciudadanos que son de derechas y votan a los republicanos se sienten victimas por razones más o menos comprensibles. Puede que no se consideren dentro de la economía global, como tú dices, pero la globalización ciertamente les ha castigado, ha destruido un cierto estilo de vida rural. Walmart ha supuesto un desastre para la América rural y semirrural. La gente del campo vive ahora peor que hace treinta años. La incapacidad estadounidense para vivir al mismo nivel que sus padres está mucho más acentuada en el campo que en las ciudades. De modo que esas personas se sienten víctimas, y tienen razón para sentirse así, y el partido republicano se encarga de articular ese sentimiento de victimismo a su favor. En parte, les sigue la corriente diciéndoles que de todas formas algún día serán ricos, y en parte les explica que, si todavía no lo son, es por culpa del intrusivo e ineficaz Estado que supuestamente los demócratas construyen siempre.

De esta forma, la brecha entre el sentimiento de victimismo de alguien que vive en Kansas y la capacidad estadounidense de proyectar su poder en el resto del mundo es absolutamente enorme. Y yo creo que esa es una brecha que no puede reproducirse igual en ningún otro lugar.

La sospecha de que la élite sencillamente no lo entiende está profundamente arraigada en el resentimiento populista estadounidense. Se remonta como mínimo a William Jennings Bryan y las elecciones de 1896. En este sentido, la distancia también importa. En Holanda uno también encuentra referencias al hecho de que «esa gente de Amsterdam» no lo entiende. Pero esa gente de Ámsterdam está como mucho a ciento veinte kilómetros, mientras que la de Washington o Nueva York, o Berkeley, puede estar a tres mil kilómetros de distancia y culturalmente a dos mil años luz de «eso» que no entienden.

De modo que el nacionalismo provinciano estadounidense se siente remoto e incomprendido en dos sentidos, que se combinan con bastante elegancia en el temor y el desagrado que siente hacia las Naciones Unidas: una organización ajena, desconocida y de alguna forma muy lejana (situada,

más precisamente, en Nueva York).

Después de todo, lo que sigue siendo un misterio insondable es que esto nunca se haya traducido de verdad en una política demagógica real de la forma en que lo ha hecho en la mayoría de los países europeos en un momento u otro. En parte, esto podría atribuirse al sistema electoral. Pero también refleja unas realidades geográficas muy simples. Por ejemplo, en Inglaterra, la xenofobia y el nacionalismo se han debilitado gracias a su sublimación, en momentos decisivos, en un partido conservador. Pero en América, la mera cuestión del tamaño influye: todo el mundo está tan lejos de todo el mundo que la coherencia y la energía organizativa necesarias para la demagogia política tienden a disiparse. Aun así, en alguna ocasión ha brotado a través de lo que Marx habría llamado el tegumento externo, en forma de Newt Gingrich, Dick Cheney, Glenn Beck o los *Know-Nothings*, el macartismo, etcétera, consiguiendo hacer bastante daño para amenazar la calidad de la república pero no el suficiente para que se le vea como lo que realmente es, o sea, un fascismo autóctono estadounidense.

> *Esto sugiere, de hecho, una cierta misión para los intelectuales patriotas estadounidenses, que consistiría en la defensa de las instituciones y la defensa de la Constitución. Y también un cierto test de prueba para los que afirman ser patriotas: a saber, ¿están defendiendo las instituciones o están congregándose en torno a una persona que tiende a plantear argumentos excepcionalistas (o totalmente estrambóticos e ignorantes en el caso de Sarah Palin) sobre lo que debería pasar con esas instituciones?*

Los analistas estadounidenses son muy buenos a la hora de captar esas amenazas, a posteriori. Pero la clave está en identificarlas en el momento y a tiempo. Ahora tienen en contra una omnipresente cultura del miedo.

Estados Unidos es más vulnerable a la explotación del miedo con fines políticos que cualquier otra democracia que yo haya conocido (con la posible excepción de Israel). Tocqueville se dio cuenta de esto, así que no es que hayamos descubierto nada original. Ocupamos un espacio público conformista. Las tradiciones disidentes de Nueva York son algo marginal y apenas le afectan. En cuanto a Washington, no es un lugar en el que la disidencia ni ningún otro tipo de actividad intelectual se vea muy alentada. Están, por supuesto, los intelectuales característicos de D. C., pero la mayoría

viven tan abducidos por el deseo de tener influencia que hace mucho tiempo que han perdido toda autonomía moral.

El miedo funciona de formas muy diferentes. No es algo tan claro como el viejo temor a que el rey o el comisario de policía vengan a detenerte. Es más bien una renuencia a transgredir la comunidad en la que uno vive: el temor que me han expresado judíos liberales a que les tomen por antisemitas o antiisraelíes. El temor a que te tomen por antiamericano. El temor a colisionar con la biempensante opinión académica sobre cualquier cosa, desde la corrección política a las opiniones radicales convencionales. El temor a ser impopular en un país en el que la popularidad es una virtud, algo de lo que se toma conciencia ya en los primeros años de secundaria. El temor a estar en contra de la mayoría en un país en el que el concepto de mayoría parece profundamente entronizado en la idea de legitimidad.

> *De modo que tal vez podríamos terminar con la cuestión del medio, de llegar a la gente en una sociedad conformista. En cierto sentido, tú has sido afortunado, al haber llegado a lo que tal vez acaben siendo los últimos estertores del medio ensayístico clásico.*

Déjame que recalque la coincidencia ligando el auge de la alfabetización universal y la llegada de los medios de comunicación escritos de masas con la emergencia del intelectual público. El típico intelectual desde, digamos, 1890 a 1940 tenía la literatura como un trabajo diario. Tanto Bernard Shaw como Émile Zola, André Gide, Jean-Paul Sartre o Stefan Zweig, alcanzaron el éxito traduciendo su talento literario en una influencia muy extendida. Luego, entre 1940 y 1970, los intelectuales con un acceso y alcance comparable tendieron a ser científicos sociales de uno u otro tipo: historiadores o antropólogos, sociólogos, a veces filósofos. Esto se debió a la expansión de la enseñanza superior y la aparición del profesor de universidad como intelectual. En estas décadas, los intelectuales eran gente cuyo trabajo diario solía consistir no tanto en escribir novelas como en enseñar en la universidad.

El auge de los «catedráticos de la radio» en la Inglaterra de la década de 1950 supuso otro cambio llamativo. Obedeció al creciente temor de que la cultura de masas y la alfabetización universal de alguna forma se estaban yendo al garete. La mayoría de las sociedades avanzadas estaban entonces universalmente alfabetizadas, pero la audiencia que seguía el debate público inteligente en realidad estaba disminuyendo, al parecer de muchos, debido a

la televisión, el cine y la prosperidad material. El libro *The Uses of Literacy*, de Richard Hoggart, y algunos de los primeros escritos de Raymond Williams abordan este tema. El temor a que en ese momento se contara con un nuevo y abonado espacio público para la comunicación pero con una capacidad cada vez más disminuida por parte del público culto de responder a él se hizo generalizado.

Esto nos lleva a la tercera y más reciente etapa, que es la televisión. El intelectual característico de la era de la televisión tiene que saber simplificar. Así que el intelectual de la década de 1980 en adelante es alguien con la capacidad de, y dispuesto a, abreviar, simplificar y dirigir bien sus comentarios: como consecuencia, hemos llegado a identificar a los intelectuales con los comentaristas de los temas de actualidad. Esto implica que tanto en su función como su estilo sea muy distinto al del intelectual en la época de Zola o incluso en la de Sartre y Camus. Internet todavía ha acentuado más este aspecto.

Hoy en día un intelectual se enfrenta a una elección. Puede comunicarse al estilo de la prensa que surgió a finales del siglo XIX: el semanal literario, la revista política mensual, la publicación periódica académica. Pero de esta forma solo llegará a una audiencia de opinión afín que a nivel doméstico ha disminuido —aunque para ser justos, también se ha expandido internacionalmente gracias a Internet—. La alternativa es ser un «intelectual de los medios». Esto implica dirigir sus intereses y sus comentarios a la cada vez menor audiencia a través de debates públicos, *blogs, tweets* y similares. Y —salvo en las raras ocasiones en que se suscita una cuestión moral importante o se produce una crisis— el intelectual tiene que elegir. Puede replegarse al mundo del ensayo reflexivo e influir en una minoría selecta, o dirigirse a lo que espera sea una audiencia masiva pero de una forma atenuada y resumida. Aunque para mí no está nada claro que pueda hacer ambas cosas sin sacrificar la calidad de su contribución.

> *No quisiera terminar sin hablar de una figura que fue extraordinariamente importante y sin duda un intelectual, pero que no encaja fácilmente en las categorías que hemos estado manejando. Y es el periodista vienes Karl Kraus, editor de Die Fackel y azote de varias clases políticas durante décadas.*

Kraus constituye un caso interesante por el énfasis que pone en el

lenguaje, por la deslumbrante negatividad de su crítica: utiliza las palabras para desenmascarar las falsas ilusiones y el autoengaño. Kraus, pese a su inequívoca localización en la Viena de principios del siglo XX, sigue siendo una guía válida para las circunstancias que hoy vivimos. Como comenté antes, en la Norteamérica contemporánea, los únicos críticos eficaces del poder son los periodistas, especialmente los periodistas de investigación. Y Kraus fue, antes que cualquier otra cosa, un periodista.

Si tu pregunta es quién desempeñaba la función del intelectual —de decirle la verdad al poder— en la América de George Bush, ciertamente no eran los Michael Ignatieff; ni siquiera —por muy halagador que pudiera resultar para mí— los Tonyjudts u otros intelectuales que pretenden exponer las incongruencias de la política pública. Eran Seymour Hersh, Mark Danner y algunos más: a su manera modesta, los Kraus de nuestra era.

Kraus ya supo ver esto hace un siglo. Cuanto más democrática es una sociedad, más limitada es la influencia de los verdaderos intelectuales. La crítica inteligente, literaria o impresa, de los que ostentan la autoridad funciona mejor cuando la influencia y el poder son gestionados dentro de un círculo restringido. Como cuando Voltaire era recibido por Federico de Prusia o Zola era leído por absolutamente todos los políticos franceses de su época. Pero hoy en día, los intelectuales solo tienen éxito si pueden circunvalar o cortocircuitar el acceso convencional al poder y —ya sea por su buena puntería o sencillamente por buena suerte— tocan un nódulo particularmente sensible de la persona de un responsable político, o de la opinión pública. Más allá de este oportunismo, la única forma de movilizar al público contra los que están en el poder consiste en destapar un escándalo, destruir la reputación de alguien o establecer un puesto de información alternativo. En resumen, actuar como un Kraus moderno.

> *Si los intelectuales quieren defender la veracidad frente a una verdad superior o, por utilizar una expresión de los años de Bush, frente a la corazonada, tienen que sonar de una manera determinada. Tienen que cuidar del lenguaje en cierta forma. La puntualización que Orwell hizo a este respecto seguirá eternamente vigente, sin duda, si los intelectuales quieren sobrevivir y ser tenidos en cuenta.*

Creo que la tarea del intelectual es captar la esencia de la brevedad, un don que es evidente que no todo el mundo tiene. Decir algo importante,

preferiblemente algo que vaya en dirección contraria a lo que la gente cree; decirlo bien, para que el público entienda que la claridad de la exposición se corresponde con la veracidad del contenido: pero decirlo de formas que resulten accesibles. La confusión intelectual es contraproducente. Habría mucho que decir en relación con respetar la capacidad de la gente de captar un razonamiento complicado si se expone con claridad. ¿Y luego? Tienes que esperar que en el espacio público siga quedando sitio para este tipo de aportación: puede que no lo haya, puede que los foros para este tipo de comunicación desaparezcan o estén ya desapareciendo. Desde luego, muchos que hoy en día pasan por intelectuales son incapaces de escribir ni comunicarse con coherencia. Y entre ellos se incluyen personas muy inteligentes.

> *La cuestión más amplia es si vivimos en una economía política en la que los medios se han centralizado —pese a que parezca que se han descentralizado, se han centralizado— y si esa es una de las razones por las que es difícil comunicar una opinión disidente.*

Bueno, podríamos hacernos esa pregunta con respecto a lo que estamos haciendo ahora mismo. Llevamos varios meses manteniendo una conversación larga y seria. ¿Qué vamos a hacer ahora con ella? La vamos a plasmar en un libro. Si tenemos suerte, a nuestro libro le dedicarán una reseña en todas las buenas publicaciones intelectuales y también en *The New York Times*, y luego, si esas críticas son positivas, y Penguin es una editorial tan buena como se supone en eso de vender libros, venderemos (y esto será un logro increíble) digamos que ochenta mil libros en este país. Y, siendo optimistas, añadamos otros cuarenta mil (esto es muy optimista) en el resto del mercado de lengua inglesa. Y tal vez no nos vaya tan mal en Brasil, la Europa continental, etcétera. En resumen, habremos alcanzado un éxito fuera de lo normal si llegamos a vender doscientos cincuenta mil libros en todo el mundo. Eso sería considerado un logro sin duda extraordinario para un libro así.

Pero también cabría considerar esta cifra de ventas como una mera bagatela. Doscientas cincuenta mil personas, la mayoría de las cuales ya están de antemano de acuerdo con nosotros. Y muchas de las cuales seguro que ya conocen a uno de nosotros o a los dos, y, directa o indirectamente, se sentirán encantadas de ver sus ideas inteligentemente reflejadas. En fin, existe una posibilidad bastante alta de que a alguno de nosotros —espero que seas tú—

Charlie Rose le invite a hablar del libro y sus ideas. Pero sabes que no llegaremos a vender un millón de ejemplares, ni siquiera medio, pase lo que pase. Y esto no debería avergonzarnos, porque, si lo consiguiéramos, seríamos un supervenías como Stephen King y habríamos traicionado nuestra vocación.

De modo que, en este sentido, lo que estamos haciendo no deja de resultar extraño. El ejercicio intelectual que estamos llevando a cabo no tendrá consecuencias de gran alcance, y a pesar de eso lo hacemos. Obviamente, esta es la condición de la mayoría de la gente que escribe: lanzar una carta al océano con la vana esperanza de que alguien la encuentre. Pero para los intelectuales, escribir y hablar con pleno conocimiento de lo limitada que es su influencia, al menos a primera vista, constituye una empresa curiosamente inútil. Y, sin embargo, es lo mejor que podemos esperar.

Porque, al fin y al cabo, ¿cuál es la alternativa? ¿Escribir alguna ñoñería sentimentaloide sobre los intelectuales para *The New York Times Magazine*? Cualquier cosa que tengamos que decir sobre el relativismo, el nacionalismo o la responsabilidad intelectual, e incluso el criterio político, sería leída sin duda por millones de personas. Pero lo editarían, lo expurgarían y lo reducirían a un mero conjunto de generalidades aceptables. Ello iría seguido de un intercambio de cartas centradas exclusivamente en algún aspecto superficial o marginal de nuestra conversación —algo de lo que yo he dicho sobre Israel o de lo que tú has manifestado sobre el nacionalismo estadounidense—, lo que nos condenaría a ser calificados como estadounidenses renegados o judíos antisemitas. Y ahí acabaría la cosa.

Así que no sé qué responder a tu pregunta. ¿La manera real de influir en el mundo en general? Soy bastante escéptico sobre qué pueden hacer los intelectuales al respecto. Nuestros mejores momentos surgen alguna vez, pero pocas: como Aron dijo en una ocasión, no todo el mundo se topa con un caso Dreyfus. Pero si estoy orgulloso de alguna de mis contribuciones no académicas, sigue siendo de esta: durante los debates previos a la guerra de Irak, yo dije «no». Y lo dije en un foro bastante destacado, en un momento en el que casi todo el mundo —incluidos muchos de mis amigos y colegas— estaban diciendo «sí». Había mucha gente que opinaba como yo, que tenía las mismas ideas que yo, que tal vez las hubiera podido expresar como mínimo igual de bien, pero no estaba en posición de hacerlo. Porque no fueron invitados al programa de Charlie Rose, ni escribían en las páginas de opinión

de *The New York Times* ni publicaban ensayos en *The New York Review*. Yo fui un privilegiado, y estoy orgulloso de haber utilizado ese privilegio como debía.

> *En tu libro The Burden of Responsibility, afirmas que Camus, a pesar de todo, es un típico intelectual francés; que Aron, pese a lo que todos pensaban, era un típico intelectual francés, y que Blum, pese a ser un político, era un típico intelectual francés. Y en cada caso el argumento siempre me pareció un poco forzado. Me pregunto si lo que realmente querías decir no es tanto que fueran típicamente franceses, como que fueron intelectuales porque asumieron su responsabilidad.*

Lo que quería transmitir sobre Camus, Blum y Aron es que todos ellos defendieron a Francia precisamente en un momento en el que su importancia dentro del debate francés se consideraba menor y sus opiniones contrarias a los intereses franceses. Quería apuntar a la idea de que los tres fueron pensadores verdaderamente independientes en un momento en el que ser independiente suponía un gran peligro y te relegaba a un segundo plano dentro de tu comunidad, además de granjearte el desprecio de tus colegas intelectuales.

Puede que la razón por la que me pareció interesante contar esta historia es porque hay una narración subterránea del siglo XX pendiente de contar sobre los intelectuales que se vieron obligados por las circunstancias a quedar fuera, y a veces incluso a situarse en contra, de su comunidad natural de origen e intereses.

9

LA BANALIDAD DEL BIEN: SOCIALDEMÓCRATA

A mediados de la primera década del siglo XXI yo era un catedrático de la Universidad de Nueva York con una reputación internacional consolidada, a punto de publicar un largo libro sobre la historia de la Europa de la postguerra. Cuando lo terminé, me di cuenta —como a menudo pasa, a posteriori— de que *Postguerra* se había convertido en el tipo de libro que a mí me habría gustado que leyeran mis hijos. Lo que ahora estoy pensando en escribir es otro libro que pudieran leer si un día les apeteciera: *Locomotion*, una historia de los trenes.

Ha llegado el momento de escribir sobre algo más que las cosas que uno entiende; es tan importante o más escribir sobre las cosas que a uno le importan. Yo ya había practicado un poco este tipo de literatura, solo que en referencia a personas e ideas: temas sobre los que, por decirlo así, me pagaban por entender. Me llevó bastante tiempo convencerme a mí mismo de que alguien podría estar interesado en lo que yo tenía que contar sobre el ferrocarril.

Lo que yo quería escribir era un estudio de la llegada de la vida moderna a través de la historia del ferrocarril. Y no solo de la vida moderna, sino del futuro de la sociabilidad moderna y la vida colectiva en nuestras sociedades superindividualizadas. El ferrocarril, después de todo, fue un generador de sociabilidad. La llegada de los ferrocarriles facilitó la emergencia de lo que hoy conocemos por vida pública: el transporte público, los lugares públicos, el acceso público, los edificios públicos, etcétera. La idea de que la gente que no estaba obligada a viajar en compañía de otros pudiera hacerlo si quería —

siempre que se tuvieran en cuenta ciertas medidas de confort y respeto hacia las diferencias de estatus— fue en sí revolucionaria. Las implicaciones para la aparición de clases sociales (y distinciones de clase), así como para nuestro sentido de comunidad más allá de la distancia y el tiempo, fueron enormes. En mi opinión, un relato sobre el auge y caída (y en Europa, resurrección) del ferrocarril podía ser una forma instructiva de reflexionar sobre lo que ha ido mal en países como Estados Unidos y Gran Bretaña.

De la política pública se pasa de forma natural a la preocupación por la estética de la vida pública: la planificación urbana, el diseño de edificios, el uso de espacios públicos, etcétera. ¿Por qué, al fin y al cabo, la Gare de l'Est de París —una gran estación de transporte construida en 1856— sigue siendo perfectamente funcional hoy en día, aparte de agradable de contemplar, mientras que casi cualquier aeropuerto (o gasolinera) construido cien años después resulta ya completamente disfuncional y su apariencia grotesca? ¿Por qué las estaciones construidas en el momento cumbre de la autoconfianza modernista (St. Paneras en Londres, la Centrale en Milán, Hlavní Nádraži en Praga) siguen manteniendo su atractivo, tanto en su forma como en su función, mientras que Gare Montparnasse, Penn Station o Brussels Central —todas ellas producto de la destructiva «actualización» de la década de 1960— fracasan en ambos aspectos? Hay algo en la durabilidad del ferrocarril, su infraestructura, su penumbra y sus usos, que representa y encarna gran parte de la faceta mejor y más confiada de la modernidad.

> *Tú has contado que los trenes constituyeron una parte integral de tu ser, en un sentido que los une con el Estado del bienestar que tan formativo fue para ti. Pero ¿seguro que el vínculo que propones entre los servicios públicos y los beneficios privados es autoevidente? El Estado no tiene que proporcionar estos recursos para ser un Estado funcional. Podrían en cambio ser gestionados por personas que mantienen que la soledad es una fuente inagotable de crecimiento económico y que la atomización de cada uno de nosotros es por el bien de todos, que es contra lo que estaban los primeros reformistas británicos del siglo XIX y contra lo que estamos hoy en Estados Unidos. Es lo que solía llamarse la cuestión social. ¿Es la forma correcta de plantearlo?*

Hablar de la cuestión social nos recuerda que no estamos libres de ella. Para Thomas Carlyle, para los reformadores liberales de finales del siglo XIX,

para los fabianos ingleses o los progresistas estadounidenses, la cuestión social era esta: ¿Cómo manejar las consecuencias humanas del capitalismo? ¿Cómo hablar no de las leyes de la economía sino de las consecuencias de la economía? Los que se hacían estas preguntas podían planteárselas de una de estas dos maneras, aunque muchos lo hicieron de ambas: la prudencial y la ética.

La consideración prudencial es salvar al capitalismo de sí mismo, o de los enemigos que genera. ¿Cómo impedir que el capitalismo genere una clase baja indignada, empobrecida, resentida, que se convierta en una fuente de división o declive? La consideración moral es lo que en su momento se denominó la condición de la clase trabajadora. ¿Cómo podía ayudarse a los trabajadores y a sus familias a vivir decentemente sin dañar a la industria que les había proporcionado su medio de subsistencia?

> *La respuesta básica a la cuestión social era la planificación. Me pregunto si podríamos empezar por la cuestión ética que tal vez se encuentre en su origen, es decir, la propuesta de que el Estado debería implicarse en este tipo de cosas.*

Si la pregunta fuera cuáles son los antecedentes intelectuales que determinaron la preferencia por las economías planificadas en la época de la postguerra, habría que empezar por partir de dos puntos completamente distintos. Uno sería la era de la reforma liberal, progresista, que abarca desde la década de 1890 hasta la de 1910, en Estados Unidos, en Inglaterra, en Alemania, en Francia especialmente, en Bélgica y en países más pequeños. Esta comenzó con liberales de finales de la época victoriana como William Beveridge, que pensaba que la única forma de salvar a la sociedad victoriana de su propio éxito era interviniendo desde arriba mediante sistemas regulatorios. El otro es la respuesta de la década de 1930 a la Gran Depresión, especialmente por parte de los economistas más jóvenes —principalmente en Estados Unidos y Francia, y más tarde algunos de Europa del Este también—, que concluyeron que solo el Estado podía intervenir contra las consecuencias del colapso económico.

Por decirlo de otra forma: la planificación es una propuesta del siglo XIX, llevada a cabo en su mayor parte en el siglo XX. De modo que gran parte del siglo XX, al fin y al cabo, consiste en llevar a la práctica, en experimentar, las formas de responder a la Revolución Industrial y la crisis de la sociedad de

masas planteadas en el siglo XIX. Las ciudades de gran parte del occidente y el norte de Europa habían crecido exponencialmente digamos entre 1830 y 1880. Así, a finales del siglo XIX, había ciudades por toda Europa que habían alcanzado un tamaño que sus habitantes de cincuenta años no habrían podido ni imaginar en su niñez. El nivel del crecimiento urbano había superado con mucho el nivel de la acción estatal. Y por tanto la idea de que el Estado debía intervenir en la producción y el empleo se desarrolló muy rápidamente en el último tercio del siglo XIX.

En Inglaterra, la cuestión fue planteada al principio en términos casi exclusivamente éticos. ¿Qué hacer con el ingente número de ciudadanos autóctonos empobrecidos, desfavorecidos, en permanente estado de necesidad, que se habían trasladado a las ciudades industriales y sin cuya labor el floreciente capitalismo de la era habría sido impensable? Esto a menudo se presentaba como un tema moral: ¿cómo debía la Iglesia anglicana (y otras) responder al desafío que representaban las enormes demandas de caridad y prestación de ayuda en las ciudades industriales? Es interesante reparar en cuántos de quienes más tarde, a principios del siglo XX, acabarían siendo destacados planificadores, expertos sociopolíticos e incluso ministros de gobiernos laboristas o liberales, comenzaron su andadura dentro de entornos neocristianos y organizaciones caritativas destinadas a aliviar la pobreza.

En Alemania, la otra potencia industrial a finales del siglo XIX, la cuestión se planteaba en términos de prudencia. ¿Cómo puede un Estado conservador evitar que la desesperación social acabe desembocando en una protesta política? En la Alemania guillermina, la respuesta prudencial fue el bienestar: ya fuera mediante el subsidio de desempleo, la protección industrial en las fábricas o la reducción de la jornada laboral.

> *Si hablamos de Prusia o Alemania, parece inevitable tratar la cuestión del marxismo y la socialdemocracia, porque justo cuando el Estado prusiano está actuando con el fin de evitar algún tipo de política revolucionaria, los que habían estado practicando la política revolucionaria empiezan a llegar a la conclusión de que tal vez sería mejor animar al Estado a intervenir en las relaciones económicas.*

El gran debate en la socialdemocracia alemana, desde la muerte de Marx en 1883 al estallido de la Primera Guerra Mundial en 1914, es sobre la

función que el Estado capitalista podría y debería desempeñar para aliviar, controlar y replantear las relaciones entre empleadores y empleados. Los debates sobre los programas de Gotha y de Erfurt en el Partido Socialdemócrata, o entre Karl Kautsky y Eduard Bernstein, pueden entenderse dentro de las tradiciones marxistas, como hemos comentado antes; pero también pueden verse como las respuestas de los socialistas, incoherentes y quisquillosas, a los mismos temas que por entonces preocupaban a Bismarck y el Partido de Centro Católico en Alemania.

> *En Alemania, los socialistas llegan a albergar dudas sobre su versión del progreso, que es que el capitalismo va a crear un cierto tipo de clase trabajadora, necesariamente numerosa y levantisca. Al mismo tiempo, al parecer, los liberales, en Gran Bretaña y demás lugares, están empezando a llegar a la conclusión de que su versión del progreso tiene sus propias fallas.*

En Inglaterra, el debate se centra en realidad en la política. Aquí, y solo aquí, la amenaza de una clase trabajadora insurrecta prácticamente murió en la década de 1840. El movimiento cartista de aquella década no es el principio del radicalismo laborista británico; es el fin de la historia. Gracias a él, el Reino Unido podía presumir de un proletariado de masas, pero ya organizado y domeñado a través de los sindicatos y, finalmente, de un partido político de base sindical, el Partido Laborista. La idea de que este gran movimiento sindical podía albergar cualquier tipo de aspiración revolucionaria hacía tiempo que estaba agonizando. De modo que el centro de gravedad de las conversaciones sobre el Estado y la clase trabajadora en Inglaterra siempre es, podríamos decir, reformista.

> *Y ya entonces, en la primera década del siglo XX, William Beveridge está pensando en lo que uno debería hacer, o lo que el Estado debería hacer, por esta clase trabajadora. Para la década de 1940 Beveridge será considerado como uno de los fundadores de la planificación social moderna. Él es uno de los que supieron distinguir perfectamente entre el Estado del bienestar y el Estado de guerra. Pero sus preocupaciones iniciales tuvieron más que ver con la pobreza como un mal moral.*

Beveridge, nacido en 1879, es un producto de las últimas aspiraciones reformistas victorianas. Como otros de sus contemporáneos, fue a Oxford y

allí se vio envuelto en debates sobre el problema de la prostitución, del trabajo infantil, del desempleo, de las personas sin techo, etcétera. Tras dejar Oxford, Beveridge se dedicó al trabajo caritativo dirigido a superar estas patologías de la sociedad industrial; en muchos casos, la palabra «cristiano» figura en las organizaciones en las que él y sus amigos volcaron sus energías. Lo mismo puede decirse de su cuasi contemporáneo Clement Attlee, futuro primer ministro laborista, que fue quien llevaría las ideas de Beveridge a la práctica.

Para ver de dónde venían, necesitamos tener una idea de la historia de lo que actualmente llamamos en Inglaterra política social. La Ley de Pobres del reinado de Isabel y el sistema de Speenhamland de la década de 1590 habían proporcionado teóricamente un apoyo caritativo sin restricciones para los indigentes o los desvalidos, que se pagaba a partir de unas tasas locales, siempre que los beneficiarios estuvieran dentro del distrito que tenía obligación de ayudarlos. De modo que los pobres no podían ser obligados a entrar en un asilo de pobres o forzados a trabajar; había que darles los medios para que pudieran mantenerse.

La Ley de Pobres de 1834 obligaba a *trabajar*. Para obtener ayuda, uno tenía que entrar en el asilo de pobres de su localidad y trabajar por un salario inferior al del mercado libre de trabajo. La intención era evitar que la gente se aprovechara de la ayuda a la pobreza y a la vez dejar muy claro que no merecía la pena quedar reducido a ese estado de pobreza. La Ley de Pobres, por tanto, distinguía entre los denominados pobres con merecimientos y sin merecimientos, creando de esta forma unas categorías morales que no se correspondían con la realidad económica. Y de hecho forzaba a la gente a la pobreza, dado que primero debían agotar sus propios recursos antes de considerarse aptos para recibir la ayuda pública o local. De esta manera agravaba el problema que en principio pretendía ayudar a solucionar. Desde un primer momento, la nueva Ley de Pobres fue considerada como un borrón en el expediente de la sociedad inglesa. Estigmatizaba a aquellos a quienes el capitalismo había dejado temporalmente fuera de servicio sin haber tenido ninguna culpa de su exclusión.

Lo que Beveridge y Atüee tienen en común, y en última instancia les une a otros reformistas de muy distintas procedencias, fue su obsesión por reformar la Ley de Pobres.

Entonces, si es el periodo Victoriano y la larga duración de la tradición sindical inglesa lo que cuenta, ¿son la Primera Guerra Mundial, en la que el Estado se moviliza, y la Gran Depresión, cuando realmente empiezan los debates sobre macroeconomía, menos importantes de lo que pensamos?

La mayoría de las justificaciones intelectuales para un Estado del bienestar un tanto rudimentario estaban ya expuestas antes de la Primera Guerra Mundial. Muchas de las personas que iban a desempeñar un papel clave en su introducción tras la Segunda Guerra Mundial ya eran adultas y trabajaban en esta u otras áreas relacionadas antes de la Primera Guerra Mundial. Esto fue así no solo en Inglaterra sino también en Italia (Luigi Einaudi) y Francia (Raoul Dautry).

También se produjeron algunos logros institucionales significativos antes de la Primera Guerra Mundial en Alemania y en Inglaterra. Los gobiernos de Lloyd George-Asquith de 1908 a 1916 introdujeron toda una serie de reformas, esencialmente en relación con las pensiones y el seguro de desempleo. A las pensiones se las seguía llamando «Lloyd George» incluso en mi época. Pero estas reformas dependían de los impuestos: ¿cómo si no iban a pagarse estas prestaciones? Por otra parte, en muchos países solo el gasto sin precedentes de la guerra en sí pudo traer consigo el equivalente de un impuesto gradual sobre la renta en todos los Estados europeos más importantes, debido a que el sistema tributario y la inflación de la guerra generaban los recursos que hacían un Estado del bienestar menos caro en relación con el gasto total del gobierno.

La Primera Guerra Mundial aumentó en gran medida el gasto del gobierno, y también el modelo de control gubernamental de la economía, la gestión gubernamental del trabajo, la gestión gubernamental de las materias primas, el control de la salida y entrada de productos, etcétera. Además, los franceses trataron de estabilizar la vertiginosa caída de su moneda y reducir el gasto público; los británicos volvieron al patrón oro a mediados de los años veinte y trataron de deflactar para superar la crisis económica de la postguerra. En los demás lugares, incluso aquellos países que habían avanzado bastante hacia un cierto Estado del bienestar social se vieron constreñidos a mantener beneficios y pagos bajo un estricto control. Los niveles alcanzados poco después del armisticio no serían superados, salvo por unas pocas excepciones a nivel local, durante las dos décadas siguientes.

Si Beveridge es la mitad de esta historia, el economista John Maynard Keynes es la otra mitad. Puede argumentarse que Beveridge representa una sensibilidad cristiana victoriana que encuentra su oportunidad en 1942. Pero no podemos argumentar lo mismo respecto a Keynes.

Keynes y Beveridge, la «planificación» y la «nueva economía», tienden a ser mencionados el uno a renglón seguido del otro. Existe una simetría generacional y una coincidencia de las dos políticas: el pleno empleo, basado en la política fiscal y monetaria keynesiana, combinado con la planificación beveridgiana. Pero hay que ir con mucha cautela, porque Keynes procedía de una tradición muy diferente. Y no solo porque él fuera a Cambridge y Beveridge fuera a Oxford.

Balliol.

Bueno, uno al King's College de Cambridge y el otro al Balliol College de Oxford, que son los dos únicos colegios universitarios que cuentan en esta historia, es cierto.

Antes de la Primera Guerra Mundial, Keynes era un joven catedrático de Cambridge. Sus relaciones personales a menudo fueron homosexuales, y estaba estrechamente relacionado con el emergente grupo de Bloomsbury de Londres. Las deliberadamente iconoclastas hermanas Stephen —Vanessa Bell y Virginia Woolf— le profesaban una absoluta admiración. Y por supuesto, la mayoría de los varones de Bloomsbury también le querían: no solo era brillante, ingenioso y atractivo, sino que como figura pública su ascenso estaba siendo muy rápido. Durante y después de la Primera Guerra Mundial desempeñó una alta función en el Tesoro —donde se fue haciendo unas opiniones cada vez más críticas sobre las finanzas públicas británicas— y luego fue enviado a Versalles para participar en las negociaciones de los tratados de la postguerra. Al poco tiempo de su regreso escribió su brillante panfleto crítico sobre el tratado y sus probables consecuencias y se convirtió en una figura de renombre internacional. Así, en 1921, con treinta y tantos años y sin haber escrito su innovadora *Teoría general* todavía, Keynes ya era famoso.

Y sin embargo, al igual que Beveridge, no cabía duda de que Keynes era un hombre formado en el siglo anterior. En primer lugar, y como muchos de los mejores economistas de generaciones anteriores, desde Adam Smith a

John Stuart Mill, Keynes era ante todo un filósofo que había acabado tratando con datos económicos. Si las circunstancias hubieran sido distintas, bien podría haber sido un filósofo; de hecho, en sus años de Cambridge escribió algunos textos propiamente filosóficos, si bien con un cierto sesgo matemático.

Como economista, Keynes siempre se consideró a sí mismo seguidor de la tradición decimonónica del razonamiento económico. Alfred Marshall y los economistas que seguían a J. S. Mili habían asumido que la condición por defecto de los mercados, y por ende de la economía capitalista en general, era la estabilidad. De modo que las inestabilidades —ya fuera la depresión económica, o los mercados distorsionados, o la interferencia gubernamental— debían verse como parte del orden natural de la vida económica y política; pero no necesitaban ser teorizadas como parte de la naturaleza necesaria de la actividad económica en sí.

Incluso antes de la Primera Guerra Mundial, Keynes ya estaba empezando a escribir contra este supuesto; después de la guerra, siguió haciendo más o menos lo mismo. Con el tiempo llegó a la postura de que la condición por defecto de una economía capitalista no podía entenderse sin la inestabilidad y las ineficiencias inevitablemente asociadas a ella. La asunción económica clásica de que el equilibrio y los resultados lógicos eran la norma, y la inestabilidad y la impredicibilidad, la excepción se invirtió.

Es más, según la nueva teoría de Keynes, lo que quiera que causara la inestabilidad no podía abordarse desde una teoría que era incapaz de tener en cuenta dicha inestabilidad. La innovación fundamental aquí es comparable a la paradoja de Gödel: expresado en términos más actuales, no se puede esperar que los sistemas resuelvan sus problemas sin intervención. Por tanto, los mercados no solo no se autorregulan de acuerdo con una hipotética mano invisible, sino que en realidad acumulan distorsiones autodestructivas con el tiempo.

El planteamiento de Keynes representa un elegante y simétrico corolario a la afirmación de Smith en *La teoría de los sentimientos morales*. Smith sostenía que el capitalismo en sí mismo no genera los valores que hacen posible el éxito; los hereda del mundo precapitalista o no capitalista, o bien los toma prestados (por decirlo así) del lenguaje de la religión o la ética. Valores como la confianza, la fe, la creencia en la fiabilidad de los contratos,

la asunción de que el futuro mantendrá los compromisos pasados, etcétera, no tienen nada que ver con la lógica de los mercados per se, pero son necesarios para su funcionamiento. A esto Keynes añadió el argumento de que el capitalismo no genera las condiciones sociales necesarias para su propio sustento.

De manera que Keynes y Beveridge son hombres que pertenecen a la misma era, proceden de contextos comparables aunque diferentes, y abordan problemas relacionados pero distintos. Beveridge partía de la sociedad más que de la economía: existen ciertos bienes sociales que solo el Estado puede proporcionar y aplicar, mediante la legislación, la regulación y una coordinación impuesta. Keynes parte de intereses muy diferentes, pero sus enfoques encajan entre sí: mientras Beveridge dedicó su carrera a aliviar las consecuencias sociales de la distorsión económica, Keynes pasó gran parte de su vida adulta teorizando sobre las circunstancias económicas necesarias en las que las políticas de Beveridge pudieran aplicarse con unos resultados óptimos.

> *Detengámonos por un momento en Keynes. La Primera Guerra Mundial y especialmente su experiencia en las negociaciones del tratado de Versalles, amén de su pequeño libro sobre la Paz, le convierten en lo que es. Pero luego está el libro de 1936, la Teoría general, uno de los textos más importantes de economía del siglo XX. ¿Seguirías manteniendo la tesis de que dicho libro representa un desarrollo ulterior de las ideas previas de Keynes o vamos a tener que debatir el crac de 1929 y la Gran Depresión que le siguió?*

No infravaloremos el impacto de la década de 1920. Keynes estaba escribiendo bastante prolíficamente por entonces, y algunos de sus escritos que luego serían refundidos en la *Teoría general* ya habían aparecido antes de que empezara la Depresión. Bastante antes de 1929 él ya se había replanteado, por ejemplo, la relación entre la política monetaria y la economía. Y, por supuesto, Keynes fue un crítico implacable del patrón oro mucho antes de que los países empezaran a abandonarlo tras la conferencia de Ottawa. Él veía que atenerse a un patrón oro privaba a los Estados de la capacidad de devaluar las monedas en caso necesario.

Por otra parte, Keynes ya tenía perfectamente claro mucho antes de 1929 que la economía neoclásica no tenía respuesta al problema del desempleo.

Los economistas neoclásicos, por decirlo llanamente, pensaban que la multitud de pequeñas decisiones tomadas por los consumidores y los productores en pos de sus propios fines genera una lógica más amplia en la economía misma. De este modo, la oferta y la demanda encuentran un cierto equilibrio y los mercados son a la larga estables. Enfermedades aparentemente sociales como el desempleo son, de hecho, formas pasajeras de información económica que permiten el buen funcionamiento de la economía en general.

La convicción de Keynes de que esta era una descripción incompleta de la realidad obedecía principalmente a lo que había observado en las crisis del desempleo británica y alemana de principios de la década de 1920. El consenso neoclásico era partidario de la pasividad gubernamental ante los problemas económicos. Keynes supo ver ya entonces lo que otros observarían durante la Gran Depresión: la respuesta convencional —deflación, presupuestos ajustados y espera— ya no era tolerable. Desperdiciaba demasiados recursos sociales y económicos y lo más probable era que causara profundos trastornos políticos en el mundo de la postguerra. Si el desempleo no era el precio necesario a pagar por unos mercados de capital eficientes, sino simplemente una patología endémica del capitalismo de mercado, ¿por qué aceptarlo? Esta pregunta ya estaba planteada en los escritos de Keynes mucho antes de 1929.

La Teoría general de 1936 pone el poder estatal, fiscal y monetario en el centro del pensamiento económico, en lugar de verlos como excrecencias del cuerpo de la teoría económica clásica. Esta revisión de dos siglos de literatura económica resumía la propia obra de Keynes a partir de 1920, con el añadido fundamental de aportaciones de sus alumnos, especialmente Richard Kahn, de Cambridge, y su hallazgo del «multiplicador»: gracias a Kahn y otros, Keynes se convenció de que los gobiernos podían en efecto intervenir contracíclicamente y con un efecto duradero. No había ninguna ley que obligara a aceptar los desajustes económicos.

De modo que la obra magna de Keynes de 1936 refundió completamente el pensamiento macroeconómico sobre la política gubernamental. Y lo importante fue esta refundición, más que la teoría en sí. Una nueva generación de responsables políticos dispuso entonces de un lenguaje y una lógica en la que basar la defensa de la intervención estatal en la vida económica. La obra de Keynes fue por tanto tan ambiciosa e influyente, como

gran narrativa de la forma en la que funciona el capitalismo, como cualquiera de las grandes obras del siglo XIX a las que contradecía.

> *En tu relato de los desafíos para la economía liberal clásica, no encontramos grandes razones que hagan necesario mirar más allá de Gran Bretaña, aunque en 1936 existían tendencias comparables en muchos otros lugares, como el corporativismo del modelo portugués o italiano, o la planificación dentro de una economía esencialmente capitalista en Polonia, donde la planificación comienza en 1936…*

Sí, si nos limitamos a la práctica y a los programas más que a la alta teoría; buena parte de lo que parecen prácticas neokeynesianas de la década de 1930 parecen estar produciéndose antes de que Keynes exponga su versión.

En los años de entreguerras, la mayoría de la gente joven con un mínimo de seriedad estaba buscando formas alternativas de responder a la ineficiencia económica, más allá de echarse las manos a la cabeza como habían hecho la izquierda y la derecha del siglo XIX y, una de dos, o decir que «eso es lo malo del capitalismo, no podemos hacer nada al respecto», o decir «ese es el precio que hay que pagar por lo que el capitalismo tiene de bueno y no podemos hacer nada al respecto». Estas dos eran las posturas esenciales, convencionales, que habían adoptado las respuestas económicas y políticas a la depresión hasta 1932. Pero en Polonia, Bélgica, Francia y demás países, los jóvenes frustrados con las respuestas de la izquierda estaban formando partidos o escisiones dentro de ellos a favor del gasto y la intervención gubernamental.

De hecho, la defensa de la planificación y la intervención estaba tan extendida que los argumentos en su contra ya estaban en marcha. Friedrich Hayek ya estaba trabajando en lo que luego articularía más en profundidad en su libro de 1945 *Camino de servidumbre*. En él, Hayek argumenta que cualquier intento de intervenir en el proceso natural del riesgo de mercado, y de hecho, en una de las versiones de su teoría, tiene garantizado producir resultados de autoritarismo político. Y su referencia es siempre la Europa Central germanohablante. Hayek argumenta que lo que el Estado del bienestar del Partido Laborista, o de la economía keynesiana, tiene de malo en cuanto a sus implicaciones políticas es que desemboca en el totalitarismo. No es que la planificación no pueda funcionar económicamente, sino que a cambio habrá

que pagar un precio político demasiado alto.

¿Podemos detenemos un momento en este punto? Esto ha salido ya más de una vez y toda la teoría hayekiana parece como un malentendido histórico relacionado de un modo estrecho con un debate absolutamente crucial para el siglo entero, y de hecho con algunos debates importantes que se siguen manteniendo hoy en día.

Los orígenes históricos de Hayek a mí me parecen terriblemente desconcertantes. Él estaba en Austria, donde un Estado católico conservador y autoritario se declaró a favor de una cosa llamada corporativismo. Esta era una especie de postura que se autoproclamaba como economía política pero de economía política no tenía nada. El corporativismo era el nombre de la ideología estatal, pero en Austria consistía en una asociación entre el gobierno y diferentes partes de la sociedad. Tenía muy poco de intervencionista en materia de política fiscal o monetaria.

Por el contrario, los austríacos eran increíblemente convencionales y estrictos en política fiscal y monetaria, justo como los hayekianos recomendarían, razón por la que el país se vio tan duramente afectado por la Depresión, y sus gobiernos tan desvalidos. Así es también como acumularon todas sus reservas, en moneda extranjera y oro, que luego Hitler se quedaría en 1938.

Por eso en realidad nunca he entendido contra qué estaba reaccionando Hayek exactamente. Austria era un Estado políticamente autoritario, pero no tenía ninguna planificación en el sentido keynesiano. En realidad, la experiencia austríaca parece refutar el argumento de Hayek. En todo caso, un poco de planificación habría ayudado a la economía austríaca, haciendo el autoritarismo local y por tanto a Hitler y todo lo que vino a continuación mucho menos probable.

Te entiendo. Si uno lee *Camino de servidumbre* no encuentra mucha explicación en ese sentido. Pero cuando se contrapone el texto de Hayek con el trabajo de Karl Popper del mismo periodo, empieza a detectarse un patrón. Se puede apreciar una combinación de dos animosidades: la aversión por la planificación urbana socialdemócrata un tanto prepotente de la Viena de principios de la década de 1920 y el desagrado por los modelos

sociocristianos corporativistas que la sustituyeron a nivel nacional a raíz del golpe reaccionario de 1934.

En Austria, los socialdemócratas y los socialcristianos, en ese momento reunidos en el Frente Patriótico gobernante, representaban a unos electores y objetivos muy diferentes. Por tanto, cualquier aparente punto en común en cuanto a la retórica o el programa parece bastante más teórico que histórico. Pero desde el punto de vista de Hayek —y en esto coincide con Popper y muchos otros contemporáneos austríacos— ambos fueron responsables a su modo de la caída de Austria en brazos del autoritarismo nazi en 1938.

Hayek es bastante explícito en este sentido: si empiezas con políticas de bienestar del tipo que sean —dirigir a los individuos, cobrar impuestos para fines sociales, gestionar los resultados de las relaciones de mercado— acabas teniendo a Hitler. No solo teniendo proyectos socialdemócratas de vivienda o subvenciones promovidas por la derecha para los viticultores «honrados», sino a Hitler. De este modo, en lugar de correr ese riesgo, las democracias deberían evitar toda forma de intervención que distorsione los mecanismos correctamente apolíticos de una economía de mercado.

> *El problema de estos argumentos, planteados cincuenta o incluso setenta años más tarde, en referencia a Hitler, etcétera, es que ignoran en gran medida la política de Viena o de Austria en 1934, cuando en realidad se puso fin a la democracia. Estos grupos que supuestamente son similares debido a su tendencia general a la intervención gubernamental están librando una guerra civil entre sí. Y el gran logro, la Viena Roja, está siendo literalmente destruido…*
>
> Bomba tras bomba.
>
> *… edificio tras edificio, por la artillería que dispara desde las colinas de los alrededores de Viena.*

Este es el autismo político de Hayek, que se pone de manifiesto en su incapacidad para distinguir entre esas políticas que a él no le gustaban. Esta fusión inicial, trasladada a la década de 1980 y 1990, explica en cierto sentido las políticas económicas que hemos vivido durante los últimos veinticinco años. Hayek vuelve a ganar aceptación, «reivindicado por la historia», cuando de hecho su propia justificación histórica de una economía de mercado apolítica era completamente equivocada.

Una de las cosas que ha pasado entretanto, y que resulta menos llamativa que el duelo mantenido durante décadas entre Keynes y Hayek, es la sustitución del pleno empleo —que para Keynes y Beveridge constituía una categoría muy importante— por la categoría ahora dominante del crecimiento económico.

La tasa de crecimiento de las economías maduras siempre se ha considerado relativamente baja. Los economistas clásicos y neoclásicos entendían que el crecimiento económico rápido es lo que se produce en las sociedades atrasadas cuando experimentan una transformación rápida. De este modo, cabe razonablemente esperar un rápido crecimiento económico en la Inglaterra de finales del siglo XVII, cuando pasa de una base agraria a una base industrial, al igual que en la Rumanía de 1950, a un ritmo ciertamente más forzado, aunque no tanto, cuando pasa de una sociedad rural atrasada a una sociedad industrial primitiva altamente productiva.

Las tasas de crecimiento en las sociedades industrializadas solían ser del 7 o el 9 por ciento, bastante parecidas a las que hoy tiene China. Lo que esto indica es que las altas tasas de crecimiento económico no siempre son señal de prosperidad, estabilidad o modernidad. Durante mucho tiempo se consideraron rasgos transicionales. La tasa de crecimiento típica en la Europa Occidental de finales del siglo XIX y principios del XX se había estabilizado en un ritmo bastante regular, y los tipos de interés eran relativamente bajos y se mantuvieron así. La razón por la que las tasas de crecimiento económico fueron tan altas en la década de 1950, y por la que los economistas se dejaron obnubilar por ellas como medida de éxito y estabilidad, se debió a la anterior catástrofe económica.

Dicho esto, deberíamos recordar que la *Teoría general* de Keynes se basaba en «empleo, interés y dinero». El desempleo era la preocupación tanto para británicos y estadounidenses como para los belgas de la Europa continental. Pero el desempleo no era en realidad el punto de partida teórico para los analistas franceses o alemanes, mucho más preocupados por la inflación. El interés que Keynes despierta en los responsables políticos europeos no radica tanto en lo que dice sobre el empleo en sí como en su teoría sobre el papel del gobierno a la hora de estabilizar las economías mediante medidas contracíclicas, como el gasto del déficit durante la recesión. Esto implicaba no solo unas medidas para mantener a la gente empleada, sino unas medidas para mantener la moneda estable y asegurar que

los tipos de interés no fluctuaran descontroladamente y destruyeran el ahorro. De manera que el empleo, que ocupa un papel clave en el pensamiento inglés y estadounidense, no constituye una obsesión universal en el continente. La estabilidad sí.

> *A los economistas alemanes les preocupan principalmente los vestigios de la hiperinflación, y cuando piensan políticamente, piensan en la década de 1920, pero en la práctica a Hitler le preocupa mucho el empleo. Quizá sea este el momento de valorar desde un punto de vista histórico la diferencia entre, digamos, el Keynes de en tomo a 1936y el Plan Cuatrienal alemán de ese mismo año.*

Los fascistas y los nazis daban por hecho que se podía combinar el capitalismo basado en la propiedad, por un lado, y la intervención gubernamental por el otro. Los empresarios, dueños de propiedades, terratenientes, fabricantes individuales, propietarios de tiendas, etcétera, podían ser perfectamente autónomos, pero el gobierno podía intervenir en sus relaciones con sus trabajadores, planificar los bienes que producían y determinar los precios a los que los producían. Allí, un gobierno podía participar, intervenir y actuar, sin sembrar la más mínima duda sobre la naturaleza esencialmente capitalista del sistema económico. Esa mezcla era difícil de comprender ideológicamente. De manera que la política nazi o fascista podía parecer procapitalista, anticapitalista o neokeynesiana. Era el enormemente excesivo gasto del gobierno —excesivo en el sentido de por encima de sus recursos— el que tenía que solventar las crisis políticas y sociales a costa de la estabilidad futura, o de unos ingresos futuros, a menos que se obtuvieran en otra parte. Algo de lo que Keynes ya se había percatado bastante antes.

> *Según los supuestos keynesianos, lo que se pretende es el restablecimiento del equilibrio dentro de un sistema. Mientras que según los supuestos hitlerianos solo se puede establecer el equilibrio en un futuro bastante lejano, cuando ya se les haya robado todo a los judíos y creado tu propia y bucólica utopía racial en el este.*

El equilibrio para Keynes era un objetivo y, de hecho, una virtud. Yeso se basa en unos principios teóricos, pero yo diría que también, en parte, en unos principios psicológicos. La pérdida de equilibrio que Keynes y su generación

experimentaron con la Primera Guerra Mundial y el derrumbamiento de las certidumbres y la seguridad eduardianas y luego victorianas, es el sentimiento que más influye en sus escritos teóricos. Lo mismo que en su apoyo al Estado del bienestar de la postguerra, que él fundamentaba no en unos supuestos económicos, y mucho menos ideológicos, sino en lo que entendía y preveía como la incontenible necesidad de seguridad que la gente sentiría tras el fin de la Segunda Guerra Mundial.

El equilibrio era una virtud para Keynes. La intervención del gobierno era principalmente una forma de reequilibrar la economía. Este tipo de preocupación jamás estuvo presente en el pensamiento nazi, en el que el equilibrio es exactamente lo que se destruye de una vez por todas. Lo que interesa no es cuadrar las cuentas, por decirlo así, de una sociedad compleja, sino simplemente alcanzar ciertas metas, si es necesario, a costa de algunas partes de esa sociedad, para que las otras agradezcan tus esfuerzos.

Otra diferencia fundamental es algo que apunta Hannah Arendt, y es que en una sociedad estable del tipo de la que Keynes imagina, la gente puede tener una vida privada. Esto se desprende ya desde las primeras páginas de El mundo de ayer, de Zweig, que es donde comenzamos. Eso es parte de lo que significa tener estabilidad, poder tener una vida privada, una esfera en la que tus preocupaciones se centran exclusivamente en tus propios asuntos, que en cierta medida tú puedes poner en orden predeciblemente. Mientras que la intención completamente consciente de Hitler era asegurarse de que la gente no pudiera volver a pensar nunca de esa forma.

Así es. Quiero decir, la idea de querer hacer imposible una vida decente está precisamente ausente de cualquier cosa que Keynes pudiera imaginar. Lo que Keynes quería hacer era salvar a la Inglaterra liberal de las consecuencias de su propia ideología económica. Pues bien, Hitler no tiene intención de salvar a la Alemania liberal de nada.

La otra comparación que podría explorarse es entre la planificación liberal y el Plan Quinquenal de Stalin.

Es necesario suprimir de la conversación cualquier supuesto de que la planificación, en la forma de los Estados del bienestar que surgieron tras la Segunda Guerra Mundial, le debe algo a la experiencia soviética. Como mucho podría decirse que algunas de las personas que —como intelectuales,

no como responsables políticos— se mostraron a favor de la planificación, pensaban que lo hacían, en cierta medida, porque creían que lo que veían en la Unión Soviética era bueno, y creían que era bueno porque Stalin planificaba.

La historia de la planificación es la historia de diferentes sociedades europeas que llegan a diferentes conclusiones sobre dónde y cómo es deseable utilizar el Estado para perseguir estos propósitos éticos y pragmáticos. Esta misma pluralidad muestra lo poco importante que fue en realidad la experiencia soviética: solo había un modelo soviético, los soviéticos negaban el valor del pluralismo y ningún responsable político europeo seguía la planificación al estilo soviético a menos que le obligaran: y esa es la historia de la Europa del Este de la postguerra, es decir, otra historia distinta.

El Estado del bienestar británico como tal nunca planificó. Está el informe Beveridge de 1942 y están los debates sobre planificación. Pero lo que en realidad emergió fue una serie de instituciones, principalmente nacionalizadas, que se consideraron condiciones necesarias y suficientes para entablar un mejor tipo de relaciones entre el Estado y la sociedad. Nadie, por así decirlo, planificó la planificación. Y nadie planificó tampoco los detalles. En Gran Bretaña no hubo nadie que se sentara y planeara cuánto había que invertir en ferrocarriles, dónde había que fabricar los coches, a qué cantidad de mano de obra había que recomendarle que dejara de operar en esta área y animar, o reeducar, para que operara en esta otra.

Ese tipo de planificación es más de la Europa continental. La planificación económica escandinava era mucho más indicativa y mucho menos regulatoria que la inglesa, mucho más preocupada por tratar de dirigir la inversión privada hacia ciertas áreas. La planificación francesa era centralizada e indicativa, y por tanto, lo que le preocupaba era generar cierto tipo de resultados sin imponerlos directamente. La política socioeconómica de Alemania Occidental durante los años de la postguerra estuvo mucho más localizada, o el estímulo procedía más de iniciativas localizadas. La nacionalización importaba mucho menos en Alemania Occidental que en Gran Bretaña. Los italianos canalizaban el dinero público a través de enormes grupos paraguas, IRI, ENI, etcétera, o la Cassa del Mezzogiomo, hacia unos objetivos regionales determinados. De manera que la palabra «planificación» tuvo muchos significados diferentes. Pero lo que no significó nunca fue que hubiera que inspirarse en el modelo soviético de unos resultados a gran

escala, declarados y exigidos.

Para apreciar la diferencia más básica entre el caso soviético y los demás, hay que fijarse en cómo se generaban las políticas, así como en qué consistían. Los planes de Europa Occidental consistían todos en encontrar un equilibrio entre la necesidad técnica de invertir en una infraestructura a largo plazo y el deseo político inmediato de contrarrestar el descontento del consumidor. En Europa del Este, donde el comunismo era impuesto, por lo general no había que dar respuesta al descontento del consumidor. Uno podía centrarse en lo que fuera que su teoría recomendara acumular en grandes cantidades, y el hecho de que ello acarreara una enorme infelicidad para el consumidor resultaba indiferente dentro de este sistema político cerrado.

Los equilibrios alcanzados en Europa Occidental fueron asumidos como políticamente aceptables gradas a la ayuda estadounidense recibida durante la postguerra y conocida como el Plan Marshall. De no haber sido por el Plan Marshall, algunos países europeos, incluida Gran Bretaña, habrían tenido verdaderos problemas para conseguir determinados objetivos políticos sin desatar una enorme protesta política. Las huelgas de Francia de 1947 constituyen un indicador bastante bueno de ello.

> *¿No fue el Plan Marshall un ejemplo de la brillante planificación económica y política internacional de Estados Unidos? ¿Y no debería considerarse (como la planificación al nivel de una economía europea única, a lo cual contribuyó y también permitió) no como algo derivado de modelos políticos extremos, sino como algo diseñado para evitar la popularidad de estos?*

George Marshall había sido jefe del Estado Mayor del ejército de Estados Unidos durante la guerra, y en 1947 fue nombrado secretario de Estado. Cuando Marshall viaja a Moscú en marzo de 1947, va haciendo paradas en distintas capitales europeas. Sabe que el Partido Laborista británico se está quedando sin aire tras dos años de frenética actividad legislativa. En Francia, cada gobierno es más débil que el anterior, lo que culmina con el colapso de la coalición de izquierdas en la primavera de 1947. En Italia, los comunistas podían haber ganado unas elecciones libres (las de 1948 acabaron inclinándose hacia los democristianos gracias al apoyo papal y estadounidense). En Checoslovaquia ya lo habían hecho. A los comunistas les estaba yendo muy bien en lugares como Bélgica, e incluso por un breve

periodo de tiempo, en Noruega.

Europa Occidental no tenía en absoluto garantizado alcanzar las «tierras altas y soleadas», por emplear la frase de Churchill, de la década de 1950 y 1960. El breve periodo de prosperidad inmediato a la postguerra había remitido, y las economías estaban sufriendo los efectos de la escasez de productos y de divisas extranjeras. No había medios para comprar lo que necesitaban, a menos que lo hicieran ellas mismas, y la mayoría no lo hacían. No podían pedir prestados dólares, y el dólar era cada vez más la moneda internacional. Incluso economías como las de Alemania Occidental o Bélgica, que en realidad estaban empezando a recuperarse, se veían estranguladas por la escasez de reservas de divisas.

Alan Milward sostiene que Europa estaba sufriendo las consecuencias de su propio éxito: el incipiente despegue económico de la postguerra —especialmente la recuperación industrial de Alemania Occidental y los Países Bajos— estaba creando cuellos de botella que a su vez empezaban a reintroducir el desempleo. Esto era, por supuesto, consecuencia del empobrecimiento de Europa, que ya no era capaz de impulsar su propia recuperación económica, ni siquiera a niveles tan bajos, y dependía completamente de la moneda extranjera y las materias primas importadas.

Así que, desde este punto de vista, el Plan Marshall se limitó a abrir una válvula que estaba bloqueada. Pero esto no le resta un ápice de importancia. Fue, principalmente —y esto se nos olvida a menudo—, una respuesta política, no económica. La opinión en Washington era que Europa carecía hasta tal punto de autoconfianza política que sería incapaz de recuperar su economía y caería presa bien de la irrupción comunista o bien de una vuelta al fascismo. Yo destacaría esto último: en el caso alemán, sobre todo, los observadores temían seriamente un resurgimiento nostálgico de las simpatías nazis.

La idea de que era necesario salvar económicamente a Europa si no quería correrse el riesgo de que se derrumbara políticamente no resultaba un planteamiento muy novedoso. Pero sí lo era la idea de que la forma en la que se podía salvar a Europa Occidental y Central consistía en hacerla responsable de su propia recuperación, pero facilitándole los medios para ello. El hecho de si esto obedecía o no a una estrategia inteligente e interesada por parte de Estados Unidos constituye otro debate. Bien podría ser así, tanto a corto plazo

—dado que gran parte del dinero del Plan Marshall revertía a Estados Unidos en forma de gastos, compras, etcétera— como a largo plazo, dado que servía para estabilizar a Europa y ganarse un importante aliado occidental.

Pero quizá esto sea lo de menos. Fuera o no interesado, inteligente o lo que se quiera, el Plan tuvo sin duda una importancia decisiva. Supuso una tabla de salvación para Bidault, como dijo un consejero estadounidense en referencia al primer ministro francés, que parecía debatirse sin esperanzas para no zozobrar frente a las huelgas comunistas.

Con la recuperación, en ese mismo momento, con ese aliento o falta de él, llega el Estado del bienestar.

La legislación a la que nos referimos cuando hablamos de la llegada de los Estados del bienestar comienza en la mayoría de los países en 1944 o 1945, de modo que Marshall no guarda relación con esto (aunque hay que señalar que la administración Truman por lo general apoyó las reformas del bienestar europeas como estabilizadores democráticos). El ideal parte de la Resistencia, o de partidos de izquierdas de la postguerra, o incluso de la democracia cristiana. El Estado del bienestar no es fundamentalmente, excepto en Escandinavia, obra de los socialdemócratas.

Pero yo volvería a subrayar aquí lo que antes dije sobre la planificación: había una tendencia común con muchas variantes diferentes. El enfoque variaba de un país a otro, como también el método de financiarlo. Una vez entró en funcionamiento, el Plan Marshall ayudó incuestionablemente a cubrir los costes iniciales de estos Estados del bienestar; pero deberíamos recordar que el plan solo duró cuatro años y la ayuda no se invirtió en su mayoría en servicios sociales.

Entonces, la reacción común europea quizá quede mejor expresada en la cooperación económica, más que en el Plan Marshall.

El Plan Marshall implicaba un sistema de pagos internacionales diseñados para garantizar que los países beneficiarios no se limitaran a coger su parte y disponerse a arruinar a sus vecinos. Era estrictamente un fondo conceptual, en virtud del cual podías obtener préstamos utilizando como garantía un inexistente banco de pagos y luego devolverlos con las ganancias que hubieras obtenido del comercio con otro país. Se trataba de un sistema muy sencillo, pero requería de una cooperación comercial evitando a la vez las

subvenciones y el proteccionismo.

No es sencillo demostrar la conexión —es difícil rebobinar e imaginar cómo habría sido la historia de la postguerra sin el Plan Marshall—, pero yo creo que está claro que el mero hecho de este tipo de cooperación técnica, pese a venir impuesta por Washington, demostró que, en un continente en el que hasta hacía muy poco se habían dedicado a destruirse los unos a los otros, se podía cooperar. Y no solo cooperar, sino competir y colaborar conforme a unas reglas y normas acordadas. Esto habría sido impensable en fechas tan próximas en el tiempo como la década de 1930.

¿Es correcto pensar que se debe principalmente a una especie de efecto secundario intencionado del Plan Marshall o en realidad había ya algunos europeos —franceses, alemanes, belgas—…

… que se habían estado planteando…

… desde hacía un tiempo estas cosas, por adelantado?

La buena noticia es que los había. La mala es que muchos de ellos habían corrompido el patrimonio de la colaboración económica porque se habían mostrado más que dispuestos a aceptar los términos impuestos por los teóricos nazis y fascistas de la unión «europea».

Por tanto, algunos de los que dirigían la Francia de Vichy se convertirían después de la guerra en los principales planificadores de la Francia gaullista o republicana. Algunos de los jóvenes y brillantes economistas que participaron activamente en la administración de la economía de Alemania Occidental durante la postguerra habían ocupado puestos de rango medio como responsables de política económica en la Alemania nazi. Muchos de los jóvenes que rodeaban a Pierre Mendès-France, o Paul-Henri Spaak en Bélgica, o Luigi Einaudi en Italia, habían ejercido como asesores técnicos en materia de comercio, inversión, industria o agricultura para los gobiernos fascistas u ocupados durante la guerra.

Lo que había unido a estos innovadores de mentalidad reformista había sido el culto a la planificación europea que a tantos jóvenes burócratas atrajo en los años de entreguerras. La propia palabra «Europa» —Europa unida, el plan europeo, la unidad económica europea, etcétera— fue ligeramente sospechosa durante los primeros diez años posteriores al fin de la guerra debido a su asociación con la retórica nazi de una Europa más racional que

sustituyera a la Europa democrática de entreguerras, recordada como ineficaz. Esta retórica había alcanzado su punto álgido con la introducción de la «Nueva Europa» de Hitler en 1942 como base oficial para la colaboración en todos los países ocupados.

Esta es una de las razones por las que los escandinavos y de modo especial los ingleses se mostraban comprensiblemente recelosos de la palabrería en torno a la unidad europea en el periodo inmediato a la derrota de Hitler. La otra fuente de escepticismo era la relación que la «Europa unida», la «unidad europea» y similares habían tenido con la Europa católica en particular. Los seis ministros de Asuntos Exteriores que firmaron la Comunidad Europea del Carbón y del Acero, la fundación de la cooperación económica europea institucionalizada, eran católicos: de Italia, Francia, gran parte de la Alemania Occidental católica y los países del Benelux. Esto podía presentarse —y a menudo lo era— como una maniobra católica europea para reconstruir estos países en tomo a una especie de modelo colaborativo económico neocorporativista.

Entonces me gustaría que nos detuviéramos un momento en cómo esta historia se repite como una farsa, que es lo que es ahora, pero primero quisiera decir algo sobre cómo se repite en forma de tragedia: la década de 1970, digamos, cuando la planificación queda desacreditada a nivel intelectual ¿Cómo se produce esto?

La planificación nunca quedó completamente desacreditada en Francia. Y no tuvo que ser desacreditada en Alemania porque allí nunca existió «planificación» en el sentido al que nos estamos refiriendo. El modelo económico de Renania y el modelo de planificación indicativa francés fueron percibidos como un éxito en sus respectivos países por un amplio espectro de la opinión política. Y yo diría que lo siguen siendo hoy, y más a la luz de la experiencia anglosajona o angloamericana de los últimos treinta años. De acuerdo con la mayoría de los criterios internacionales, el nivel de vida en Francia y Alemania (por no mencionar otros países cuyas economías tienen una estructura similar, como Holanda o Dinamarca) ha dejado llamativamente atrás al de Estados Unidos o Gran Bretaña. Los modelos de la postguerra sencillamente no están desacreditados en todas partes; e incluso cuando están parcialmente desacreditados, siguen estando presentes en las diferentes reacciones a la crisis financiera que vemos hoy.

Hacemos bien en recordar que fue solo una nueva generación de teóricos y responsables económicos de inclinaciones proanglosajonas o proamericanas la que afirmó que la planificación como tal fue un fracaso. La planificación —que, como hemos visto, puede significar cualquier cosa, desde nada a mucho—, perdió su monopolio de atracción en Inglaterra, Estados Unidos y (por razones muy diferentes) en Italia y la Europa postcomunista. En el resto de países, el debate no está resuelto ni mucho menos.

El desencanto inglés por la planificación fue consecuencia (no del todo justificada) de la nacionalización y el control estatal de la economía. Y esto a su vez, exagerando un poco una reivindicación que yo creo legítima, fue resultado del hecho de que los logros del boom de la postguerra básicamente ya se habían alcanzado para finales de la década de 1960. Para 1970, la gente ya no se acordaba de por qué había habido una planificación o unos Estados del bienestar.

El paso del tiempo influyó de otra manera. La lógica de los Estados del bienestar transgeneracionales era difícil de ver por adelantado. Una cosa es decir que garantizaremos que todo el mundo tenga trabajo y otra muy distinta decir que garantizaremos que todo el mundo cobre una pensión. Esta diferencia queda clara precisamente en la década de 1970. En esa década había menos gente con trabajo y los ingresos fiscales estaban descendiendo, por lo que los costes de crecimiento de los servicios sociales llegaron a convertirse en una seria preocupación: cada vez más personas estaban llegando a la edad de cobrar sus prestaciones por tanto tiempo esperadas. De modo que los Estados del bienestar de la postguerra colisionaron con el fin del *boom* de la postguerra que ellos habían contribuido a crear, y el resultado fue el descontento de la década de 1970.

Igualmente importante es el problema de la inflación. La mayor parte de los keynesianos de la postguerra no estaban muy interesados en la inflación o el riesgo asociado de una deuda estatal en permanente ascenso. Habían aceptado que el pleno empleo era el objetivo, y el gasto público el medio, sin captar del todo que la política contracíclica funciona en ambos sentidos: en las épocas buenas se supone que debes hacer recortes. Pero es muy difícil reducir el gasto público. Y de este modo aumenta la inflación.

Obviamente, no era tan sencillo. Los orígenes de la inflación de la década de 1970 siguen siendo debatidos: algunos fueron seguramente externos —

como la subida de los precios del petróleo—. Pero la combinación de recesión e inflación resultó descorazonadora y, en gran medida, imprevista. La consecuencia fue que daba la impresión de que los gobiernos gastaban cada vez mayores sumas de dinero para conseguir cada vez menos objetivos.

En un plano más general, el fracaso de la planificación soviética desacreditó los esfuerzos de Europa Occidental a los ojos de una nueva generación de críticos. Y ello pese a la ausencia de cualquier relación histórica o lógica entre los dos, y a que las formas de planificación europeas pretendían ser, y de hecho fueron, el antídoto a la política comunista. El mito de entreguerras del éxito de la planificación soviética fue sustituido a lo largo de las décadas de 1970 y 1980 por un relato universalmente aceptado de la planificación socialista como un completo fracaso. Las implicaciones de esta inversión de los términos fueron significativas: el fracaso y el colapso de la Unión Soviética socavó no solo el comunismo, sino todo un relato progresista de adelanto y colectivización, en el que la planificación soviética y la occidental estaban presuntamente integradas, al menos a los ojos de sus admiradores. Cuando esa historia perdió amarre, casi todo lo demás se fue a la deriva.

En tu descripción, tanto de Beveridge como de Keynes, sugieres una relación entre la economía, la ética y la política. Y parece que en el último cuarto del siglo XX con lo que nos hemos encontrado es con una creencia renovada —a veces con un regusto doctrinario e incluso dogmático— de que se puede derivar la ética o la política a partir de la economía.

Así es. O incluso si no se puede, no importa, porque la condición esencial de una colectividad próspera es el rendimiento, la estabilidad y el crecimiento económicos, y las consecuencias de ello, ya sea de forma necesaria o contingente, no están en nuestras manos.

Al hablar de los orígenes de la planificación, subrayabas las consideraciones relativas a la prudencia y la ética. Creo que una condición para la influencia intelectual en estos temas era un cierto sentido estético. El libro de Engels sobre La situación de la clase obrera en Inglaterra es muy descriptivo. Y luego, por supuesto, existe todo un género de la novela victoriana —no solo Dickens, también Elizabeth Gaskell— que aborda directamente el tema de la

industrialización. Esa literatura cumple la función de crear una imagen de una clase obrera que sufre, haciendo que la sociedad parezca diferente a como era antes.

Esa literatura encontró eco en el siglo XX en las obras de Upton Sinclair (*La jungla*), Studs Terkel (*Hard Times*), John Steinbeck (*Las uvas de la ira*) y otros. Cabe señalar las similitudes en cuanto al enfoque y la temática —en el caso de Terkel, hasta el punto de tomar prestado un título de Dickens.

Hoy en día, aunque seguimos experimentando una repulsión estética hacia la pobreza, la injusticia o la enfermedad, nuestras sensibilidades con frecuencia se circunscriben a lo que solíamos denominar Tercer Mundo. Somos conscientes de la pobreza y la injusticia económica —del mal que acarrea una distribución injusta— en lugares como India, las barriadas de Sao Paulo o Africa. Pero somos mucho menos sensibles a la mala distribución de los recursos y las pocas oportunidades que tienen los habitantes de los barrios marginales de Chicago, Miami, Detroit, Los Angeles o Nueva Orleans.

En Estados Unidos, ascender en la escala social significa alejarse físicamente de las señales de socorro. Y, por tanto, el declive de la ciudad se convierte en una fuente de declive general en lugar de en un estímulo para la renovación.

Cuando Dickens estaba escribiendo las partes donde se habla de los ferrocarriles en *La pequeña Dorrit*, por ejemplo, o cuando Elizabeth Gaskell estaba escribiendo *Norte y Sur*, ambos estaban dirigiendo deliberadamente la atención de sus lectores hacia la catástrofe social que estaba teniendo lugar ante sus ojos pero de la que muchos trataban con éxito de apartar su atención.

Necesitamos una similar renovación de la atención a lo que tenemos delante de nuestras narices. Hoy muchos de nosotros vivimos en comunidades cerradas, enclaves físicos que mantienen cercada un tipo de realidad social y, a la vez, evitan la intromisión de otro tipo de realidad social. Estas microsociedades cerradas garantizan a sus beneficiarios que, dado que ellos son los que pagan sus propios servicios, no sean responsables de los gastos y las demandas de la sociedad que existe más allá de sus puertas. Esto las hace reacias a costear unos servicios y unas prestaciones que, según su percepción, a ellos no les supone una ganancia privada inmediata.

Lo que se pierde aquí, lo que este desagrado por una fiscalidad común

destruye, es la propia idea de la sociedad como un terreno de responsabilidades comunes. Obviamente, es completamente falso porque cuando sales de tu comunidad cerrada, coges la autopista interestatal, que es un servicio proporcionado por el gobierno que solo podría pagarse a partir de una fiscalidad general, entre otros ejemplos. Y a la policía, que es la que en última instancia garantiza que estas bolsas de riqueza puedan existir, se le paga a partir de unos impuestos locales.

En este sentido, el declive de la ciudad es clave. En eso tiene razón. El surgimiento de la ciudad moderna —en lugar de la ciudad medieval— coincidió exactamente en el tiempo con el auge de la cuestión social. El geógrafo francés Louis Chevalier ya apuntó esto hace unos cincuenta años: en su libro sobre el París del siglo XIX, *Classes laborieuses et classes dangereuses* (Clases trabajadoras y clases peligrosas), expuso con brillantez lo que ocurre cuando una ciudad administrativa medieval se convierte en una moderna metrópolis de clase trabajadora.

Mientras antes toda la comunidad urbana era interdependiente, el nuevo centro industrial divide a las clases que lo integran. La burguesía comercial que domina la vida pública de la ciudad vive cada vez más temerosa de esa misma población trabajadora de la que depende, pero con la que ya no quiere interactuar humanamente en su día a día. La población trabajadora se convierte de golpe en la fuente de riqueza y en un desafío permanente para la misma. La ciudad se divide, a la vez que se mantiene unida por una necesidad común pero también por un miedo mutuo y una separación territorial cada vez mayor.

Hoy en día seguimos teniendo ese miedo y esa separación, pero el sentido de la necesidad común y de los intereses compartidos va erosionándose rápidamente. Existen algunas excepciones a esto; Nueva York, en cierto sentido, lo es. Pero la ciudad clásica con una clase alta, una clase media, una clase trabajadora y un conjunto de relaciones geográficas que recubren el conjunto de las relaciones sociales ha desaparecido en gran medida en este país.

> *La ciudad es el lugar en el que es logísticamente más fácil para el Estado distribuir los recursos. Y cuanto más nos alejemos de la ciudad, más difícil y más caro le resulta al Estado actuar, lo que significa que la gente que cree que es la que recibe menos, en realidad*

es la que recibe más. Los lugares, en sentido geográfico, donde la gente es más reacia a pagar impuestos son aquellos que más dinero reciben del gobierno federal.

Ninguno de los áridos estados occidentales del país podría sobrevivir ni un año sin el equivalente americano de lo que los europeos consideran subsidios regionales. Y, por supuesto, los europeos no son diferentes. Al igual que Arizona o Wyoming se creen libres de la intrusión gubernamental a la vez que dependen completamente de ella, nosotros tenemos la paradoja de Irlanda y Eslovaquia. Ambos países se encuentran entre los mayores beneficiarios de los subsidios regionales de Bruselas (financiados por las economías planificadas o dirigidas de Francia, Alemania y Países Bajos) a la vez que localmente proclaman los atractivos del libre mercado y una mínima regulación.

Si uno le dice a los habitantes de Dakota del Sur o de Nevada que se están beneficiando del equivalente al Fondo de Desarrollo Regional de la Unión Europea, estoy seguro de que se enfadarían mucho. Pero así es esencialmente como funciona Estados Unidos.

Durante mucho tiempo ha funcionado así, en realidad. Imaginemos el caso de un cultivador de maíz de Nebraska: por supuesto, él se beneficia enormemente de unos subsidios que distorsionan en gran medida la realidad y que van desde el maíz a las semillas de soja pasando por el proceso productivo en sí, así como de tener el agua barata, la gasolina barata y unas autopistas financiadas con dinero público. Pero si no se beneficiara de esta largueza pública, la agricultura (especialmente la agricultura familiar) moriría; y la agricultura familiar es parte de la identidad nacional estadounidense (en esto coincide bastante con la práctica y la mitología del subsidio francés también, pero al menos los franceses lo reconocen).

La confianza en uno mismo es parte del mito de la frontera americana. Si destruyes eso o, más bien, dejas que se destruya, destruyes parte de nuestras raíces. Este es un argumento político defendible e incluso razonable, no hay razón en principio por la que los americanos no debieran pagar para mantener todo aquello que consideren más americano de su patrimonio. Pero como argumento no tiene nada que ver con el capitalismo, el individualismo o el libre mercado. Por el contrario, es un argumento en pro de un cierto Estado del bienestar, sobre todo debido a su incuestionable premisa de que un cierto

tipo de individualismo sostenible requiere una buena cantidad de ayuda del Estado.

Has mencionado las fuentes de la democracia social basadas en la ética y en la prudencia, y yo te he preguntado por la estética. Me sorprende también que exista una cuestión de veracidad que es importante. Cuando pensamos en Gaskell, Engels, Dickens o Upton Sinclair, pensamos en ciertos términos que ellos introdujeron y que han permanecido con nosotros: «tiempos difíciles», por ejemplo. Y me pregunto si hoy en día no se ha perdido esa misma voluntad o capacidad de los intelectuales para formular qué es lo que realmente va mal en la economía y en la sociedad.

Esa capacidad se ha perdido en dos etapas. La primera, que data de finales de la década de 1950, fue el autodistanciamiento de los intelectuales con respecto a la preocupación por las injusticias claras y observables de la vida económica. Parecía como si esas injusticias observables estuvieran siendo bastante superadas, al menos en los lugares en los que los intelectuales vivían. El foco en «los desheredados de Londres y París» parecía casi una ingenuidad, ya sabes, «sí, sí, pero es más complicado que todo eso, las verdaderas injusticias son otras» y tal. O «la verdadera opresión está en la mente más que una distribución injusta de la renta», o lo que fuera. De modo que los intelectuales de izquierdas empezaron a aplicarse en encontrar la injusticia, y a interesarse menos por lo que se parecía al tipo de horror moral ante la simple desigualdad económica y el sufrimiento de la década de 1930 o, si eran más históricamente conscientes, de la de 1890.

En época más reciente, yo creo que en realidad hemos sido víctimas de un giro discursivo, desde finales de la década de 1970, hacia la economía. Los intelectuales no se preguntan si algo está bien o mal, sino si una política es eficaz o ineficaz. No se preguntan si una medida es buena o mala, sino si mejora o no la productividad. La razón por la que lo hacen no es necesariamente porque no estén interesados en la sociedad, sino porque han llegado a asumir, de forma bastante acrítica, que el sentido de la política económica es generar recursos. Hasta que no se hayan generado recursos, viene a decir el estribillo, no tiene sentido hablar de distribuirlos.

Desde mi punto de vista, esto se acerca mucho a una especie de chantaje: ¿no vas a ser tan poco realista o tan espiritual o idealista como para establecer

los objetivos antes que los medios, no? Por tanto, se nos recomienda que todo parta de la economía. Pero esto reduce a los intelectuales —no menos que a los trabajadores de los que están tratando— a ratones que corren sobre una rueda que no para de girar. Cuando hablamos de aumentar la productividad o los recursos, ¿cómo sabemos cuándo parar? ¿En qué punto estamos suficientemente bien provistos de recursos para volver nuestra atención hacia la distribución de los bienes? ¿Cómo vamos a saber nunca cuándo ha llegado el momento de hablar de retribuciones y necesidades más que de resultados y eficacia?

El efecto de la predominancia del lenguaje económico en una cultura intelectual que siempre ha sido vulnerable a la autoridad de los «expertos» ha actuado como freno sobre un debate social más fundamentado en la moral.

> *Otra cosa extraña, creo yo, es lo que pasa cuando los intelectuales se ponen con la economía. Y es que lo real, en cierta manera, son solo los productos. Y hasta los nombres que usamos han cambiado, el significado ha cambiado. Si yo pido agua en el café de la esquina, el camarero quiere saber qué tipo de agua embotellada quiero. Todos tenemos que beber agua. El agua es muy importante. Nos bañamos en ella, queremos que esté limpia. Pero no hay razón ninguna para que el agua tenga que embotellarse. En realidad, es bastante perjudicial. A los niños les salen caries por falta de flúor. Para hacer las botellas tienes que usar petróleo, y al importar agua de otros continentes estás vertiendo petróleo en el océano. Y todo esto devalúa el bien público, que es el agua del grifo, que ya habíamos logrado tener a nuestra disposición.*

Este es un defecto de cualquier economía de mercado. Marx ya observó la fetichización de los artículos en el siglo XIX, y no fue el primero. Carlyle también lo había hecho.

Pero yo creo que es una consecuencia concreta de nuestro culto actual a la privatización: la impresión de que lo que es privado, lo que se paga, es de alguna manera mejor precisamente por esa razón. Se trata de una inversión de un supuesto que había sido compartido en los dos primeros tercios del siglo, y ciertamente en los cincuenta años que median entre la década de 1930 y la de 1980: el de que ciertos bienes solo podían suministrarse adecuadamente a través de un sistema colectivo o público y eso precisamente los hacía mejores.

La transformación de nuestras sensibilidades en este aspecto ha producido todo tipo de efectos secundarios. Cuando la gente dice: «Yo preferiría comprar el producto privado y no tener que pagar impuestos por el público», lógicamente se hace más difícil gravar un bien público. Esto supone una pérdida para todos, incluso para los muy ricos, porque sencillamente el Estado puede hacer mejor y de forma más barata ciertas cosas que cualquier otra entidad. La familia de la comunidad cerrada de la que hablábamos puede beber agua embotellada, pero cocina, limpia y se baña con agua del grifo pública, un suministro que a ninguna compañía privada le resultaría rentable sin contar con unas garantías y unas subvenciones públicas a los precios.

Esto nos lleva a una pregunta que se plantearon los economistas y teóricos sociales de principios del siglo XX. ¿Hasta qué punto es legítimo para un gobierno decir sencillamente que es mejor que el suministro de determinado bien o servicio sea público? ¿Cuándo es correcto crear un monopolio natural público? Pero desde 1980 aproximadamente, la cuestión se ha planteado de forma diferente: ¿por qué deberían existir monopolios públicos? ¿Por qué no debería ser todo susceptible de beneficios? Este es el recelo visceral, hacia cualquier monopolio público que en principio podría hacerse privado, con el que vivimos, o llevamos viviendo, los últimos veinticinco años. Y yo no creo, por cierto, que esto vaya a cambiar a causa de la hiperpublicitada crisis del capitalismo por la que ahora estamos pasando. Creo que lo que vamos a ver más es la aceptabilidad del gobierno como regulador, pero no como monopolizador de ciertos bienes y servicios.

> *El agua constituye un ejemplo particularmente llamativo para mí, porque muestra hasta qué punto puedes degenerar la civilización y no obstante creer que se avanza haciéndolo todo privado. La ética de que si entras en un sitio y pides un vaso de agua te lo deberían dar ha quedado añeja. Y la versión moderna de esto, que durante casi toda mi vida ha prevalecido en este país, era que había fuentes en lugares públicos. Unas fuentes que ahora poco a poco van desapareciendo.*

Lo mismo ocurre con otros avances de la civilización, más recientes, pero que hasta este último cuarto del siglo XX también se habían dado por supuestos. Los estadounidenses ya no se acuerdan de haber tenido un buen transporte público, aunque en muchos sitios antes era así. En Gran Bretaña se puede ver cómo la privatización de los transportes cambia a la sociedad. Los autobuses de la Green Line hicieron de mí un londinense, un chico inglés,

quizá tanto como el colegio.

Hoy en día los chicos en Londres no cuentan con nada parecido. Cuando yo era joven, iba en los autobuses de la Green Line al colegio. Aparte de bien cuidados y agradables, sus rutas definían una ciudad. En la actualidad, la propiedad y la gestión de los autobuses de la Green Line está en manos de Arriva, la peor de las empresas privadas que hoy se encargan de proveer de servicios de trenes y autobuses a los habitantes de la periferia. Su objetivo principal parece consistir en conectar a los aislados ciudadanos de las afueras con enormes centros comerciales, a menudo sin ningún sentido de la lógica geográfica urbana. No hay ninguna ruta a través de Londres.

Me gustaría volver a elevar este tema a un nivel más abstracto. Me da la impresión de que además de los diversos bienes de los que podríamos hablar —el transporte, el agua, también la comida, o, para el caso, el aire— hay un tema básico que tiene que ver con mantener algunas categorías del discurso económico.

Este podría ser una especie de papel asignado a los intelectuales que tienen la misión orwelliana de tratar de dejar claros los términos, o refrendar la idea de Aron de preservar los conceptos. Una de estas categorías que a uno se le ocurren desde la crisis financiera es la riqueza. Si tienes una casa y esa casa pierde valor, tú o alguien ha perdido riqueza, así como si una entidad de capital financiero hace una apuesta y la pierde, también ha perdido riqueza en el sentido que hoy le damos a la palabra. Incluso aunque en realidad no haya nada en juego porque la mitad de la gente que hace apuestas, cualquiera que sea el porcentaje, tiene que perder esas apuestas. Y entonces los rescates financieros actúan como si no hubiera diferencia entre esos tipos de riqueza, por decirlo así.

O, en lugar de tratar de rescatar una palabra como riqueza, podríamos tratar de aplicar una palabra como planificación. En mi opinión, el capitalismo financiero sale demasiado fácilmente de rositas en comparación con la planificación estatal. Al fin y al cabo, el capitalismo financiero es una especie de planificación. No es una planificación hecha por una sola persona, y en cierto sentido es orgánica, pero es la manera en que distribuimos el capital. Y no es gratis. El sector de las finanzas de la economía estadounidense se

llevó más de un tercio de los beneficios empresariales en 2008. Se llevó el 7 por ciento de sueldos y salarios.

Yo señalaría, por cierto, que si añadiéramos a ese porcentaje otro, bastante más grande, que es el que se lleva la llamada industria sanitaria, la mayoría del cual, por supuesto, se dedica a administrar esa industria en lugar de a curar a la gente, y restáramos la suma de los dos a los resultados económicos de Estados Unidos durante el último cuarto del siglo, se comprobaría que estos han estado notablemente por debajo de los de la mayoría del mundo desarrollado. Así que una gran parte de la imagen que tenemos de nosotros como una sociedad avanzada y rica se basa precisamente en la distorsión que tú acabas de describir.

Esto suscita un debate sobre el riesgo. La sociedad paga una prima en forma de recompensas injustas a gente que no hace nada para merecerlo aparte de generar una riqueza virtual, sobre el papel. El argumento para hacerlo es que esta riqueza sobre el papel es el «lubricante» formal que engrasa las ruedas de la economía real. Y, por tanto, nos dicen, la única razón por la que la gente está dispuesta a asumir los riesgos que conlleva generar (o perder) enormes cantidades de esta riqueza virtual es que las recompensas sean tan sustanciales. Hay versiones más complejas de este argumento, pero esa es su forma básica.

Ahora, traduzcamos ese argumento a la lógica del casino, que es, después de todo, a lo que equivale el capitalismo a nivel financiero. Alguien apuesta sobre un determinado resultado. Y apuesta sobre él porque tiene una buena razón para creer en él, o desea creer en él, o ha visto a otros en quien confía apostar sobre él. Está asumiendo un riesgo importante. Pero, cuanto mayor es el riesgo que asume en teoría, mayor es la recompensa que puede cobrar.

Imaginemos que alguien viniera y le dijera al jugador: «Eres demasiado grande para quebrar». O: «Te garantizamos que absorberemos un x por ciento de tus pérdidas, porque, nosotros, el casino, necesitamos que sigas jugando. Así que, por favor, continúa jugando con la garantía de que nosotros reducimos tu posible pérdida». El argumento del riesgo desaparece y, a consecuencia de ello, el casino no tardará en arruinarse.

Ahora volvamos a los mercados de capitales: bajo las condiciones actuales, las pérdidas de los grandes jugadores están lo suficientemente cubiertas para garantizar que la gente siga, de hecho, asumiendo los riesgos,

pero sin contrapartidas. Lo que significa que los riesgos que asuman estarán todavía menos justificados. Si no tienes que preocuparte de tomar la decisión equivocada, hay muchas más posibilidades de que la tomes.

En este sentido al menos, estoy con los defensores a ultranza del capitalismo: existe una amenaza real a la integridad del capitalismo si este se ve respaldado por una excesiva garantía del Estado. Sabemos por experiencia que la propiedad estatal de la producción industrial puede ser ineficaz porque nadie se preocupa demasiado de las pérdidas. Esta premisa tiene como mínimo la misma validez si la aplicamos al sector financiero.

La comparación con el juego es interesante no solo al nivel más alto, el del capitalismo financiero y el Estado, sino también en el más bajo, el de la sociedad y los negocios y las familias. Es decir, yo creo que otra cosa que está ocurriendo es que la idea del riesgo en la sociedad estadounidense ha cambiado un poco.

El riesgo, puede que lo esté idealizando un poco, solía significar algo, esto es, asumes un riesgo porque dejas tu trabajo para poner una empresa. O asumes un riesgo porque suscribes una segunda hipoteca sobre tu casa a fin de invertir en un pequeño negocio. No significaba lo mismo que apostar en un casino. El mercado de la vivienda en los últimos años se ha parecido a las apuestas de un casino. La gente podía adquirir las cosas tan fácilmente que era básicamente como si estuvieran haciendo apuestas: actuaban de forma muy similar a los propios mercados financieros, comprando bienes que no necesitaban y no podían permitirse basándose en la esperanza especulativa de que alguien les liberaría de esos bienes en un futuro próximo.

Esto coincide con la legitimación de las apuestas como tales. (Lo que, por cierto, se me antoja como uno de los términos que deben preservarse, dado que a aquellos que están detrás de las apuestas les gustaría llamarlo «juego de azar» y convertirlo en algo más inofensivo y más normal). Pero también, lo que ha ocurrido parece haber exigido como condición previa que los estadounidenses no entiendan de matemáticas. Parece haber requerido una cierta dosis de pensamiento mágico en relación con los números. Lo cual, de alguna manera, ya sabes, si están en juego cientos de millones de dólares

pero no son tuyos, es hasta cierto punto peligroso. Pero si lo que están en juego son algunas decenas de miles de dólares y tu vida, es más peligroso todavía.

Me gustaría poder estar de acuerdo contigo en la correlación entre la incompetencia educativa secundaria en matemáticas estadounidense y las ilusiones económicas. Pero yo creo que lo que realmente demuestra es esto: la inmensa mayoría de los seres humanos hoy en día sencillamente no son capaces de proteger sus propios intereses.

Curiosamente, esto no era en absoluto así en el siglo XIX. El tipo de errores que la gente podía cometer en su propio detrimento eran a la vez más evidentes y por tanto más fáciles de evitar. Partiendo de la base de que uno fuera lo suficientemente prudente para mantenerse a salvo de los charlatanes de feria y los facinerosos descarados, la normativa sobre los préstamos era tan draconiana (aunque solo fuera por motivos religiosos) que muchos de los lujos que hoy se da la gente sencillamente no estaban al alcance del hombre corriente.

Eso nos lleva de nuevo a las apuestas. Al igual que las deudas, estas estaban mal vistas y en gran medida prohibidas. En general, se daba correctamente por hecho que las apuestas conducían al delito y eran, por tanto, una lacra social a evitar. Pero, por supuesto, en la inveterada tradición cristiana además estaban mal en sí mismas: el dinero no debía engendrar dinero.

Hoy nos vendría muy bien retomar esta perspectiva. Pensemos o no que apostar es pecado, lo que es difícil negar es que supone un paso atrás en la política social: las apuestas son una especie de impuesto regresivo, selectivo, indirecto. Con ellas estás básicamente animando a los pobres a gastar dinero con la esperanza de hacerse ricos, mientras que los ricos, aunque elijan gastar la misma cantidad de dinero, no sufrirán la pérdida.

En su peor forma, las apuestas son fomentadas en la actualidad oficialmente por una serie de países (Gran Bretaña, España), así como por muchos estados norteamericanos, bajo el disfraz de loterías públicas. En lugar de reconocer la necesidad de ciertos servicios públicos —para la cultura, el deporte, el transporte—, ahora evitamos los impopulares impuestos cubriendo dichos gastos a partir de las loterías, que con diferencia reciben el mayor apoyo y participación por parte de los sectores menos informados y más

pobres de la sociedad.

Los trabajadores británicos que quizá nunca en su vida han estado dentro de un teatro, una ópera o un ballet, están hoy día subvencionando, mediante su proclividad a los juegos de azar, las actividades culturales de una reducida élite cuyas cargas fiscales a su vez se han reducido. Sin embargo, hemos vivido épocas en las que ocurría lo contrario: en los tiempos socialdemócratas de las décadas de 1940 y 1950, eran los ricos y la clase media los que tenían que pagar impuestos para garantizar que todos pudieran tener acceso a bibliotecas y museos.

Se mire como se mire, se trata de una regresión fomentada por gobiernos irresponsables aterrorizados ante la idea de subir los impuestos, reacios a recortar servicios, y que explotan los instintos más bajos en lugar de las capacidades más altas de aquellos que les votan. Soy perfectamente consciente de que prohibir los juegos de azar de golpe sería a la vez imprudente e ineficaz: sabemos, a partir de experiencias pasadas con el alcohol y las drogas, que estas prohibiciones generales pueden tener efectos contraproducentes. Pero una cosa es reconocer la imperfección humana y otra muy distinta aprovecharse despiadadamente de ella como sustitutivo de una política social.

> *¿Realmente es la vida moderna tan complicada? Lo que la mayoría de los estadounidenses hacen es incurrir en montones de deudas con su tarjeta de crédito. Algo que, si sabemos lo que significa el interés acumulativo, es decir, si hemos estudiado un mínimo de cálculo elemental o incluso si de verdad entendimos en su día las tablas de multiplicar, posiblemente seríamos capaces de evitar. La mejor defensa de la clase trabajadora, en general, es la aritmética. Y por tanto la política social, desde este punto de vista, debe asegurarse de que la gente sabe echar sus propias cuentas.*

Bueno, no puedo estar más de acuerdo en eso. Y también en que, dentro de un marco más amplio, la política social consiste en hacer que el electorado tenga la mayor formación posible: precisamente porque la ciudadanía de hoy está más expuesta al abuso y tiene más «autoridad» para abusar de ellos mismos que nunca.

Pero incluso una ciudadanía culta no representa suficiente protección contra una economía política abusiva. Aquí debe intervenir un tercer actor,

aparte de la ciudadanía y la economía, que es el gobierno. Y el gobierno tiene que estar legitimado: tanto en que se ajuste a las premisas bajo las cuales la gente eligió a sus representantes como en cuanto a que sus acciones se correspondan con sus palabras.

Una vez tenemos ese gobierno legitimado, parece no solo adecuado, sino también posible, decirle a la gente: si echaras las cuentas, verías que te están vendiendo una moto. Pero, incluso aunque no sepas echar las cuentas, nosotros te decimos que es así. Y te prohibiremos ciertos tipos de transacciones financieras al igual que te prohibimos conducir en dirección contraria a la debida: por tu propio interés y por el bien común.

En este punto nos topamos con los argumentos en contra de la posibilidad de la socialdemocracia, que son de dos tipos. Uno, si se quiere, estructural; el otro, contingente. El argumento estructural consiste en que este sentido de legitimidad es difícil de conseguir, si no imposible, en un país tan grande y diverso como Estados Unidos. La confianza colectiva de distintas generaciones, ocupaciones, capacidades y recursos no se alcanza fácilmente en una sociedad tan enorme y compleja. Así que no es casualidad que las socialdemocracias de más éxito sean las de Noruega, Suecia, Dinamarca, Austria, hasta cierto punto Holanda, Nueva Zelanda, etcétera: es decir, en sociedades pequeñas y homogéneas.

El argumento de la contingencia contra la posibilidad de la socialdemocracia sostiene que fue históricamente posible, pero solo en unas circunstancias que hoy no podemos reproducir. La combinación del recuerdo de la Gran Depresión, la experiencia del fascismo, el temor al comunismo y el boom de la postguerra es la que hizo posible la socialdemocracia incluso en sociedades bastante grandes como las de Francia, Alemania Occidental, Gran Bretaña o Canadá, que es una sociedad grande en cuanto a tamaño físico, aunque no social. Yo no acepto del todo este contraargumento —la historia fue más complicada y las motivaciones más duraderas— pero lo respeto.

> *Y, sin embargo, me sigue llamando la atención la arbitrariedad de los estadounidenses en relación con cuándo aceptar los argumentos históricos y cuándo no. Así, el argumento histórico de que no deberíamos tener una socialdemocracia se toma bastante en serio, y sin embargo, el de que la socialdemocracia ha generado cosas muy positivas ya no se toma en serio.*

Y también me llama la atención la forma en que la vida intelectual estadounidense de los últimos años ha estado centrada en preocupaciones europeas pese a que destacados analistas estadounidenses insistan en que hemos superado con mucho a Europa. Con esto quiero decir que casi todos los comentarios sobre política social aquí en Estados Unidos se encuadran en un contexto comparativo: ¿cómo nos va en comparación con Europa? La consecuencia es inevitable: en ciertos aspectos, al menos, tememos que hemos empezado a estar a la sombra de Europa.

Casi nadie parece decir nada como: somos los Estados Unidos de América; por tanto, tendríamos que ser, por utilizar un término prestado, una Gran Sociedad. Tendría que haber un New Deal. No porque la socialdemocracia en Europa sea buena o mala, sino porque nosotros como americanos podríamos hacer algo maravilloso por nosotros mismos.

Desde la década de 1930 a la de 1960, la tendencia del debate social y político estadounidense era al contrario. La hipótesis por defecto era que si América se podía permitir convertirse en una buena sociedad, debería querer hacerlo. Incluso los opositores y los críticos de la inversión social a niveles johnsonianos basaban su oposición en razones concretas y determinadas por los propios intereses. Si era demasiado bueno para los negros, se rechazaba en el sur. Si era demasiado radicalmente redistributivo, era rechazado por instituciones que se verían obligadas a replantearse sus patrones de reclutamiento, etcétera.

Pero la innovación social radical no encontraba por lo general una oposición basada en argumentos hayekianos apriorísticos, como suele ocurrir hoy. Y los que la ejercieron de forma incoherente, como Barry Goldwater, pagaron un precio político muy alto. Llevó veinte años conseguir que el nuevo enfoque conservador pudiera integrarse dentro del «reaganismo» y hacerlo pasar por corriente mayoritaria. En este punto, como en tantos otros, volvemos a tropezamos con el olvido por parte de Estados Unidos de su pasado más reciente.

Para mí, la culpa es tanto de la izquierda como de la derecha. La retórica johnsoniana del propósito social colectivo, enraizada en una versión americana del reformismo liberal Victoriano y eduardiano, encajaba mal con

la Nueva Izquierda, que se sentía mucho más atraída por los intereses que reclamaban para sí determinados segmentos de la sociedad. Yo secundaría más bien la crítica que actualmente se hace a la era McGovern del Partido Demócrata: no porque supuestamente pretendiera promover los intereses de todas las categorías imaginables de grupos sociales desfavorecidos (muchas de las cuales estaban urgentemente necesitadas de dicho avance), sino porque al hacerlo socavaba su propia herencia retórica y olvidaba cómo hablar de la sociedad en general.

Las reformas del bienestar de Clinton de la década de 1990 estaban en desacuerdo con todas las tradiciones reformistas centradas en el Estado, según el consenso liberal de izquierdas tanto angloamericano como europeo de las décadas de 1890 a 1970. Lo que hicieron fue reintroducir las ideas acerca de una sociedad dividida típicas de la era de la primera industrialización: los ciudadanos que trabajan y los ciudadanos, de segunda fila, que no trabajan. De este modo el empleo regresa a la política social como la medida para la plena participación en los asuntos públicos: si no tienes un trabajo, no eres un ciudadano en el pleno sentido de la palabra. Y esto era algo que tres generaciones de reformistas sociales y económicos, desde la década de 1910 a la de 1960, se habían esforzado denodadamente por dejar atrás. Clinton reintrodujo exactamente eso.

> *Yo creo que la política en pro de las minorías desfavorecidas acentúa las divisiones de clase. El feminismo, tal y como lo hemos desarrollado en este país, sirve para que las abogadas ganen un montón de dinero, sirve a las profesoras y estudiantes universitarias a cierto nivel psicológico, tal vez, pero dado que el feminismo en Estados Unidos no empieza por el permiso de maternidad y el cuidado de los hijos, que yo creo que es por donde debería empezar para la mayoría de las mujeres, deja fuera a las que están criando a sus hijos y especialmente a las que son madres solteras. Del mismo modo, las políticas en pro de la raza introducen con gran éxito —y yo estoy a favor de ello— a la burguesía negra e hispana en las instituciones educativas y posteriormente gubernamentales, etcétera. Y no me cabe duda de que eso es bueno. Pero también separa la cuestión de la raza de la cuestión de clase, lo que es bastante negativo para muchos afroamericanos.*

El pensamiento social estadounidense evita por completo el problema de

las divisiones sociales determinadas económicamente, porque a los estadounidenses les parece más cómodo y políticamente menos controvertido centrarse en unas divisiones de otro tipo.

Pero el ejemplo que has puesto del cuidado de los hijos es muy bueno, centrémonos en él por un momento. Es muy difícil que el cuidado de los hijos, y, más en general, que los servicios sociales destinados a facilitar una igualdad de oportunidades a las madres, sean una ayuda que pueda prestarse ad hoc, empresa por empresa. Cualquier empleador que ofrezca este recurso a su personal puede temer estar situándose en una posición de desventaja económica en relación con quien no lo presta. La persona que no lo presta puede o bien ganar más dinero porque no tiene el coste de proveer este servicio, o pagar más a sus empleadas porque cuenta con más dinero en efectivo, permitiéndoles que, si pueden, sean ellas las que busquen esta necesaria ayuda con los niños, pero reteniéndolas lejos del competidor que provee este servicio social y paga menos.

Actualmente, en la mayor parte de Europa, la provisión por parte del gobierno de un cuidado de los hijos universal pagado con los impuestos evita este problema. Supone una carga impositiva adicional para todo el mundo, pero proporciona una prestación específica sin ningún coste económico a una determinada clase de beneficiarios.

Como bien sabemos, siempre habrá a quienes la sola idea de cobrar impuestos a todos en beneficio de algunos les ofenda profundamente. Pero esa es precisamente la idea que subyace a la esencia del Estado moderno. Cobramos impuestos a todo el mundo para dar educación a algunos. Cobramos impuestos a todo el mundo para pagar las pensiones a algunos. Cobramos impuestos a todos para que haya una policía, o unos bomberos, de quienes, en un momento dado, solo algunos se beneficiarán. Cobramos impuestos para construir carreteras que no todos van a utilizar al mismo tiempo. Tenemos (o teníamos) un servicio de trenes con una localidad remota que parece beneficiar solo a la gente que vive en esa localidad remota, pero que en conjunto integra a todas las localidades remotas en la sociedad, convirtiéndola así en un lugar mejor para todos.

Pero la idea de cobrar impuestos a todos para beneficiar a algunos —e incluso cobrar a algunos para beneficiar a todos— está ausente de los cálculos básicos de los responsables políticos estadounidenses en materia social. Las

consecuencias están claras incluso dentro del confuso razonamiento de los reformadores mejor intencionados. Tomemos, por ejemplo, la línea feminista en cuanto al cuidado de los hijos y otras prestaciones de las que podrían beneficiarse las mujeres. En lugar de suponer que el objetivo más amplio del ejercicio consiste en revisar la fiscalidad y los servicios sociales de manera que beneficien a todos, la postura feminista dominante es pretender una legislación diseñada exclusivamente en provecho de las mujeres.

Para los radicales de las minorías en la década de 1970 fue un error suponer que la búsqueda de su propio interés podía llevarse a cabo sin que afectara a la colectividad en su conjunto. En realidad se hacían eco, de forma irónica e inconsciente, de las mismas demandas de sus rivales políticos, contribuyendo de este modo a privatizar la política y privatizar el interés propio.

> *Yo soy lo suficientemente anticuado para pensar que una gran parte de la izquierda estadounidense es objetivamente reaccionaria.*

Si quieres hacer una afirmación anticuada, podrías decir esto: el hecho de que tantas feministas procedieran de la clase media-alta, en la que la *única* desventaja que sufrían era precisamente la de ser mujeres, lo cual a menudo no suponía más que un impedimento marginal, explica su incapacidad para darse cuenta de que había una clase de personas más amplia para las que el hecho de ser mujer no constituía en absoluto el mayor de sus desafíos.

> *El feminismo ha triunfado en el sentido de que hay montones de abogadas y mujeres de negocios, y se han roto varios techos de cristal. A ese nivel ha constituido un éxito asombroso. Sin embargo, también tenemos muchas, muchas más mujeres que se encuentran al final del escalafón con sus familias y sin contar con la ayuda de un hombre, o en todo caso, de hombres económica y socialmente inútiles. Ellas han caído rompiendo un suelo de cristal y ahora están sentadas encima de los fragmentos de cristal y la sangre. Sus vidas, con las largas jornadas de trabajo y las escasas o inexistentes prestaciones en materia de cuidado de los hijos y atención sanitaria, encaman esa sensación americana de que todo es posible, pero también revela muy claramente la tragedia de este tipo de privatización. Y a mí empieza a preocuparme que nuestro optimismo americano realmente sirva solo como una especie de racionalización para no ayudar a la gente que*

necesita ayuda.

La referencia a la privatización es la clave. ¿Qué significa «privatización»? La privatización le quita al Estado la capacidad y la responsabilidad para reparar las deficiencias de la vida de la gente; elimina también ese mismo conjunto de responsabilidades de la conciencia de sus conciudadanos, que de este modo no sienten la carga compartida de unos dilemas comunes. Lo único que queda es el impulso caritativo derivado de un sentimiento individual de culpa hacia las personas que sufren.

Tenemos buenas razones para suponer que este impulso caritativo constituye una respuesta cada vez menos adecuada a las deficiencias de unos recursos que están desigualmente dispersos en las sociedades ricas. De modo que aunque la privatización tuviera el éxito económico que se le atribuye (y lo más seguro es que no), sigue constituyendo una catástrofe moral en potencia.

A este respecto me gustaría apelar a la distinción de Bevendge entre el Estado de la guerra y el Estado del bienestar, porque parece que, digamos en los últimos cuarenta años, fue el Estado de la guerra el que hizo difícil un Estado del bienestar o una socialdemocracia en Estados Unidos. El ejemplo de Johnson es obvio: era difícil construir una Gran Sociedad y pagar la guerra de Vietnam. Pero, hace menos tiempo, después de Vietnam, con el desarrollo de un ejército completamente profesional, ha ocurrido algo muy interesante.

El ejército se ha convertido en sí mismo en una especie de eficaz organización del bienestar. Es decir, que proporciona formación y movilidad social a muchas personas que de otro modo no la tendrían. Además proporciona hospitales gestionados por el Estado que funcionan bastante bien o, al menos, funcionaron bastante bien hasta que el gobierno de Bush recortó su financiación en mitad de una guerra para que la gente no pudiera defender la argumentación que yo estoy haciendo ahora.

De manera que en tiempo de paz, el ejército constituye un magnífico ejemplo de política estatal que permite una movilidad social ascendente. Pero no tanto cuando estamos librando una guerra y enviando a estas personas que viven marginadas, y a veces ni siquiera tienen la ciudadanía, a matar y a morir. En ese momento, la guerra se convierte en bienestar empresarial. La guerra de Irak

redistribuyó una ingente cantidad de dinero procedente de los impuestos entre un número muy reducido de empresas receptoras.

En este, como en otros aspectos, Estados Unidos diverge de la experiencia occidental en general. En los demás países del Occidente desarrollado, los Estados de la guerra de la Era Moderna se transformaron en Estados del bienestar permanentes. El tipo de gasto público que habría sido impensable en tiempo de paz se hizo imprescindible en tiempo de guerra, al principio durante la Primera Guerra Mundial y luego definitivamente a partir de 1939. Los gobiernos se vieron obligados a reproducir con fines pacíficos lo que habían aprendido que podían hacer en tiempo de guerra. De manera sorprendente, de este modo descubrieron una forma extraordinariamente eficaz de conseguir sus metas, pese a la oposición ideológica.

En Estados Unidos es muy distinto, como tú dices. A lo largo de lo que equivale a una serie de «pequeñas guerras» permanentes que se remontan a principios de la década de 1950, el gobierno estadounidense ha pedido prestado dinero para luchar en unos conflictos que prefiere no reconocer demasiado abiertamente. El coste de estas guerras ha sido por tanto soportado por generaciones futuras, ya sea en forma de inflación o como una carga y una limitación sobre todo el resto del gasto público: sobre todo en materia de prestaciones y bienestar social.

Si el Estado de la guerra es una forma aceptable para que los conservadores estadounidenses restrinjan la emergencia de políticas del bienestar, esto se debe a que la guerra en este país todavía no se ha experimentado como una catástrofe. Vietnam, sin duda, acarreó unos costes sociales: la clase política en sí estaba dividida, surgieron unas brechas intergeneracionales que serían duraderas, y la política exterior se vio obstaculizada durante un tiempo por culpa de todas estas consideraciones domésticas. Pero nadie que yo sepa argumentó que esto debía haber suscitado un replanteamiento de las premisas del gobierno y su papel en la sociedad, de la forma en que la Segunda Guerra Mundial sí generó una revolución política en Gran Bretaña, por ejemplo.

Es difícil imaginar cómo podría cambiar esto. Incluso en el momento álgido del absurdo de Irak, una mayoría de estadounidense estaba a favor de un enorme gasto público en fines militares mal articulados cuando no directamente deshonestos, a la vez que afirmaba creer en una reducción de la

fiscalidad en todos los ámbitos, incluidos presumiblemente los impuestos destinados a pagar el gasto militar. Los estadounidenses no demostraron ningún interés en aumentar el papel del gobierno en sus vidas, sin darse cuenta de que eso es lo que habían apoyado con entusiasmo que hiciera, precisamente en el aspecto más importante en el que un gobierno puede intervenir en las vidas de sus ciudadanos, es decir, luchando en una guerra. Esto pone de manifiesto una disonancia cognitiva colectiva americana que es difícil superar políticamente. Si existe alguna razón cultural por la que Estados Unidos no va a ser capaz de seguir los mejores ejemplos de otras sociedades occidentales, será esa.

> *Has estado hablando con neutralidad de las opiniones explícitas de miembros de la sociedad estadounidense, que es más seguro, pero las opiniones de estas personas sobre la legitimidad de la acción gubernamental se derivan del nacionalismo estadounidense.*
>
> *Existen dos tipos de nacionalismo. El nacionalismo que dice: tú y yo estamos familiarizados con el servicio de correos y también con nuestro plan de pensiones, y ese es el tipo de cosas de las que podemos hablar en el metro mientras vamos de camino a la oficina, donde ninguno de nosotros vamos a trabajar más allá de las siete en punto porque esa es la ley.*
>
> *Y luego está el tipo de nacionalismo que dice: yo pago muy pocos impuestos aunque soy muy rico, y tú pagas impuestos aunque pertenezcas a la clase trabajadora, y a mí me llevan en coche a trabajar y tú coges el autobús, y tenemos muy poco de lo que hablar, y en todo caso, nunca nos encontraremos. Pero cuando pase algo muy malo, yo voy a encontrar un buen argumento patriótico que justifique por qué tú debes proteger mis intereses y por qué tus hijos, y no los míos, tienen que matar y morir.*

Bien, veamos estas dos formas de identificación nacional. Lo que me sorprende de la última es que la razón por la que funciona o no es cultural más que política. Hay aspectos de los supuestos culturales estadounidenses sobre lo que es ser estadounidense, qué expectativas legítimas pueden tenerse como estadounidense, etcétera, que simplemente son distintas de lo que significa ser holandés. Y lo seguirían siendo aunque, como de hecho es el caso, ambos países presenten notables similitudes en cuanto a leyes,

instituciones, vida económica, etcétera.

La diferencia cultural entre Europa y Estados Unidos, y la magia del nacionalismo estadounidense que une a los ciudadanos ricos y pobres, es el sueño americano. Los europeos del continente por lo general pueden decir con exactitud dónde se hallan personalmente situados en comparación con otros en términos de renta, y sus expectativas para la jubilación son modestas. En Estados Unidos cada vez más gente cree que está más arriba de lo que realmente está y otro grupo muy numeroso cree que estará arriba cuando se jubile. De modo que los estadounidenses están mucho menos dispuestos a mirar a alguien más rico o más privilegiado y considerarlo una injusticia: ellos meramente se ven a sí mismos en una especie de futura encarnación optimista.

Los estadounidenses piensan: dejemos el sistema más o menos como está porque yo no querría sufrir unos impuestos más altos cuando me haga rico. Este es un marco de referencia cultural que explica bastantes cosas respecto a las actitudes hacia el gasto público: a uno no le importa tener que pagar impuestos por un sistema ferroviario que solo utiliza de vez en cuando si cree que le están gravando igual que a los demás por un beneficio que en principio es compartido por todos. Pero le dolerá más pagarlos si tiene la expectativa de convertirse un día en el tipo de persona que nunca utiliza este medio público.

Sin embargo, lo maravilloso de la construcción de los Estados del bienestar fue que el principal beneficiario fue la clase media (en el sentido europeo, en el que se incluye a la élite profesional y cualificada). Fue la clase media cuya renta se vio súbitamente liberada, porque tuvo acceso a una escolaridad gratuita y a una asistencia sanitaria también gratuita. Fue la clase media la que adquirió una verdadera seguridad privada a través de la provisión pública de seguros, pensiones, etcétera. El Estado del bienestar crea la clase media en este sentido, y la clase media entonces defiende el Estado del bienestar. Incluso Margaret Thatcher se dio cuenta de ello cuando comenzó a hablar de la privatización de la asistencia sanitaria, y sus propios votantes de clase media fueron los que más se opusieron a ello.

> *Parece que la clave radica en crear, en primer lugar, esa clase media. Sin ella, tienes gente que no quiere pagar impuestos porque quiere ser rica, y gente que no le ve sentido a pagar impuestos porque ya son ricos. Yo veo la clase media como ese grupo que, sin ser*

enormemente rico, vive despreocupado de las pensiones, la educación y la atención médica. Según este criterio, que en realidad es bastante modesto, no hay una clase media americana.

Me temo que lo que señalas sobre la guerra como intervención del gobierno en nuestras vidas admite una formulación más cruda. Dado que el gobierno estadounidense es intervencionista en el extranjero pero no en casa, la guerra crea una cierta perversidad. Insistir en luchar en guerras a la vez que uno se niega a que le suban los impuestos para pagarlas fue simplemente una forma indirecta de invitar al gobierno chino a intervenir en nuestras vidas. Si nosotros no queremos pagar nuestras propias guerras, eso significa que tenemos que endeudamos con China, con todos los riesgos que eso conlleva para el poder y la libertad futuros. A mí me dejó atónito que casi nadie dijera esto cuando comenzó la guerra de Irak.

Puede que en eso haya incluso una verdad más profunda. Existe un riesgo de que estemos dando la bienvenida a la entrada del capitalismo chino en la vida estadounidense. El sentido más simple en el que esto se cumple se ha comentado ampliamente: China presta dinero al gobierno, mantiene la economía a flote y mete dólares en los bolsillos de los estadounidenses para que puedan salir y comprar productos fabricados en China.

Pero existe otra dimensión. El gobierno chino actual está retirándose de la vida económica salvo a niveles estratégicos, basándose en que una máxima actividad económica de cierto tipo es claramente beneficiosa a corto plazo para China y que regularla con otros propósitos que no sean los de mantener alejada a la competencia no beneficiaría a nadie. Al mismo tiempo, es un Estado autoritario, censor y represivo. Es una sociedad capitalista sin libertad. Estados Unidos no es una sociedad capitalista sin libertad, pero la idea que tienen sus ciudadanos de las cosas que permitirían y las que no apunta en una dirección bastante similar.

Los estadounidenses permitirían al Estado un abanico bastante amplio de acciones intrusivas con el fin de protegerles contra el «terrorismo» o mantener alejadas las amenazas de peligro. En los últimos años (y no solo en los últimos años, fijémonos en la década de 1950, de 1920 o las Leyes de Extranjería y Sedición de la década de 1790) los ciudadanos estadounidenses han demostrado una espeluznante indiferencia por el abuso por parte del

gobierno de la Constitución o por la represión de ciertos derechos en tanto que ellos no se vean directamente afectados.

Pero, al mismo tiempo, esos mismos estadounidenses se oponen visceralmente a que el gobierno desempeñe ningún papel en la economía o en sus propias vidas. Aunque, por supuesto, como hemos comentado antes, el Estado interviene en la economía de montones de formas, en su provecho o en el de alguien. Dicho de otro modo, existe un sentido en el que los estadounidenses están mucho más dispuestos, al menos en la lógica de sus acciones, a simpatizar con la idea del capitalismo al estilo chino que con la de una socialdemocracia de mercado al estilo europeo. ¿O estoy yendo demasiado lejos?

> *Bueno, la idea es coherente con un cierto escenario de pesadilla, un escenario cuya probabilidad aumenta mediante el uso de una terminología económica en lugar de una terminología política. Uno de los términos que se pasan por alto, y que tú has mencionado también, es la idea de las «fuerzas globales de mercado». Un término, el de «fuerzas globales de mercado», que cada vez se aproxima más a lo que hacen los chinos. O, peor aún, a lo que los chinos querrían que hiciéramos.*

Esto nos retrotrae a los años socialdemócratas de mediados de siglo, al acuerdo del siglo XIX entre la izquierda y la derecha sobre el mercado. La idea era que, en el análisis final, el mercado tiene que dejarse en manos de sus propios mecanismos: ya sea porque así es mejor para su funcionamiento a largo plazo o porque debe dejarse que se desgaste del todo si alguna vez ha de ser sustituido por algo mejor. Pero esta dicotomía es igual de falsa hoy que cuando acaparaba los debates «comunismo *versus* capitalismo» en décadas pasadas.

El defecto de esta visión de «todo o nada» de las fuerzas del mercado global es que hace imposible que los Estados individuales apliquen políticas sociales de su propia elección: por supuesto, para algunos este es un resultado deseable e incluso intencionado. Actualmente nos hemos acostumbrado tanto a este supuesto que el primer argumento contra la socialdemocracia —o incluso la simple regulación económica— es que la competencia global y la lucha por los mercados lo hace imposible.

Según esta lógica, si Bélgica, por poner un caso al azar, decidiera disponer

sus normas económicas y sociales con el fin de que sus trabajadores estuvieran mejor cuidados que los de Rumanía o Sri Lanka, sencillamente perdería puestos de trabajo frente a Rumanía o Sri Lanka. Así que, nos guste o no, el socialismo europeo, como en cierta ocasión expresó el inefable Tom Friedman, sería derrotado por el capitalismo asiático. Una perspectiva que a Friedman, un verdadero determinista, le producía gran alborozo, pero que, de ser verdad, resultaría extraordinariamente negativa para todas las partes. Sin embargo, a mí no me parece obvio que esa proposición en realidad sea cierta. De hecho, no se corresponde con la experiencia reciente.

Pensemos en lo que ha ocurrido a partir de 1989. Por entonces, el argumento solía ser que la socialdemocracia europea sería borrada del mapa a manos del capitalismo de libre mercado de Europa del Este. Los trabajadores cualificados, de cualquier sector, de la República Checa, Hungría o Polonia, reblarían los altos salarios y otras prestaciones de los trabajadores occidentales: todos los puestos de trabajo serían absorbidos por el Este.

En la práctica, este proceso duró como máximo diez años. Para entonces, esos mismos puestos de trabajo de Hungría o la República Checa estaban ya a su vez bajo la amenaza de la competencia barata de Ucrania, Moldavia, etcétera. La razón debería haber resultado obvia para los propios defensores del mercado: en una economía internacional abierta, dada la libre negociación colectiva y la libertad de movimiento, incluso los productores más baratos acabarían pagando unos costes comparables a los de sus competidores occidentales, más caros.

La disyuntiva —a la que ahora se enfrentan la mayoría de estos países— es bien la regulación consensuada de salarios, horas, condiciones, etcétera, o bien la aceptación de una protección de facto. La alternativa serían unas políticas proteccionistas a expensas del vecino, de una feroz competencia y devaluación.

Si Bélgica empezara a hundirse porque Sri Lanka estuviera quedándose con sus trabajos, ningún gobierno belga podría limitarse a decir que no había tenido otra alternativa que reducir los salarios al nivel de los de Sri Lanka o eliminar todas las maravillosas prestaciones que tenemos porque nos hacen perder competitividad en relación con Sri Lanka. ¿Por qué? Porque la política prevalece sobre la economía. Cualquier gobierno que acatara hasta tal punto las «necesidades» de la globalización se quedaría sin votos y caería en las

siguientes elecciones frente a cualquier partido que se comprometiera a rechazarlas. Por eso, la política del propio interés en los países desarrollados actuará siempre contra la supuesta lógica del mercado global.

Y de esta misma manera es como la política puede abrirse paso frente a la economía. El nivel de vida en la mayor parte de Europa Occidental, con la excepción de Gran Bretaña, no ha hecho sino mejorar desde 1989, y en gran medida. Y, por supuesto, el nivel de vida en Europa del Este también ha mejorado.

> *Hay otro tipo de respuesta al argumento de las «fuerzas del mercado global»: que algunas de las cosas que parecen ser concesiones políticas a la clase trabajadora o a los pobres pueden en realidad justificarse en términos estrictamente presupuestarios o económicos. Una de ellas es la sanidad pública. El Estado que es responsable de la sanidad pública es mejor (como sabemos) que el sector privado a la hora de mantener bajos los costes. Y dado que el Estado piensa en presupuestos a largo plazo en lugar de en beneficios cuatrimestrales, la mejor manera de limitar dichos costes es manteniendo sana a la gente. De modo que donde existe una sanidad pública se presta una gran atención a la prevención.*

Avner Offer, el economista de Oxford, escribió hace poco un libro muy interesante en el que demuestra que lo mismo puede decirse de muchas otras áreas. Que, de hecho, el interés por mantener un capitalismo estable y bien regulado radica precisamente en limitar las consecuencias de su propio éxito. Solo porque de hecho se cuenta con un sistema de asistencia sanitaria universal, las empresas pueden funcionar de manera eficiente. También pueden, por si sirve de algo, despedir a la gente sin privarles de un nivel digno de cobertura médica —el equivalente de un desempleo sin acceso a la sanidad pública es algo que ninguna sociedad debería aceptar nunca.

También ha quedado demostrado y ejemplificado innumerables veces que las sociedades con graves disfunciones en la renta o en la distribución de los recursos se convierten en sociedades en las que al final la economía se ve amenazada por el desequilibrio social. De manera que no es solo que sea bueno para la economía o para los trabajadores, sino que para cierta abstracción llamada capitalismo es bueno no llevar demasiado lejos la lógica de su propio funcionamiento defectuoso. Esto fue aceptado en Estados Unidos

durante bastante tiempo. Las brechas que separaban a los ricos de los pobres en la década de 1970 en este país no divergían radicalmente de las que se conocían en los países más ricos de Europa Occidental.

Hoy en día sí es así. En Estados Unidos, el abismo que separa a los pocos ricos de los muchos que hoy viven en la pobreza o la inseguridad es cada vez mayor, así como el que media entre la oportunidad y la ausencia de ella, entre los privilegiados y los desposeídos, etcétera, algo que por supuesto ha caracterizado a lo largo del tiempo a las sociedades atrasadas y depauperadas. Lo que acabo de decir de Estados Unidos también describiría perfectamente al Brasil de hoy, por ejemplo, o a Nigeria (o, más en concreto, a China). Pero no sería una descripción exacta de ninguna sociedad europea al oeste de Budapest.

> *Lo extraño del discurso moral de la América actual es que parte de un punto equivocado. Deberíamos preguntamos qué es lo que queremos como nación, qué es un bien social, y luego imaginar si será el Estado o el mercado el que pueda producirlo o generarlo mejor. En cambio, si el gobierno es bueno en una cosa, siempre se esgrime con dureza la acusación de que esa cosa está contaminada por su relación con el gobierno. Pero ¿y si realmente empezáramos en serio por la cosa en sí? Por ejemplo, la salud. ¿A quién no le gusta la salud?*

El dinero hace los bienes mensurables. Desdibuja cualquier discusión respecto a su posición dentro de un debate ético o normativo sobre fines sociales. Creo que a todos nos vendría bien «matar a todos los economistas» (por parafrasear a Shakespeare): muy pocos aportan algo al conocimiento social o científico, y una considerable mayoría de la profesión contribuye activamente a confundir a sus conciudadanos respecto a cómo pensar socialmente. Las excepciones son bien conocidas, así que quizá no haga falta mencionarlas.

Sin embargo, lo que tú apuntas sobre los bienes sociales es interesante. Hay dos tipos de cuestiones. La primera, por supuesto, es sencillamente el problema de determinar qué constituyen bienes sociales. Pero una vez se decide qué es un bien social, surge una cuestión diferente, la de cómo se puede proporcionar mejor. En principio, es perfectamente coherente decidir que la salud es algo que todo el mundo debería tener, pero que se proporciona mejor de forma privada, a través de un mercado basado en los beneficios. Yo

no lo creo así ni mucho menos, pero no es incoherente desde un punto de vista lógico y es susceptible de comprobación.

Pero ¿cuál es la forma más ejemplar de proporcionar algo, la forma de dejar claro que se trata de un bien social? Después de la privatización, el color uniforme de los trenes ingleses se convirtió en un caleidoscopio de logos y anuncios. Así se dejaba muy claro que el transporte ferroviario no era un servicio público. Ahora, al margen de si cumplen con sus horarios o funcionan con la misma eficacia y seguridad sean privados o públicos, el hecho es que se ha perdido un sentido de servicio colectivo que todos teníamos y del que todos nos beneficiábamos. Esa es una de las cosas que deberían tenerse en cuenta cuando nos preguntamos cómo debería proporcionarse ese servicio.

> *Creo que, en la práctica, una de las cuestiones es demostrar que el Estado puede de hecho proporcionar ciertos bienes. Y creo que gran parte de la política estadounidense tiene que ver con ello. Los republicanos arguyen que el Estado es incapaz de proporcionar esos bienes. Y lo demuestran no proporcionándolos o dejando que se echen a perder cuando existen, como los hospitales de veteranos durante la guerra de Irak. Amtrak es otro ejemplo: una especie de sistema ferroviario que se mantiene ahí, tambaleándose como un zombi, para demostrar que el transporte público es y será siempre disfuncional.*

Yo creo que para convencer a la gente de la necesidad de que el Estado proporcione algo, se necesita una crisis: una crisis provocada por la ausencia de esa provisión. La gente en general nunca asumirá que un servicio del que solo tiene una necesidad ocasional debiera hacerse disponible permanentemente. Solo cuando experimentan la incomodidad de no tenerlo disponible para ellos puede argumentarse a favor de una provisión universal.

En la actualidad las socialdemocracias se encuentran entre las sociedades más ricas del mundo, y ni una sola de ellas ha tomado ni remotamente una dirección que suponga en lo más mínimo una vuelta al autoritarismo al estilo alemán que Hayek consideraba el precio que había que pagar por entregarle la iniciativa al Estado. De modo que lo que sí sabemos es que los dos argumentos que con más fuerza se esgrimen en contra de que un Estado se dedique a construir una buena sociedad —que no funcionará económicamente y que conducirá a una dictadura— son, sencillamente, erróneos.

Para ser justos, admitiré que las sociedades que sí cayeron en el autoritarismo a menudo dependían en gran medida de la iniciativa del Estado. Así que no podemos desechar el argumento de Hayek sin más. Y en un orden similar, debemos reconocer la realidad de las limitaciones económicas. Las socialdemocracias no pueden seguir arruinándose en aras de una utopía más que cualquier otra forma política. Pero esto no es motivo para rechazarlas. Simplemente confirma que deberían incluirse en cualquier debate racional sobre el futuro de las economías de mercado.

La vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. Los ciudadanos de los Estados del bienestar de Europa Occidental presentan unos niveles de felicidad más altos que nosotros, y ciertamente están más sanos y viven más tiempo. Es difícil creer que cualquier sociedad quiera en realidad que sus miembros regresen a un estado prehobbesiano: que tengan una vida solitaria, pobre, salvaje y corta.

En Estados Unidos, el debate sobre la socialdemocracia, y es un argumento real, tiene que centrarse en la libertad. Pero, aun así, hay algunas cosas en las que la sociedad estadounidense no es libre debido a la ausencia de ciertos bienes públicos. Y algunos de ellos pueden proporcionarse sin controversia ninguna. Como los parques urbanos. Si uno no puede ir a algún sitio seguro a sentarse cuando está cansado, es menos libre que el que sí puede hacerlo.

Los europeos tienen una cosa de la que los estadounidenses hace tiempo que carecen: seguridad económica, seguridad física, seguridad cultural. En el mundo cada vez más abierto de hoy en día, en el que ningún gobierno ni ningún individuo puede garantizar que está libre de competencia o amenazas, la seguridad se está convirtiendo en un bien social por derecho propio. El cómo proporcionaremos esa seguridad, y con qué coste para nuestras libertades, va a constituir una cuestión crucial en este nuevo siglo. La respuesta europea es centrarse en lo que hemos dado en denominar seguridad «social»; la respuesta angloamericana ha preferido limitarse a la búsqueda y captura. Está por ver qué será más eficaz a largo plazo.

Semánticamente, es interesante el hecho de que «seguridad social» y «seguridad nacional» signifiquen dos cosas completamente distintas. Mientras que en la práctica política estoy convencido de que la gente que se siente segura en varios aspectos de su vida se siente

menos amenazada frente a los impactos externos. Creo que los estadounidenses son vulnerables a la política del terror precisamente porque elimina el único sentido en el que creen que están seguros, esto es…

Físicamente. Creo que eso es absolutamente cierto. Hemos vuelto a entrar en una era del miedo. Atrás ha quedado la sensación de que las habilidades con las que uno cuenta al empezar en una profesión o un trabajo serán habilidades importantes para toda su vida laboral. Atrás ha quedado la certidumbre de que después de una trayectoria laboral exitosa espera una jubilación cómoda. Todas estas inferencias demográfica, económica y estadísticamente legítimas del presente respecto al futuro —que caracterizaron la vida americana y europea durante las décadas de la postguerra—, han quedado borradas del mapa.

De modo que la era del miedo en la que ahora vivimos consiste en el temor a un futuro desconocido, así como a unos extranjeros desconocidos que pueden venir y lanzarnos bombas. El temor de que nuestro gobierno ya no puede controlar más las circunstancias de nuestras vidas. Ya no puede convertirnos en una comunidad cerrada contra el mundo. Ha perdido el control. Esa parálisis del miedo, que yo creo que los estadounidenses experimentan muy intensamente, se vio reforzada por la toma de conciencia de que la única seguridad que creían tener ya no la tenían. Esta fue la razón por la que muchos estadounidenses se mostraron dispuestos a unir su suerte a la de Bush durante ocho años: ofreciendo su apoyo a un gobierno cuyo atractivo radicaba exclusivamente en la movilización y la explotación demagógica del miedo.

A mí me parece que el resurgimiento del miedo, y las consecuencias políticas que entraña, constituye el mejor de los argumentos a favor de la socialdemocracia: tanto como protección para los individuos frente a las amenazas a su seguridad reales o imaginarias, como protección para la sociedad frente a las amenazas muy probables a su cohesión, por una parte, y a la democracia por otra.

Recordemos que, sobre todo en Europa, los que han tenido más éxito a la hora de movilizar estos miedos —a los extranjeros, a los inmigrantes, a la incertidumbre económica o la violencia— son principalmente los políticos convencionales, anticuados, demagogos, nacionalistas y xenófobos. La

estructura de la vida pública estadounidense hace más difícil que gente así llegue a hacerse con el gobierno, uno de los aspectos en el que Estados Unidos ha sido especialmente afortunado. Pero el Partido Republicano actual ha comenzado a movilizar precisamente estos miedos en épocas muy recientes y bien puede ser que estos le lleven de nuevo al poder.

El siglo XX no fue necesariamente como nos han enseñado a verlo. No fue, o no fue solo, la gran batalla entre la democracia y el fascismo, o el comunismo y el fascismo, o la izquierda contra la derecha, o la libertad contra el totalitarismo. Mi percepción es que durante gran parte del siglo nos dedicamos a debatir, implícita o explícitamente, sobre el surgimiento del Estado. ¿Qué tipo de Estado quería la gente? ¿Estaban dispuestos a pagar por él y cuáles querían que fueran sus propósitos?

Desde esta perspectiva, los grandes vencedores del siglo XX fueron los liberales del siglo XIX, cuyos sucesores crearon el Estado del bienestar en todas sus posibles formas. Ellos consiguieron algo que, todavía en la década de 1930, parecía casi inconcebible: forjaron unos Estados democráticos y constitucionales fuertes, con una fiscalidad alta y activamente intervencionistas, que podían abarcar sociedades de masas complejas sin recurrir a la violencia o la represión. Seríamos unos insensatos si renunciáramos alegremente a este legado.

De modo que la elección a la que nos enfrentamos en la siguiente generación no es entre el capitalismo y el comunismo, o el final de la historia y el retorno de la historia, sino entre la política de la cohesión social basada en unos propósitos colectivos y la erosión de la sociedad mediante la política del miedo.

¿Ese planteamiento es defendible? Si esa es la cuestión, ¿importa lo que los intelectuales opinen a este respecto? ¿Merece la pena discutirse? Nuestras dos preocupaciones a lo largo de esta conversación han sido la historia y los individuos, el pasado y las formas en que la gente descubrió ese pasado, moral o intelectualmente. ¿Existe una salida? La socialdemocracia parece de hecho tenerlo muy difícil en Estados Unidos, o tal vez en general.

Quiero decir, aunque nos fijemos en el caso de Europa, el único sitio donde podría decirse que ha alcanzado dimensiones importantes, los socialdemócratas llegaron a un compromiso con los liberales

después de la Primera Guerra Mundial, o en tomo a la Primera Guerra Mundial, y luego los democristianos llegaron a un compromiso con los socialdemócratas, o más bien asumieron su programa, tras la Segunda Guerra Mundial, mientras que los estadounidenses, entretanto, llegaron a un compromiso con algunos países europeos bajo la forma del Plan Marshall. Lo que tú sugieres es que todo eso no habría sido posible…

Sin las dos guerras mundiales.

Sin las dos guerras mundiales y una cierta legitimación divina al final. Pero nadie nos derrotará en una guerra si se libra en nuestro propio continente, y nadie nos ofrecerá un Plan Marshall Lo que hacemos, ya sea en materia de sanidad, o de vender el país a China, lo hacemos por nosotros mismos.

Ese argumento no impide plantear la defensa. Pero es un argumento para plantear la defensa históricamente.

La historia entera de Estados Unidos es de un comprensible aunque mal enfocado optimismo. Pero gran parte de la base para ese optimismo —para esa buena fortuna de América que llevó a Goethe a hacer su famoso comentario sobre la suerte de América— ya ha quedado atrás.

Los países, los imperios, incluso el imperio americano, tienen historias, y esas historias les confieren una cierta forma. Algunas de ellas, que durante mucho tiempo fueron consideradas profundas verdades sobre Estados Unidos, son fruto del azar histórico: combinaciones de espacio, tiempo, oportunidad demográfica y acontecimientos mundiales. Los años del *boom* de la sociedad industrial americana no duraron más que un par de décadas, y lo mismo puede decirse de la sociedad de consumo americana de la postguerra. Si nos fijamos en la historia de las últimas dos décadas observamos algo muy distinto: una historia de estancamiento sociológico y económico americano camuflado por las extraordinarias oportunidades de una reducidísima minoría, que como consecuencia desvirtúan esa media que ofrece la apariencia de un continuado crecimiento.

Estados Unidos ha cambiado, y es importante que nos demos cuenta de que este cambio abre unas posibilidades nuevas en lugar de cerrarnos a ellas. Ese mismo optimismo y exceso de confianza que en un momento dado funcionaron a nuestro favor, hoy en día constituyen una desventaja. Estamos

en declive, pero con la carga de la retórica de la eterna posibilidad: una combinación peligrosa, dado que fomenta la inercia.

Como ya he señalado, Estados Unidos ha tenido la mala suerte de no haber sufrido una verdadera crisis catártica. Ni la guerra de Irak de 2003 ni la explosión de la crisis financiera de 2008 han cumplido esa función. Los estadounidenses están confusos y enfadados por todo lo que ha parecido salir mal, pero no lo suficientemente asustados para hacer algo al respecto —o producir un líder político capaz de movilizarles en esa dirección—. En algunos aspectos curiosos, el hecho de ser un país tan viejo —nuestra constitución y acuerdos institucionales se cuentan entre los más anticuados de las sociedades avanzadas— es la causa de no haber podido superar estos obstáculos.

Ningún intelectual que participe en el debate público estadounidense llegará muy lejos si se limita a los ejemplos o las cuestiones europeas. Así que, si queremos pedir a los estadounidenses que reflexionen sobre los atractivos que tiene la socialdemocracia para *ellos*, yo partiría de unas consideraciones puramente americanas. *Cui bono*? ¿Quién se beneficia de ello? Las cuestiones relativas al riesgo, la equidad y la justicia que suelen invocarse en Estados Unidos a favor de una política social regresiva deberían ser invocadas a favor de una política social progresiva. No sirve de nada decir que está mal que Estados Unidos aplique una mala política de transporte o que debemos invertir más en una atención sanitaria universal: nada es bueno por sí mismo en este país, ni siquiera la sanidad o el transporte. Tiene que haber una historia, y tiene que ser una historia americana. Tenemos que ser capaces de convencer a nuestros conciudadanos de las virtudes del transporte masivo o de la sanidad universal, o incluso de una fiscalidad más equitativa (es decir, más alta). Tenemos que reformular el debate sobre la naturaleza del bien público.

Va a ser un camino largo. Pero sería irresponsable pretender que existe una alternativa seria.

Epílogo

Tony Judt

Cuando Tim Snyder se dirigió por primera vez a mí, en diciembre de 2008, para proponerme una serie de conversaciones, yo me mostré escéptico. Hacía tres meses que me habían diagnosticado la ELA, y yo no estaba muy seguro de mis planes de futuro. Había intentado ponerme a trabajar en un nuevo libro: una historia intelectual y cultural del pensamiento del siglo XX, que llevaba planteándome desde hacía algunos años. Pero la investigación que implicaba —por no hablar del hecho de escribir en sí— era algo que ya podía quedar bastante fuera de mi alcance. El libro en sí ya existía en mi cabeza, y en bastante medida en mis notas. Pero que yo pudiera acabarlo alguna vez no estaba nada claro.

Por otra parte, el concepto mismo de un diálogo tan prolongado resultaba bastante nuevo para mí. Como muchos escritores conocidos, yo había sido entrevistado por los medios, pero casi siempre en relación con algún libro que había publicado o con algún tema de carácter público. La propuesta del profesor Snyder era muy diferente. Lo que él me sugería era una larga serie de conversaciones, que serían grabadas y posteriormente transcritas, que abarcarían una serie de temas que han estado muy presentes en mi trabajo a lo largo de los años, incluido el tema mismo del libro que yo había tenido la intención de escribir.

Durante algún tiempo estuvimos dándole muchas vueltas a la idea, y finalmente me convenció. En primer lugar, mi enfermedad neuronal no iba a desaparecer y si quería seguir trabajando como historiador, necesitaba aprender a «hablar» mis pensamientos: la esclerosis lateral amiotrófica no afecta a la mente y en general no es dolorosa, de modo que uno es libre de pensar. Pero paraliza los miembros: escribir se convierte en el mejor de los casos en una actividad que necesita de terceros. Hay que dictar. Esto es

perfectamente eficaz, pero requiere cierta adaptación. Como fórmula intermedia, la conversación grabada empezó a parecerme una solución bastante práctica e incluso imaginativa.

Pero había otras razones por las que acepté este proyecto. Las entrevistas son una cosa, y las conversaciones otra. Uno puede hacer algo inteligente incluso con la pregunta más estúpida de un periodista; pero no puedes tener una conversación que valga la pena grabar con alguien que no sabe de qué se está hablando o no está familiarizado con las cosas que uno intenta transmitir.

Pero, como yo ya sabía, el profesor Snyder era un caso peculiar. Pertenecemos a generaciones diferentes: nos conocimos cuando él todavía era estudiante universitario en la Universidad de Brown y yo fui allí a dar una conferencia. También procedemos de lugares muy diferentes: yo nací en Inglaterra y llegué a este país siendo ya una persona de mediana edad; Tim es del Ohio más profundo. Y, sin embargo, compartimos una serie considerable de intereses y preocupaciones comunes.

Tim Snyder ejemplifica algo que yo llevo demandando desde 1989: una generación estadounidense de estudiosos de la mitad oriental de Europa. Durante cuarenta años, desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta la caída del comunismo, el estudio de Europa del Este y la Unión Soviética en el mundo anglohablante básicamente estuvo en manos de refugiados procedentes de esa región. Esto no constituía en sí ningún impedimento para alcanzar un alto nivel de erudición: gracias a Hitler y a Stalin, algunas de las mentes más privilegiadas de nuestra época han sido las de desterrados y emigrantes de Alemania, Rusia y las tierras que median entre ambas. Ellos transformaron no solo el estudio de sus propios países, sino disciplinas como la economía, la filosofía política y otras muchas. Cualquiera que haya estudiado la historia o la política de la vasta franja de los territorios europeos que va desde Viena a los Urales, desde Tallin hasta Belgrado, casi con toda seguridad ha tenido la suerte de trabajar bajo la tutela de alguno de estos hombres o mujeres.

Pero este recurso aparentemente insustituible estaba en extinción, ya que la mayoría se jubiló hacia la década de 1980. La ausencia de la enseñanza de idiomas en Estados Unidos (y en un grado menor en Europa Occidental), la dificultad de viajar a los países comunistas, la imposibilidad de llevar a cabo una investigación seria allí, y puede que sobre todo la falta de atención

prestada a aquella zona en las universidades occidentales (que se traduce en escasos puestos de trabajo) han contribuido a desalentar el interés de los historiadores nacidos allí.

Pese a no estar ligado por vínculos familiares o emocionales al este de Europa, Tim fue a Oxford y cursó un doctorado en Historia Polaca bajo la supervisión de Timothy Garton Ash y Jerzy Jedlicki, y en colaboración con Leszek Kolakowski. Con los años ha adquirido una extraordinaria facilidad en los idiomas de Europa Central y del Este y una familiaridad con los países y la historia de la región que no tiene parangón entre los miembros de su generación. Ha publicado una inigualable serie de libros, de los cuales el más reciente, *Tierras de sangre: Europa entre Hitler y Stalin*, se ha publicado precisamente este año. Además, gracias a su primer libro —*Nationalism, Marxism, and Modem Central Europe: A Biography of Kazimierz Kelles-Krauz,(1872-1905*) (1998)— está familiarizado no solo con la historia social y política de la región, sino también con la historia del pensamiento político en Europa Central: un tema más amplio y menos conocido todavía para la mayoría de los lectores occidentales.

Si se trataba de «hablar» el siglo XX, claramente yo iba a necesitar a alguien que no solo fuera capaz de interrogarme sobre mi propia área de especialización, sino que pudiera aportar a la conversación un conocimiento comparable de las áreas con las que yo estoy familiarizado solo de forma indirecta. Es cierto que he escrito bastante sobre Europa Central y del Este, pero con la excepción del checo (y el alemán), desconozco los idiomas de la región, y tampoco he llevado a cabo investigaciones allí, pese a mis frecuentes viajes. Mi área de especialización estuvo al principio limitada a Francia, antes de ampliarse a la mayor parte de Europa Occidental y a la historia de las ideas políticas. Por tanto, el profesor Snyder y yo éramos perfectamente complementarios.

No solo compartimos intereses históricos, sino preocupaciones políticas. Pese a las diferencias generacionales, ambos experimentamos «los años de la langosta» con similar inquietud: primero con el optimismo y la esperanza de la «revolución de terciopelo», luego con la desalentadora petulancia de los años de Clinton y, finalmente, las catastróficas políticas y prácticas de la era de Bush-Blair. Tanto en política exterior como en política doméstica, las décadas transcurridas desde la caída del muro nos parecían haber sido completamente desaprovechadas: en 2009, pese al optimismo provocado por

la elección de Barack Obama, ambos estábamos muy preocupados por el futuro.

¿Qué había sido de las lecciones, recuerdos y logros del siglo XX? ¿Qué quedaba de ellos y qué se podía hacer por recuperarlos? En tomo a todo ello parecía darse por hecho —tanto por parte de coetáneos como de alumnos— que habíamos dejado atrás el siglo XX como un lamentable historial de dictaduras, violencia, abuso autoritario del poder y supresión de los derechos individuales, que debía ser olvidado. El siglo XXI, se afirmaba, sería mejor, aunque solo fuera porque se cimentaría en un Estado mínimo, un «mundo plano» de ventajas globalizadas para todos y libertades ilimitadas para el mercado.

Según fueron desarrollándose nuestras conversaciones, surgieron dos temas. El primero era estrictamente «profesional»: la narración de dos historiadores que debaten sobre la historia reciente y tratan de sacar algunas conclusiones de ella en retrospectiva. Pero había un segundo grupo de preocupaciones que no dejaba de inmiscuirse: ¿qué hemos perdido con el hecho de dejar atrás el siglo XX y qué podríamos esperar recuperar y utilizar de él para construir un futuro mejor? Estos son debates más comprometidos, en los que las inquietudes y las preferencias personales se inmiscuyen necesariamente en el análisis académico. En este sentido son menos profesionales, pero no por ello menos importantes. El resultado fue una serie de intercambios bastante interesantes que superaron todas mis expectativas.

Este libro «habla» el siglo XX. Pero ¿por qué un siglo? Sería tentador desechar meramente el concepto como un cliché fácil, y reestablecer nuestras cronologías conforme a otras consideraciones: la innovación económica, el cambio político o los giros culturales. Pero sería un tanto engañoso. Precisamente por lo que tiene de invención humana, la estructuración del tiempo en décadas o siglos tiene importancia en los temas humanos. La gente se toma estos puntos de inflexión en serio, y ello les dota de un cierto significado.

A veces es una cuestión de oportunidad: los ingleses del siglo XVII fueron muy conscientes de esta transición porque coincidió con la muerte de la reina Isabel y el acceso al trono de Jaime I, lo que constituyó un momento verdaderamente significativo en los asuntos políticos ingleses. Lo mismo puede decirse de 1900. Sobre todo para los ingleses —precedido

inmediatamente por la muerte de la reina Victoria, cuyo reinado había durado 64 años y había dado nombre a una época— pero también para los franceses, profundamente conscientes de los cambios culturales que en conjunto constituyeron una época por derecho propio: el *fin-de-siècle*.

Pero, aun en ausencia de estas coincidencias, estos hitos seculares casi siempre constituyen un punto de referencia. Cuando hablamos del siglo XIX, sabemos exactamente de lo que estamos hablando porque dicha época ha adquirido una serie de cualidades distintivas, y ya lo había hecho mucho antes de que llegara su final. Nadie supone que «en 1800 o en torno a esa fecha» el mundo cambiara en ningún sentido apreciable. Pero, llegado 1860, sus contemporáneos ya tenían perfectamente claro lo que distinguía a su era de la de sus antepasados del siglo XVII, y estas distinciones llegaron a influir en la comprensión que la gente tenía de su época. Luego deben tomarse en serio.

De modo que ¿qué pasa con el siglo XX? ¿Qué podemos decir de él, o —como se dice que Chu En-lai comentó ingeniosamente sobre la Revolución francesa— es demasiado pronto para decirlo? La respuesta no puede aplazarse, porque precisamente el siglo XX ha sido el más etiquetado, interpretado, invocado y castigado de todos. El mejor relato reciente de él —de Eric Hobsbawm— describe el «breve siglo XX» (desde la Revolución rusa de 1917 hasta el colapso del comunismo en 1989) como una «época de extremos». Esta sombría —o, en todo caso, desengañada— versión de los hechos encuentra eco en la obra de varios jóvenes historiadores: sirva como muestra el título que Mark Mazower dio a su obra sobre el siglo XX europeo: *La Europa negra*.

El problema con estos, por otra parte creíbles, resúmenes de una historia sombría es precisamente que corren demasiado en paralelo con la forma en que la gente experimentó los hechos en aquel momento. La era comenzó con una catastrófica guerra mundial y terminó con el colapso de la mayoría de los sistemas de creencias de la época: difícilmente podía esperarse un tratamiento amable en retrospectiva. Desde las masacres armenias hasta Bosnia, desde el ascenso de Stalin a la caída de Hitler, desde el frente occidental hasta Corea, el siglo XX es una constante relación de desdichas humanas y sufrimiento colectivo del que hemos salido más tristes pero también más sabios.

Pero ¿y si no partiéramos de una narrativa del horror? En retrospectiva, pero no solo en retrospectiva, el siglo XX asistió a importantes mejoras en la

condición humana en general. Como consecuencia directa de sus descubrimientos médicos, cambios políticos e innovación institucional, la mayoría de la gente empezó a tener una vida más larga y más saludable de lo que nadie habría imaginado en 1900. Y, por extraño que pueda parecer a la luz de lo que acabo de escribir, más segura, al menos la mayor parte del tiempo.

Tal vez esto debiera considerarse un rasgo paradójico de esa época: dentro de muchos Estados bien establecidos, la vida mejoró espectacularmente. Pero, debido a un aumento sin precedentes de los conflictos interestatales, los riesgos asociados a la guerra y la ocupación también aumentaron extraordinariamente. De modo que, desde cierta perspectiva, el siglo XX sencillamente continuó con las mejoras y los avances de los que el siglo XIX podía congratularse. Pero, desde otra, constituyó una reversión descorazonadora a la anarquía y la violencia internacional del siglo XVII, antes de que el tratado de Westfalia (1660) estabilizara el sistema internacional durante dos siglos y medio.

El significado de los acontecimientos, según fueron desarrollándose para los contemporáneos de la época, se veía de una forma muy diferente a la que se ve ahora. Esto puede parecer obvio, pero no lo es. La Revolución rusa, y la posterior expansión del comunismo hacia el este y el oeste, forjó una convincente narrativa inexorable, según la cual el capitalismo estaba condenado a la derrota, ya fuera en un futuro próximo o en algún momento todavía indeterminado. Incluso a aquellos a quienes esta perspectiva les llenaba de desesperanza, no les parecía ni mucho menos improbable, y sus implicaciones determinaron en gran medida la época.

Parece que somos capaces de entender esto bastante bien: 1989 no está tan lejano como para que hayamos olvidado hasta qué punto la perspectiva comunista parecía plausible para muchos (al menos hasta que la experimentaban). Lo que hemos olvidado del todo es que la alternativa más creíble al comunismo durante los años de entreguerras no era el capitalismo liberal, sino el *fascismo*, especialmente en su versión italiana, que enfatizaba la relación entre el gobierno autoritario y la modernidad a la vez que abjuraba (hasta 1938) del racismo de la versión alemana. Para cuando llegó la Segunda Guerra Mundial, había mucha más gente de la que ahora nos gusta pensar para la cual la elección entre el fascismo o el comunismo era lo que

importaba, con el fascismo como aspirante con más posibilidades.

Dado que ambas formas de totalitarismo hoy en día ya están extintas (institucional si bien no intelectualmente) nos resulta difícil recordar una época en la que eran mucho más creíbles que las democracias constitucionales que ambas despreciaban. En ningún sitio estaba escrito que las últimas ganarían la batalla de corazones y mentes, y mucho menos, las guerras. En resumen, aunque estamos en lo cierto al suponer que el siglo XX estuvo dominado por la amenaza de la violencia y el extremismo ideológico, no podemos encontrarle sentido a menos que entendamos que atrajeron a un número mucho mayor de personas que el que nos gustaría pensar. Que el liberalismo acabara saliendo victorioso —si bien en gran medida gracias a su reconstrucción a partir de muy diferentes bases institucionales— fue uno de los acontecimientos más inesperados de la época. El liberalismo —como el capitalismo— demostró ser sorprendentemente adaptable: por qué esto acabó siendo así constituye uno de los temas principales de nuestro libro.

Para los no historiadores, podría parecer una ventaja haber vivido los hechos que uno está narrando. El paso del tiempo supone hándicaps: las pruebas materiales pueden ser escasas, la cosmovisión de nuestros protagonistas puede resultamos ajena, las categorías habituales («Edad Media», «Edad Oscura», «Ilustración») pueden inducir a error más que explicar. La distancia también puede ser una desventaja: la falta de familiaridad con las lenguas y culturas puede hacer que hasta los más meticulosos yerren el camino. Tal vez los persas[5] de Montesquieu puedan profundizar más en una cultura que los ciudadanos locales, pero no son infalibles.

Sin embargo, la familiaridad también acarrea sus propios dilemas. El historiador puede incurrir en deslices biográficos para colorear el desapasionamiento analítico. Se nos enseña que los historiadores deberían mantenerse al margen de lo que escriben, y el consejo es prudente en general, basta con ver las consecuencias de que el historiador se convierta (a menos a sus propios ojos) en más importante que la historia. Pero todos somos producto de la historia y llevamos incorporados los prejuicios y los recuerdos de nuestra vida, e incluso a veces podemos dejarnos llevar por ellos.

En mi caso concreto, al haber nacido en 1948, soy prácticamente contemporáneo de la historia que llevo escribiendo estos últimos años. He

observado de primera mano al menos algunos de los acontecimientos más interesantes del pasado medio siglo. Esto no garantiza una perspectiva objetiva ni una información más fiable; sin embargo, sí facilita una cierta frescura de enfoque. Pero haber estado allí comporta un grado de compromiso del que carece el estudioso imparcial: creo que es a lo que la gente se refiere cuando califica mis escritos de «asertivos».

¿Y por qué no? Un historiador (o de hecho cualquier otra persona) sin opiniones no es muy interesante, y sería muy extraño que el autor de un libro sobre su propio tiempo careciera de una visión intrusiva de la gente y las ideas que lo protagonizaron. La diferencia entre un libro asertivo y uno distorsionado por los prejuicios del autor, a mi parecer, es que el primero reconoce la fuente y la naturaleza de sus opiniones y no alberga pretensiones de objetividad absoluta. En mi caso, tanto en *Postguerra* como en otros textos con cierto carácter autobiográfico más recientes, he tenido el cuidado de basar mi perspectiva en mi época y lugar de nacimiento —mi educación, familia, clase social y generación—. Nada de esto debería interpretarse como una explicación y mucho menos una apología a favor de las interpretaciones personales; si lo incluyo es para proporcionar al lector un medio para evaluarlos y contextualizarlos.

Nadie, por supuesto, es simplemente producto de su tiempo. Mi propia trayectoria a veces ha discurrido por sendas intelectuales y académicas, y a veces de forma tangencial a ellas. Haberme criado en una familia marxista me hizo en gran medida inmune a los entusiasmos excesivos de mis contemporáneos de la Nueva Izquierda. Al pasar un periodo de dos años en Israel, inmerso en el sionismo, solo me vi indirectamente afectado por algunos de los desaforados entusiasmos de la década de 1960. Le agradezco a Tim que sacara estos factores a la luz: antes estaban bastante oscuros para mí y confieso que hasta ahora les había prestado relativamente poca atención.

El hecho de estudiar Historia de Francia en Cambridge —un semillero de nueva erudición en materia de historia de las ideas e historiografía inglesa pero un terreno bastante yermo en lo tocante a la historia europea contemporánea— me permitió seguir mi propio camino. A consecuencia de ello, nunca formé parte de una «escuela» en el sentido de mis contemporáneos que trabajaron con sir John Plumb en Cambridge o con Richard Cobb en Oxford. Por tanto, me convertí, por defecto, en lo que siempre he sido por afinidad: una especie de *outsider* para el mundo profesionalizado de la

historia académica.

Esto tiene sus inconvenientes, como también los tiene unirse a una élite socioacadémica desde el exterior. Uno siempre recela un poco de los *insiders*, con sus bibliografías, métodos y prácticas heredadas. Esto resultó ser más una desventaja en Estados Unidos, donde el conformismo profesional se valora (o valoraba) más que en Inglaterra. En Berkeley y otros lugares a menudo me preguntaban por algún libro que tenía cautivados a mis colegas más jóvenes, y yo tenía que reconocer que nunca lo había oído nombrar: nunca me he abierto camino a través de la «literatura sobre la materia». A la inversa, esos mismos colegas se quedaban sorprendidos al descubrir que yo estaba leyendo filosofía política cuando mi «especialidad» oficial era la Historia Social. Cuando yo era joven, esto me producía bastante inseguridad, pero una vez alcanzada la madurez se convirtió en un motivo de orgullo.

Echando la vista atrás, me alegro mucho de haber permanecido fiel a la historia y rechazado la tentación que algunos profesores y catedráticos me presentaron de estudiar Literatura o Política. Hay algo en la historia —el énfasis en explicar los cambios a través del tiempo, el carácter abierto de la disciplina— que a los trece años ya me atrajo y todavía hoy me sigue atrayendo. Cuando finalmente me puse a escribir una historia narrativa de mi propia época, yo estaba bastante convencido de que esta era la única manera de entenderla, y sigo estando igual de convencido.

Uno de los catedráticos de más edad que me dieron clase en Cambridge censuró en cierta ocasión mi fascinación por las estructuras físicas y geológicas (entonces yo estaba trabajando en el estudio del socialismo en la Provenza y andaba muy inmerso en la importancia del paisaje y el clima): «La geografía», me informó, «trata de mapas. La historia trata de personas». Nunca se me ha olvidado, tanto por lo que tiene de obviamente cierto —nosotros hacemos nuestra propia historia— como por lo que tiene de palpablemente falso: el marco en el que hacemos esa historia no puede darse por hecho y requiere una descripción completa y afectuosa, en la que los mapas bien pueden desempeñar un papel importante.

De hecho, la distinción entre mapas y personas, aunque a todas luces real, es también engañosa. La geografía de mi niñez —los lugares a los que iba, las cosas que veía— contribuyó a conformar la persona que acabé siendo no menos que mis padres o profesores. Pero el «mapa» de mi juventud y

adolescencia también cuenta. Sus cualidades característicamente judías pero también muy inglesas; el sur de Londres de la década de 1950, todavía reminiscente de las costumbres y relaciones eduardianas, y en las que el lugar del que uno venía importaba tanto (yo era de Putney, no del vecino Fulham): sin esas coordenadas, lo que vino después resulta difícil de explicar. El Cambridge de la década de 1960, con su mezcla de *nobleza obliga* y movilidad meritocrática; el mundo académico de la década de 1970, con su inestable amalgama de marxismo en decadencia y entusiasmos personalistas: todas estas cosas forman el contexto de mis escritos y la trayectoria que habría de seguir, y a cualquiera que estuviera interesado en entenderlo la guía de un mapa le sería útil.

Si no hubiera escrito alrededor de una docena de libros y cientos de ensayos de un carácter deliberadamente imparcial, me preocuparía que estas conversaciones y reflexiones se consideraran un tanto solipsistas. No he escrito una autobiografía, aunque en los últimos meses he publicado algunos apuntes para unas memorias, y sigo estando bastante convencido de que el modo por defecto del historiador es la invisibilidad retórica. Pero, una vez me han animado a entrometerme un poco en mi propio pasado, confieso que lo he encontrado bastante útil a la hora de entender mi contribución al estudio de otros pasados. Espero que también lo sea para otros.

Nueva York, 5 de julio de 2010

Obras comentadas

Nota: esto no es una bibliografía en el sentido convencional, dado que este libro surge de una conversación. Es una lista de referencias completas de las obras a las que los autores aluden, en las ediciones disponibles en cada caso. La fecha entre corchetes es la de la publicación original.

Agulhon, Maurice, *La République au village: les populations du Var de la Revolution à la Seconde République*, París, Plon, 1970.

Annan, Noel, *Our Age: Portrait of a Generation*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1990.

Arendt, Hannah, Eichmann in Jerusalem: *A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Penguin Books, 2006 [1963]. [Trad, cast.: *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2003].

—, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998 [1958]. [Trad, cast.: *La condición humana*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2010].

—, *Origins of Totalitarianism*,, Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1951. [Trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo-antisemitismo*, Barcelona, Altaya, 1997].

Arnold, Matthew, Culture and Anarchy: An Essay in Political and Social Criticism, Cambridge, Chadwyck-Healey, 1999 [1869]. [Trad, cast.: *Cultura y anarquía*, Madrid, Cátedra, 2010].

—, «Dover Beach», en *New Poems*, Londres, Macmillan and Co., 1867.

Aron, Raymond, *Introduction à la philosophie de Vhistoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, París, Gallimard, 1986 [tesis doctoral, 1938].

Baldwin, Peter (ed.), *Reworking the Past: Hitler, the Holocaust, and the Historians, Debate*, Boston, Beacon Press, 1990.

Benda, Julien, *La trahison des clercs*, introducción de André Lwoff, París, B. Grasset, 1977 [1927]. [Trad, cast.: *La traición de los intelectuales*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008].

Berlin, Isaiah, «On Political Judgment», *The New York Review of Books*, 3 de octubre de 1996.

Beveridge, William, *Full Employment in a Free Society*, Londres, Allen and Unwin, 1944 [Trad, cast.: *Pleno empleo en una sociedad libre: informe de Lord Beveridge II*, Ministerio de Trabajo y Asuntos sociales, 1989].

Browning, Christopher R., *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, Nueva York, Harper Perennial, 1998 [1992].

Buber-Neumann, Margarete, *Under Two Dictators: Prisoner of Stalin and Hitler*, traducido por Edward Fitzgerald, introducción de Nikolaus Wachsmann, Londres, Pimlico, 2008 [1948]. [Trad, cast.: *Prisionera de Stalin y Hitler: un mundo en la oscuridad*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2005].

Čapek, Karel, *Talks with T. G. Masaryk*, traducido por Dora Round, editado por Michael Henry Heim, North Haven, Connecticut, Catbird Press, 1995 [1928-1935].

Churchill, Winston, *Boer War: London to Ladysmith via Pretoria and Ian Hamilton's March*, Londres, Pimlico, 2002 [1900]. [Trad, cast.: *La guerra de los Bóers*, Madrid, Turner, 2006].

—, *Marlborough: His Life and Times*, Nueva York, Scribner, 1968 [1933-1938].

—, *My Early Life: A Roving Commission*, Londres, 1930. [Trad, cast.: *Mi juventud: autobiografía*, Granada, AlmED, 2010].

—, *The World Crisis*, vols. 1-5, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1923-1931.

Davies, Norman, *Europe: A History*, Nueva York, Oxford University Press, 1996.

—, «The New European Century», *The Guardian*, 3 de diciembre de

2005.

Deutscher, Isaac, *The Non-Jewish Jew and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1968. [Trad, cast.: *El judío no sionista y otros ensayos*, Madrid, Ayuso, 1971],

—, *The Prophet Armed: Trotsky*, 1879-1921, Nueva York, Oxford University Press, 1954.

—, *The Prophet Outcast: Trotsky*, 1929-1940, Nueva York, Oxford University Press, 1963.

—, *The Prophet Unarmed: Trotsky*, 1921-1929, Nueva York, Oxford University Press, 1959.

Dickens, Charles, *Hard Times*, Nueva York, Dover Classics, 2001 [1853]. [Trad, cast.: *Tiempos difíciles*, Madrid, Cátedra, 1992].

Eliot, T. S., «The Wasteland» [1922], en *Collected Poems, 1909-1962*, Nueva York, Harcourt Brace 8c Company, 1963. [Trad, cast.: *La tierra baldía*, Madrid, Cátedra, 2005].

Engels, Friedrich, Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution in Science, Nueva York, International Publishers, 1972 [1878]. [Trad, cast.: *El Anti-Dühring, Introducción al estudio del Socialismo*, Barcelona, Avant Caepissa, 1987].

—, *The Condition of the Working Class in England*, traducido por W. O. Henderson y W. H. Chaloner, Stanford, Stanford University Press, 1968 [1887]. [Trad, cast.: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Gijón, Júcar, 1979],

—, *Socialism: Utopian and Scientific*, traducido por Edward Aveling, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1977 [1880]. [Trad, cast.: *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Madrid, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 2006].

Friedländer, Saul, *The Years of Extermination: Nazi Germany and the Jews, 1939-1945*, Nueva York, Harper Perennial, 2008.

Furet, François, *Le passé d'une illusion*, Paris, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995. [Trad, cast.: *El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo xx*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1995].

—, *Penser la Revolution française, París*, Gallimard, 2007 [1978]. [Trad, cast.: *Pensar la revolución francesa*, Barcelona, Petrel, 1980].

Garton Ash, Timothy, *The Polish Revolution: Solidarity*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 2002 [1983].

Gaskell, Elizabeth, *North and South*, New York, Penguin, 2003 [1855]. [Trad, cast.: *Norte y Sur*, Barcelona, Alba, 2005].

Gibbon, Edward, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Nueva York, Modern Library, 1932 [1776-1788]. [Trad, cast.: *Historia y decadencia del Imperio romano*, Barcelona, Alba, 2003].

Ginzburg, Evgenia, *Into the Whirlwind*, traducido por Paul Stevenson y Manya Harari, Londres, Collins, Harvill, 1967. [Trad, cast.: *El vértigo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2005].

—, *Within the Whirlwind*, traducido por Ian Boland, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1981. [Trad, cast.: *El vértigo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2005].

Goldsmith, Oliver, *The Deserted Village*, introducción de Vona Groarke, Oldcastle, condado de Meath, Gallery Books, 2002 [1770].

Grass, Günther, *Crabwalk*, traducido por Krishna Winston, Nueva York, Harcourt, 2002. [Trad, cast.: *A paso de cangrejo*, Madrid, Alfaguara, 2009].

Gross, Jan, Fear: *Anti-Semitism in Poland after Auschwitz: An Essay in Historical Interpretation*, Nueva York, Random House, 2006.

—, Neighbors: *The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne, Poland*, Princeton, Princeton University Press, 2001 [2000]. [Trad, cast.: *Vecinos: el exterminio de la comunidad judía de Jedwabne* (Polonia), Barcelona, Crítica, 2002].

—, *Polish Society Under German Occupation: The General gouvemement, 1939-1944*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

—, *Revolution from Abroad: The Soviet Conquest of Poland s Western Ukraine and Western Belorussia*, Princeton, Princeton University Press, 2002 [1988].

Grossman, Vasili Semenovich, «Treblinka Hell», en *The Road*, traducido por Robert Chandler, Nueva York, *The New York Review of Books*, 2010

[1945].

Havel, Václav, «The Power of the Powerless» [1979], en *From Stalinism to Pluralism: A Documentary History of Eastern Europe since 1945*, editado por Gale Stokes, Nueva York, Oxford University Press, 1996. [Trad, cast.: *El poder de los sin poder*, Madrid, Encuentro, 1990].

Hayek, Friedrich, *The Road to Serfdom*, Nueva York, Routledge, 2001 [1944]. [Trad, cast.: *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza, 2011].

Hobsbawm, Eric J., *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Londres, Vintage Books, 2006. [Trad, cast.: *Historia del siglo XX, 1914-1991*, Barcelona, Crítica, 2004].

—, *The Age of Revolution: 1789-1848*, Nueva York, New American Library, 1962.

[Trad, cast.: *La era de la revolución, 1789-1848*, Barcelona, Crítica, 1997].

—, *Interesting Times: A Twentieth-Century Life*, Londres, Allen Lane, 2002. [Trad. cast.: *Años interesantes: una vida en el siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2003].

Hoggart, Richard, *The Uses of Literacy*, introducción de Andrew Goodwin, New Brunswick, Nueva Jersey, Transaction Publishers, 1998 [1957].

Hook, Sydney, *Out of Step: An Unquiet Life in the 20th Century*, Nueva York, Harper and Row, 1987.

Hugo, Victor, *Les Châtiments*, editado por René Journet, Paris, Gallimard, 1998 [1853]. [Trad, cast.: *Los castigos. Las contemplaciones*, Barcelona, Ramón Sopeña, 1935].

Ingarden, Roman, *Spór o istnienieć wiata*, Cracovia, Nakl, Polskiej Akademii Umiejętności, 1947.

Judt, Tony, *The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aron, and the French Twentieth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

—, «A Clown in Regal Purple», *History Workshop Journal*, vol. 7, n.° 1 (1979).

—, «Could the French Have Won?», reseña de Strange Victory: Hitler’s

Conquest of France de Ernest R. May, *The New York Review of Books*, 22 de febrero de 2001.

—, «Crimes and Misdemeanors», *The New Republic*, vol. 217, n.° 12 (1997).

—, «The Dilemmas of Dissidence», *East European Politics and Societies*, vol. 2, n.°2 (1988).

—, *A Grand Illusion?: An Essay on Europe*, Nueva York, Hill and Wang, 1996.

—, «Israel: The Alternative», *The New York Review of Books*, 23 de octubre de 2003.

—, *Marxism and the French Left: Studies in Labor and Politics in France 1830-1982*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

—, *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-1956*, Berkeley, University of California Press, 1992. [Trad, cast.: *Pasado imperfecto*, Madrid, Taurus, 2007].

—, *Postwar: A History of Europe Since 1945*, Nueva York, The Penguin Press, 2005. [Trad, cast.: *Postguerra: una historia de Europa desde 1945*, Madrid, Taurus, 2006].

—, *Reappraisals: Reflections on the Forgotten Twentieth Century*, Nueva York, The Penguin Press, 2008. [Trad, cast.: *Sobre el olvidado siglo XX*, Madrid, Taurus, 2008].

—, *La reconstruction du Parti Socialiste*, 1920-26, introducción de Annie Kriegel, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1976.

—, *Socialism in Provence, 1871-1914: A Study in the Origins of the Modem French Left*, Nueva York, Cambridge University Press, 1979.

Kafka, Franz, *The Castle*, traducido por Anthea Bell, Nueva York, Oxford University Press, 2009 [1926]. [Trad, cast.: *El castillo*, Madrid, Alianza, 2009].

—,*The Trial*, traducido por Mike Mitchell, Nueva York, Oxford University Press, 2009 [1925]. [Trad, cast.: *El proceso*, Madrid, Alianza, 2011].

Keegan, John, *The Face of Battle,* Nueva York, Viking Press, 1976. [Trad, cast.: *El rostro de la batalla*, Madrid, Ejército de Tierra. Estado Mayor. Servicio de Publicaciones, 1990].

Kennedy, Paul, *The Rise of the Anglo-German Antagonism, 1860-1914*, Londres, G. Allen and Unwin, 1980.

Keynes, John Maynard, *The Economic Consequences of the Peace, Londres*, 1971 [1919]. [Trad, cast.: *Las consecuencias económicas de la paz*, Barcelona, Crítica, 2002].

—, *The General Theory of Employment, Interest, and Money*, Londres, Macmillan, 1973 [1936]. [Trad, cast.: *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, Barcelona, RBA, 2004].

—, «My Early Beliefs», en *Two Memoirs: Dr. Melchior, A Defeated Enemy, and My Early Beliefs*, introducción de David Garnett, Londres, Rupert Hart-Davis, 1949 [1938].

Koestler, Arthur, *Darkness at Noon*, traducido por Daphne Hardy, Nueva York, Bantam Books, 1968 [1940]. [Trad, cast.: *Oscuridad a mediodía*, Buenos Aires, Abril, 1947],

—, *The God That Failed*, editado por Richard Crossman, Nueva York, Harper, 1949.

—, «The Little Flirts of Saint-Germain-des-Prés», en *The Trail of the Dinosaur and Other Essays*, Nueva York, Macmillan, 1955.

—, *Scum of the Earth*, Nueva York, The Macmillan Company, 1941.

—, *Spanish Testament*, Londres, V. Gollancz Ltd., 1937. [Trad, cast.: *Diálogo con la muerte: un testamento español*, Madrid, Amaranto, 2004].

Kolakowski, Leszek, *Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth and Dissolution,* traducido por P. S. Falla, Nueva York, Oxford University Press, 1981 [1979]. [Trad, cast.: *Las principales corrientes del marxismo,* Madrid, Alianza, 1980-1983].

Kovály, Heda Margolius, *Under a Cruel Star: A Life in Prague, 1941-1968,* Nueva York, Holmes 8c Meier, 1997 [1973].

Kriegel, Annie, *Aux origines du communisme français: contribution à l'histoire du mouvement ouvrier français*, vols. 1-2, París, Mouton, 1964.

—, *Ce que j'ai cru comprendre*, París, Robert Laffont, 1991.

Kundera, Milan, *The Book of Laughter and Forgetting*, Nueva York, Knopf, 1980 [1978]. [Trad, cast.: *El libro de la risa y el olvido*, Barcelona, Seix Barral, 2010].

«*The Tragedy of Central Europe*», The New York Review of Books, 26 de abril de 1984.

Marx, Karl, *Capital: a critique of political economy*, vols. 1-3, Harmondsworth, Inglaterra, Penguin Books en colaboración con New Left Review, 1976-1981 [1867]. [Trad, cast.: *El capital: crítica de la economía política: antología*, Madrid, Alianza, 2010].

—, *The Civil War in France*, introducción de Frederick Engels, Chicago, C. H. Herr, 1934 [1871]. [Trad, cast.: *La guerra civil en Francia*, Madrid, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 2003].

—, *The Class Struggles in France*, 1848-1850, Nueva York, International Publishers, 1969 [1850, 1895]. [Trad, cast.: *Lucha de clases en Francia; Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Espasa, 1995].

—, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte, with explanatory notes*, Nueva York, International Publishers, 1987 [1852]. [Trad, cast.: *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Alianza, 2012].

—, *Value, Price, and Profit*, editado por Eleanor Marx Aveling, Nueva York, International Publishers, 1935 [1865]. [Trad, cast.: *Salario, precio y ganancia; Trabajo asalariado y capital*, Madrid, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 2003].

—, *Wage-labor and Capital*, introducción de Frederick Engels, Chicago, C. H. Kerr, 1935 [1847]. [Trad, cast.: *Salario, precio y ganancia; Trabajo asalariado y capital*, Madrid, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 2003].

Marx, Karl, y Friedrich Engels, *The Communist Manifesto: A Modem Edition*, introducción de Eric Hobsbawm, Nueva York, Verso, 1998 [1848]. [Trad, cast.: *El manifiesto comunista*, Madrid, Alianza, 2010].

Mazower, Mark, *Dark Continent: Europe's Twentieth Century*, Nueva York, Knopf, 1999. [Trad, cast.: *La Europa negra*, Barcelona, Ediciones B, 2001].

Miłosz, Czeslaw, *The Captive Mind*, traducido por Jane Zielonko, Nueva York, Vintage Books, 1990 [1953]. [Trad, cast: *El pensamiento cautivo*, Barcelona, Tusquets, 1981].

Orwell, George, *Animal Farm*, Nueva York, Harcourt, Brace and Company, 1946 [1945]. [Trad, cast.: *Rebelión en la granja*, Barcelona, Destino, 2010].

—, *Nineteen Eighty-Four*, Nueva York, Plume, 2003 [1949]. [Trad, cast.: *1984*, Barcelona, Destino, 2009].

—, *Orwell in Spain: The Full Text of Homage to Catalonia, with Associated Articles, Reviews, and Letters*, editado por Peter Davison, Londres, Penguin, 2001 [1938], [Trad, cast.: *Orwell en España: Homenaje a Cataluña y otros escritos sobre la Guerra Civil española*, Barcelona, Tusquets, 2009].

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press de Harvard University Press, 1999 [1971]. [Trad, cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1997].

Roy, Claude, *Moi je*, París, Gallimard, 1969.

—, *Nous*, París, Gallimard, 1972.

Schorske, Carl E., *Fin-de-siècle Vienna: Politics and Culture*, Nueva York, Vintage, 1981. [Trad, cast.: *La Viena de fin de siglo*, Madrid, Siglo XXI, 2011].

Sebastian, Mihail, *Journal, 1935-1944*, traducido por Patrick Camiller, introducción de Radu Ioanid, Chicago, Ivan R. Dee, 2000. [Trad, cast.: *Diario 1935-1944*, Barcelona, Destino, 2003].

Semprún, Jorge, *Quel beau dimanche*, Paris, B. Grasset, 1980. [Trad, cast.: *Aquel domingo*, Barcelona, Tusquets, 1999].

Shakespeare, William, *The Winter's Tale*, editado por Harold Bloom, Nueva York, Bloom's Literary Criticism, 2010 [1623]. [Trad, cast.: *El cuento de invierno*, Madrid, Espasa, 2007].

Shore, Marci, «Engineering in an Age of Innocence: A Genealogy of Discourse inside the Czechoslovak Writer's Union», *East European Politics and Societies*, vol. 12, n.° 3 (1998).

Sirinelli, Jean-François, *Génération intellectuelle: khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Fayard, 1988.

Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, Nueva York, Cambridge University Press, 1978. [Trad, cast.: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006].

Snyder, Timothy, *Bloodlands: Europe Between Hitler and Stalin*, Nueva York, Basic Books, 2010. [Trad, cast.: *Tierras de sangre: Europa entre Hitler y Stalin*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011].

—, *Nationalism, Marxism, and Modern Central Europe: A Biography of Kazimierz Kelles-Krauz*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1998.

Souvarine, Boris, *Stalin: A Critical Survey of Bolshevism*, Nueva York, Alliance Book Corporation, Longmans, Green & Co., 1939 [1935].

Spender, Stephen, *World Within World: The Autobiography of Stephen Spender*, introducción de John Bayley, Nueva York, Modern Library, 2001 [1901]. [Trad, cast.: *Un mundo dentro del mundo*, Barcelona, El Aleph, 2002].

Steinbeck, John, *The Grapes of Wrath*, Londres, Penguin Classics, 1992 [1939]. [Trad, cast.: *Las uvas de la ira*, Madrid, Alianza, 2011].

Taylor, A. J. P., *The Origins of the Second World War*, Nueva York, Simon & Schuster, 1996 [1961].

Terkel, Studs, *Hard Times: An Oral History of the Great Depression*, Nueva York, Pantheon Books, 1970.

Toruńczyk, Barbara, *Rozmowy w Maisons-Laffitte, 1981*, Varsovia, Fundacja Zeszytów Literackich, 2006.

Tyrmand, Leopold, *Dziennik 1954*, Londres, Polonia Book Fund, 1980.

Wat, Aleksander, «Ja z jednej strony i ja za drugiej strony mego mopsoźelaznego; elaznego piecyka» [1920], en *Aleksander Wat: poezje zebrane*, editado por Anna Micinska y Jan Zielićski, Cracovia, 1992.

Waugh, Evelyn, *Vile Bodies*, Nueva York, The Modern Library, 1933 [1930]. [Trad, cast.: *Cuerpos viles*, Barcelona, Anagrama, 2003].

Weissberg-Cybulski, Alexander, *The Accused*, traducido por Edward

Fitzgerald, Nueva York, Simon and Schuster, 1951.

Wieseltier, Leon, «What Is Not to Be Done», *The New Republic*, 27 de octubre de 2003.

Willis, F. Roy, *France, Germany, and the New Europe, 1945-1963*, Stanford, California, Stanford University Press, 1965.

Zola, Émile, *Émile Zola's J'accuse: A New Translation with a Critical Introduction by Mark K. Jensen*, Soguel, CA, Bay Side Press, 1992 [1898]. [Trad, cast.: *Yo acuso*, Barcelona, Tusquets, 1998].

Zweig, Stefan, *The World of Yesterday: An Autobiography by Stefan Zweig*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1964 [1943]. [Trad, cast.: *El mundo de ayer: memorias de un europeo*, Barcelona, El Acantilado, 2011].

Índice analítico

Achdut Ha’avodah, 112[6]

Adenauer, Konrad, 51, 134

Adler, Alfred, 43

Africa, 338

Agulhon, Maurice, 144,153

Alemania, 54-56, 99-101, 162, 168, 170, 173-178, 187, 211, 213, 224, 317-320, 335, 340: ocupación de, 255; planificación económica en, 329, 330, 335, 336; Polonia invadida por, 76, 205, 209; Unión Soviética atacada por, 214. Véase también nazismo

Alemania: Occidental (RFA), 50, 51, 55, 135, 330, 333, 335, 336, 349; Alemania Oriental (RDA), 50, 51, 56, 62,186, 222, 223

aliyah, [«acercamiento»], 115, 129

Althusser, Louis, 217, 243

Amboise, Jacques d’, 242

Amis, Martin, 243

Amnistía Internacional, 226, 227

Anderson, Perry, 217

Annan, Noel, 64

Anti-Dühring (Engels), 84

antifascismo, 12, 158, 176, 181, 208, 222

antisemitismo, 29, 30, 48, 57, 58,133, 175, 264, 265

Aquellos hombres grises (Browning), 47

Arendt, Hannah, 30, 45-50, 55, 243, 330

Arnold, Matthew, 59, 81

Aron, Raymond, 48, 49, 61, 62, 115, 143, 144, 154, 212, 220-223, 243, 244, 298, 313, 344

arquitectura, cara política de la, 164

Asquith, Herbert Henry, 78, 321

Attlee, Clement, 146, 319, 320

Auden, W. H., 61,62,147

Auschwitz, 19, 22, 24, 26, 45,122,129, 133,136, 263, 264

Austria, 41, 42, 80,123,172,174, 238, 326, 327, 349: guerra civil en, 38, 43, 61

Aux origines du communisme français (Kriegel), 144

Bajo una estrella cruel (Kovály), 85

Balcerowicz, Leszek, 237

«banalidad del mal», 45, 46

Barres, Maurice, 276

Beauvoir, Simone de, 66, 115, 210, 221, 278

Bebel, August, 87

Bélgica, 163, 165, 173, 175, 325, 332, 333, 335, 359

Belloc, Hillaire, 64

Benda, Julien, 277

benévolas, Las (Littell), 108

Ben-Gurión, David, 128

Bendey, John, 118

Bergen-Belsen, 22

Berlín: bloqueo de, 215; muro de, 371

Berlin, Irving, 134

Berlin, Isaiah, 16, 65, 192, 275, 294, 302

Bernanos, Georges, 214

Bernstein, Eduard, 87, 100, 101, 318

Beveridge, William, 146, 317, 319, 328, 331, 338, 353

Bidault, Georges, 333 bienes sociales, 361

Blair, Tony, 371

Bloch, Marc, 14

Bloomsbury, 64, 82, 322

Blum, Léon, 77, 94, 141, 143, 146-148, 177, 179, 180, 208, 213, 244, 266, 313

Blunt, Anthony, 70, 71

Bonaparte, Luis Napoleón, 153, 293

Brasillach, Robert, 108,147,148,159, 160,170

Brecht, Bertolt, 106

Bretton Woods, sistema monetario internacional de, 224

Breytenbach, Breyten, 281

Brezhnev, Leónidas, 216, 217

Brooks, David, 297-299

Browning, Christopher, 47

Bryan, William Jennings, 307

Brzozowski, Stanislaw, 96

Buber-Neumann, Margarete, 189

Buchenwald, 94

Budapest, 27, 29, 30, 33, 216, 229

Bulgaria, 186

Bund, 83, 95

Burden of Responsibility, The (Judt), 243, 244, 313

Burgess, Guy, 69-71

Burke, Edmund, 79

Bury, J. P. T., 142

Bush, administración, 15, 354

Bush, George W., 107, 292, 294, 303, 306,310,311,364, 371

Butterfield, Herbert, 249, 250

cambio climático, 286, 290

Camboya, 219

Cambridge, los cinco de, 69, 71

Cambridge, Universidad de, 44, 64-66, 69-72, 114-117, 119, 120, 123,

141, 142, 145, 149, 150, 153, 203, 219, 231, 246, 247, 321, 322, 376, 377

Camino de servidumbre (Hayek), 41, 326, 327

Camus, Albert, 66, 243, 244, 275, 278, 310,313

Canadá, 37, 286, 349

Čapek, Karel, 10, 11, 202

capital, El (Marx), 84

capitalismo, 30, 39, 91, 92, 96, 109, 175, 218, 236, 237, 249, 316, 317, 320, 329, 341, 345, 346, 360, 374

Carlyle, Thomas, 255, 316, 343

Carta 77 (iniciativa cívica checoslovaca), 207, 227

Carter, Jimmy, 226

cartista de reforma social (Reino Unido), movimiento, 319

Casa del Pueblo, 164

Castigos, Los (Hugo), 169

castillo, El (Kafka), 34

catolicismo, 80, 81, 172,173

Ce que j'ai cru comprendre (Kriegel), 104, 189

Ceaucescu, Nicolai, 164, 241

centros escolares locales subvencionados, 57, 116

Chalabi, Ahmad, 300

Chambers, Whittaker, 104

Checa, República, 236, 359

Checoslovaquia, 34, 63, 83, 85, 125, 186, 201, 202, 215-217, 225-228, 234, 246, 332

Cheney, Dick, 306

Chesterton, G. K., 64

Chevalier, Louis, 339

Chicago, escuela económica de, 43, 238

China, 218, 219, 305, 328, 357, 366

Chirac, Jacques, 305

Chirot, Daniel, 203

Chu En-lai, 373

Churchill, lord Randolph, 76

Churchill, Winston, 39, 57, 60, 76, 77, 79,163, 264, 292, 294, 332

CIA (Agencia Central de Inteligencia), 221, 222

Ciencias Humanas (IWM), Instituto de, 244, 245

Cioran, Emil, 159,160

Citroën, empresa de automovilística, 24

clase media, 356, 357

Classes laborieuses et classes dangereuses (Chevalier), 339

Clinton, Bill, 263, 350, 351, 371

Cobb, Richard, 147, 149, 150, 273, 376

Cobbett, Richard, 91

Codreanu, Corneliu Zelea, 170, 172

Cohen, Morris, 120

Cohn-Bendit, Dany, 86

comercio, 167, 286

Comunidad Europea del Carbón y del Acero, 336

comunismo, 9, 37, 48, 102-105, 109, 144-147, 162-165, 170, 213-221, 231-236, 349, 364, 365, 373, 374. Véase también marxismo, marxistas

condición humana, La (Malraux), 45

Conrad, Joseph, 67

consecuencias económicas de la paz, Las (Keynes), 38

Constitución (Estados Unidos), 138, 306, 308, 358

constitucionalismo, 50, 294, 365, 374

contextualización, historiadores y, 274

Corea, 265, 373; del Sur, 215

corporativismo, 325-327, 336

crac (1929), 324

crisis financiera (2008), 336, 344, 366

cristianismo, 92-94,101,131,137-139; ortodoxo, 172,173

Cromwell, Oliver, 271

Cuarta Internacional de San Francisco, Grupo de la, 156

Cuba, 218, 219

cuento de invierno, El (Shakespeare), 68

Cuerpos viles (Waugh), 60

Dahrendorf, Ralf, 154

Dance, Instituto Nacional de, 242

Danner, Mark, 300, 311

Darwin, Charles Robert, 88, 93

darwinismo, 92

Dautry, Raoul, 320
Davies, Norman, 36, 245, 246
Déat, Marcel, 168, 170
deflación, 60, 321, 324
Degrelle, Léon, 174, 175
Del socialismo utópico al socialismo científico (Engels), 84, 93
democracia, 62, 63, 159, 289-296, 364, 365
democristianos, 208, 224, 332, 334, 365
Derechos Civiles, movimiento pro, 229
derechos humanos, 135, 136, 226, 237, 290, 291
desempleo, 60, 318, 319, 321, 324, 328, 333, 360
deudas con la tarjeta de crédito, 348
Deutscher, Isaac, 84
Deutschtum, 29, 175
Dickens, Charles, 338, 339, 341
dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, *El* (Marx), 87, 210, 293
«dilemas de la disidencia, Los» (Judt), 15, 203
Dinamarca, 336, 349
discriminación positiva, 280
Disraeli, Benjamin, 78, 79
Dissent, 284
Dombrowski, Nicole, 242
Dreyfus, caso, 15, 275, 276, 286, 295, 296, 301, 313
Drieu la Rochelle, Pierre, 108, 159, 162,170
Dror, 111, 119
Dubinsky, Maya, 111, 113, 120
Dubinsky, Zvi, 111

Dudakoff, Jeannette (nacida Greenberg), 17

Dudakoff, Solomon, 17, 18

Dunn, John, 148, 149, 303

Durkheim, Émile, 143, 250

Dworkin, Ronald, 191

East European Politics and Societies (revista), 203

Eduardo I de Inglaterra, 271

Educación del Reino Unido (1944), Ley de, 116,117

Eichmann en Jerusalén (Arendt), 46

Eichmann, Adolf, 45, 46

Einaudi, Luigi, 146, 320, 335

Eliade, Mircea, 159, 171

Eliot, George (seudónimo de Mary Anne Evans), 59

Eliot, T. S., 64, 72, 80-82

Emancipación Católica, Leyes de, 80

Eminescu, Mihai, 169

empleo, 329, 333, 337, 351, 360

Encounter (revista), 221

Engels, Friedrich, 92-94, 96, 101, 341

Era de las revoluciones, La (Hobsbawm), 84

Escandinavia, 99, 331, 334, 335

esclavitud, 256, 261, 280

Eslovaquia, 53, 227, 340

España, 73, 90, 108, 147, 172, 180-187,211,213,214, 347

Estado de derecho, 290-292, 294

Estado del bienestar, 42, 207, 224, 316, 319-321, 326, 330, 334, 337, 353-357, 363, 365

Estados Unidos, 36, 37, 42, 51, 175, 211-213, 220, 221, 281, 336, 337, 360-367: como menos globalizado de los Estados desarrollados, 304, 305; desigualdad en, 360, 361; elecciones en, 291, 292, 294, 307; Europa *versus*, 306, 356; invención de, 288, 289; judíos en, 128-135, 138, 139

estudios culturales, 154, 155

Europa negra, La (Mazower), 222, 373

Europe: A History (Davies), 36, 245

excepcionalismo inglés, 12

existencialismo, 47-49, 210

Extranjería y Sedición, Leyes de, 306, 358

fabianos, 64, 316

fascismo, 9, 12, 73-75, 108, 109, 158-177,183,184, 208, 214, 329, 335, 349, 364, 374: debilidad nacional y, 165-167; desintegración del, 165; teorías económicas del, 168

Fear (Gross), 197

feminismo, 351-353

fenomenología, 48, 49, 228-230

fetichización de los artículos, 343

Feuerbach, Ludwig, 87

Fin de siglo [*Fin-de-Siècle Vienna*] (Schorske), 28, 37

Finnegans Wake (Joyce), 254

Ford, Fundación, 221

Forster, E. M., 71, 119

France, Germany and the New Europe (Willis), 150

Francia, 109, 123, 184, 213, 214, 224, 230,231,270, 320,335: en los años de la postguerra, 209-213; fascistas y protofascistas en, 165, 172, 173; huelgas en, 332-334; intervención económica en, 317, 325, 335, 336; la izquierda en, 9, 11, 90, 91, 163; minorías étnicas en, 131, 132; nacionalismo en, 169,170; en Naciones Unidas, 300; nivel de vida en, 336; ocupación de, 44,45, 76, 205, 206, 265, 266; socialismo en, 141, 142, 144-147, 176-180,

349; subsidios europeos de, 340, 341. *Véase también* Vichy, Francia de
Francisco José II, emperador de Austria, 33
franco-rusa, alianza, 75,177,178
Frente Patriótico, 327
Frente Popular, 47, 141, 146, 147, 158, 159, 176-182, 208, 209, 213
Freud, Sigmund, 43, 44, 49, 63
Friedman, Thomas, 299, 300, 359
Fukuyama, Francis, 260
fundamentalismo islámico, 306
fundamentos del pensamiento político moderno, Los (Skinner), 253
Furet, François, 104, 204, 209, 244
futuristas italianos, 161
Fynbo, Agnes, 25
Garton Ash, Danuta, 200
Garton Ash, Timothy, 11, 199, 200, 371
Gaskell, Elizabeth, 338, 339, 341
Gaulle, Charles de, 223, 224, 335
Gaza, 122, 306
Generation intellectuelle (Sirinelli), 115
Geremek, Bronislaw, 35
Gibbon, Edward, 255
Gide, André, 102, 309
Giedroyc, Jerzy, 230-232
Ginzburg, Evgenia, 188
Gladstone, William, 77
globalización, 39, 40, 194, 304-307, 358-360, 372
Gluck, Mary, 15

Glucksman, André, 278

God that Failed, The (Koestler), 84,185

Gödel, paradoja de, 323

Goebbels, Joseph, 293, 294

Goethe, Johann Wolfgang von, 366

Golán, Altos del, 120

Goldmann, Lucien, 217, 243

Goldwater, Barry, 350

Gorbachov, Mijaíl, 203, 239, 257

Gore, Al, 265

Gottwald, Klement, 234

Gramsci, Antonio, 89, 90, 96, 217

Gran Bretaña, 51, 73, 75, 76, 91, 134, 163, 212, 336, 347, 349, 372: Estado del bienestar en, 42; en la Segunda Guerra Mundial, 209

Gran Bretaña, batalla de, 21

Gran Depresión, 60, 167, 317, 320, 324, 349

Gran Hambruna, 52, 105, 147, 181

gran ilusión, La (Judt), 245

Gran Sociedad, 350, 354

Grass, Günther, 55

Greenberg, Hank, 17

Greene, Graham, 67

Gross, Jan, 53,195-199, 202, 203, 205, 257, 259

Grossman, Vasili, 52

Grudzińska-Gross, Irena, 196, 197, 199,205

grupo parlamentario del PCF. *Véase* Partido Comunista Francés

Guardian, The, 246

Guéhenno, Jean-Marie, 301

Guerra Civil: española, 61, 69, 159, 174,181-186, 200, 209, 214; de Estados Unidos, 256

Guerra Civil en Francia, La (Marx), 87

Guerra Fría, 51, 83, 103, 134, 207, 212, 214, 219-224, 230, 232, 234, 304

Guerra Mundial, Primera, 27, 41, 77, 78, 106, 162, 174, 177, 320-323, 354: estallido de la, 161, 162, 318; secuelas de la, 39, 40, 59, 60, 125, 166, 306, 330 Guerra Mundial, Segunda, 36, 37, 42, 47, 53, 56, 83, 127, 133, 171, 173, 205, 206, 208, 211, 214, 220, 222, 251, 263, 268, 330, 331, 365, 374

gulag, 188

Habermas, Jürgen, 35, 49, 50, 55, 223

Hakibbutz Hame'uhad, 111, 112

Hakuk (kibbutz), 112, 115, 120

Hard Times (Terkel), 338

Hashomer Hatzair, 83

Havel, Václav, 15, 225, 226, 228, 229, 231, 235, 236, 278

Hayek, Friedrich, 41, 42, 80, 235, 237, 238, 325-328, 362

Healey, Denis, 86

Hegel, G. F. W., 49, 63,91,92,99,101, 105, 217, 260, 278

Heidegger, Martin, 47-49, 228

Helsinki (1975), Acta Final de, 226

Hermano de otro planeta, El (película), 194

Hersh, Seymour, 300, 310, 311

Herzl, Theodor, 123

hijos, cuidado de los, 351-353

Hilden, Patricia, 155-157,195,197, 205

hiperinflación, 329

Historia de la decadencia y caída del Imperio romano (Gibbon), 255

historiadores, 248-269, 273, 274, 309

Historial de Péronne, 268, 269

Hitler, Adolf, 26, 41, 42, 48, 53, 55, 61, 73-76, 133, 158, 163, 173-175, 178, 181-183, 187, 189, 214, 251, 260, 263, 264, 326, 327, 329, 330, 335, 370, 371, 373

Hobsbawm, Eric, 41, 62, 64, 66, 69, 71, 72, 84, 86, 104, 105, 107, 155, 195, 373

Hoggart, Richard, 309

Holanda, 165, 173, 270, 307, 333, 336, 340, 349

Holocausto, 9, 12, 13, 21, 22, 36, 44, 45, 47, 51, 57, 121, 123, 125-128, 130, 133-137, 171, 189, 190, 197, 229, 230, 244, 245, 263, 264, 267

Holocausto de Washington, Museo en memoria del, 267

Homans, Jennifer, 10, 241, 242, 244

Homenaje a Cataluña (Orwell), 69, 181, 185, 186

Hook, Sidney, 104, 220-223

Hoover Institution, 205, 206

Hrushevs'kyi, Mykhailo, 269

Hugo, Victor, 169

Human Rights Watch, 226, 227

Hungría, 27,28,34,103,145,165,166, 171,186, 215, 216, 225, 235, 359

Husein, Sadam, 127, 260

Husserl, Edmund, 49

Hyndman, Henry, 87

identidad europea, 287

Iglesia anglicana, 80, 81, 318

Ignatieff, Michael, 278, 298, 310

Ilustración, 50,88,97,109,184,279,375

Imperio austríaco. *Véase* monarquía habsburga

Imperio británico, 65, 67, 68, 70, 74, 75, 77

impuestos, 321, 352, 367

India, 65, 67-69, 338

inflación, 321, 329, 337, 354

Internacional Comunista, 175

Ionescu, Nae, 171

Irak, guerra de, 15, 127, 131, 255, 260, 265 n., 278, 279, 289, 291, 293, 295-301, 303-305, 313, 354, 355, 357, 362, 366

Irán, 300

Irlanda, 18-20, 306 n., 340

Isaacs, Lee, 120

Isabel I de Inglaterra, 319, 374

Isherwood, Christopher, 61, 62

Israel, 37, 83, 107, 111-115, 119-140, 145, 158, 223, 245, 266, 304, 308, 376: nacimiento de, 125, 126, 133; solución del Estado único e, 121-123

Italia, 73, 90, 108, 109, 162, 164, 166, 172, 174, 211, 215, 220, 320, 325, 331, 332, 335, 336 IWM. *Véase* Ciencias Humanas, Instituto de

Jabotinsky, Vladimir, 124

Jaspers, Karl, 45, 49, 50, 55

Jaurès, Jean, 87, 88,179

Je suis partout, 147, 160

Jedlicki, Jerzy, 371

Johnson, Lyndon, 86, 224, 350, 354

José II, emperador de Austria, 33

Jruschov, Nikita, 215, 216, 218

Juan Pablo II (Karol Wojtyła), papa, 230, 243

judíos, 27-34, 36-38, 52-54, 57, 80: ambigüedad en la historia de, 34; civilización alemana y, 29-31; división entre, 22, 23, 28, 29; en Estados

Unidos, 129-135, 138, 139; en Polonia, 72; en los regímenes autoritarios, 33; en Rumanía, 171; tres etapas de la historia de, 36, 37. *Véase también* Holocausto

Judt, Deborah, 25, 58, 152

Judt, Joseph Isaac, 18-26, 29, 83-85, 111, 113, 114, 156, 292

Judt, Stella Sophie Dudakoff, 17-25, 29, 85,111,113, 152, 289

Judt, Tony: en Berkeley, 156-158,191, 246, 269, 376; en Davis, 150, 151; educación de, 57-59, 141-150; en Emory, 195-197; enfermedad de, 9, 10, 369, 370; en Francia, 151-153; infancia de, 17, 24, 25; en Israel, 111-115,119-121, 376; judaísmo y, 22-24, 27; en Oxford, 158, 191-195, 197, 200-205, 241, 246, 269; primeros recuerdos de, 21, 22; en la Universidad de Nueva York, 241, 242, 246-248, 269, 315

Jünger, Ernst, 160,162, 170

juicios ejemplarizantes, 103,105,186-190

Jung, Carl, 43

jungla, La (Sinclair), 338

Kádár, János, 216, 235

Kafka, Franz, 32, 34, 190, 203

Kahn, Richard, 325

Kaldor, Nicholas, 30,151, 231

Kant, Immanuel, 89, 97, 250, 278, 279, 287, 289

Karpiński, Wójciech, 197

Katyn, 214

Kautsky, Karl, 87,100, 101, 318

Kavan, Jan, 201, 202

Kellner, Peter, 86

Kennedy, Paul, 75

Keynes, John Maynard, 38-41, 59, 88, 119, 146, 168-170, 224, 235, 321-326, 328-330, 337, 338

«kibutzismo», 111-116,119-123

King, Mervyn, 118

Klaus, Václav, 236, 237

Know-Nothings, 306, 308

Koestler, Arthur, 43, 48, 66, 84, 103-105, 181, 182, 184-186, 188-190, 214, 215, 221-223, 243, 278

Kohout, Pavel, 112, 233, 234

Kolakowski, Leszek, 193, 199, 216, 243, 244, 371

Konrád, György, 226

Kornai, János, 235

Korsch, Karl, 217

Kosovo, 298

Kovály, Heda Margolius, 85

KPD. *Véase* Partido Comunista: Alemán

Kriegel, Annie, 104, 144, 145, 149, 189

Kristeva, Julia, 232

Kultura (publicación), 230, 232

Kundera, Milan, 112, 228, 229, 231, 233, 234

Labriola, Antonio, 96

Latinoamérica, 213, 218

Leavis, F. R., 59, 81, 82

Lenin [Vladimir Ilich, llamado], 84, 87, 89, 90, 94-97, 100-102, 146, 156, 158, 163, 193, 215, 216, 218-220, 277, 299

Levi, Primo, 243, 244

Lévy, Bernard-Henri, 132

Líbano, 107, 306; segunda guerra del, 107,122

liberales británicos, 75, 77, 316, 317

liberalismo, 9, 16, 88, 159, 207, 223-227, 282, 283, 365, 374: crítica del, 159; en la Guerra Fría, 219-224, 234; interpretación histórica del, 249; socialismo versus, 98

Libertad Cultural, Congreso de, 221

libre mercado, 235-239, 250, 260, 340, 341, 359

Lichtheim, George, 145, 149

Lieberman, Joseph, 265

Liebknecht, Wilhelm, 87

Liga de Naciones, 159

Likud, 130

Littell, Jonathan, 108

Lloyd George, David, 60, 78, 98, 321

Locke, John, 237

Londres, bombardeo de, 20, 21

Longuet, Jean, 146

luchas de clases, Las (Marx), 87

Lueger, Karl, 29, 30

Lukács, György, 96, 217

Lukes, Steven, 201

Luxemburg, Rosa, 94, 101, 146, 217, 287

macartismo, 221, 306, 308

Macaulay, Thomas, 79, 255

Machanayim (kibbutz), 115, 120

Maclean, Donald, 71

Malraux, André, 222

Man, Henri de, 168

Mandelbaum, Michael, 293

Manifiesto comunista (Marx y Engels), 84

Manuscritos de economía y filosofía (Marx), 217

Mao Zedong, 218, 219

Marber, Brukha Yudt, 25, 26

Marber, Patrick, 25

Marber, Sasha, 25

Margolius, Rudolf,

85 María Antonieta de Austria, 269

Marlborough, primer duque de, 76, 77

Marshall, Alfred, 322

Marshall, George, 332, 334

Marshall, Plan, 221, 332-335, 365, 366

Marx, Karl, 42, 44, 49, 84, 87, 89, 91-94, 96, 101, 163, 193, 204, 210, 217, 220, 250, 293, 308, 318, 343

Marxism and the French Left (Judt), 204, 244

marxismo, marxistas, 11, 12, 14-16, 42-44, 49, 89, 91-101, 153-156, 158, 159, 163, 164, 193, 194, 201, 215, 216, 239, 318, 377; occidental, 216, 217; resurgimiento del, 213, 214; revisionismo del, 225; la Unión Soviética vista por el, 216-220

Masaryk, Tomáš, 10, 34, 202, 276, 277

materialismo dialéctico, 94

Mauriac, François, 243

May, Ernest, 265

Mazower, Mark, 222, 373

Mazzini, Giuseppe, 109

McGovern, George, 350

memoria, 266-269

Mémorial de Caen, 268

Merleau-Ponty, Maurice, 115, 215, 278
Mi juventud (Churchill), 77
Mi siglo (Wat), 10
Michalski, Krzysztof, 244, 245
Michelet, Jules, 255, 269
Michnik, Adam, 15, 225, 227, 232
1984 (Orwell), 185
Milford, hermanas (Nancy y Jessica), 74
Mill, John Stuart, 88, 207, 322
Miller, Judith, 300, 301
Miłosz, Czeslaw, 11, 231-233, 236
Milward, Alan, 333
minorías étnicas, 129, 131,132
Mitten, Richard, 193
Mitterrand, François, 144
modernidad, 36, 45
modernización, teoría de la, 154
Molotov-Ribbentrop, Pacto, 75, 103, 214
monarquía habsburga, 27, 28, 30, 31, 36, 59, 229
Moore, G. E., 88
moralidad, 277, 278, 280, 282, 283
Morris, Christopher, 153
Morris, William, 162
Mosley, Oswald, 73-75, 168, 174
mundo de ayer, El (Zweig), 27, 40, 330
mundo dentro del mundo, Un (Spender), 61
Múnich, pacto de, 127, 128, 264

Mussolini, Benito, 73, 158, 159, 163, 164, 174, 182, 183, 211

My Early Beliefs (Keynes), 88

nacionalismo, 9, 108, 109, 169, 170, 305-307, 355, 356

nacionalsocialismo, 15, 48, 74, 109, 142, 166, 174, 175, 277: planificación económica del, 207, 331, 332

naciones, 279-281

Naciones Unidas, 298, 300, 301, 307

Nagel, Thomas, 278

Nationalism, Modernism, and Modem Central Europe (Snyder), 371

nazismo, 15, 19, 29, 36, 38, 40, 45, 46, 48-52, 55, 73-76,108,109,142, 147, 173, 174, 177, 189, 190, 211, 333, 335, 374

New Deal, 168, 222, 224, 350

New Republic, The, 139, 245

New Statesman, 201

New York Review of Books, The, 14, 122, 139, 140, 243, 246, 265, 273, 274, 285, 313

New York Times, The, 123, 254, 301, 312,313

New York Times Magazine, The, 313

New York Times Review, The, 243

New Yorker, The, 243, 254, 300

Nietzsche, Friedrich, 88, 278

Nixon, Richard, 218, 221, 224

norcoreana, invasión, 215

Norte y Sur (Gaskell), 339

Noruega, 76, 90,175, 332, 349

Nozick, Robert, 191

Nueva Zelanda, 349

Nüremberg, mítines de, 74

Obama, Barack, 266, 295, 371

Offer, Avner, 360

Omdurman (Sudán), batalla de, 77

11 de septiembre de 2001, ataques terroristas del, 260, 265, 274, 296

Origins of the Second World War (Taylor), 251

Orwell, George, 65, 67, 69, 74, 84, 181-183, 185, 186, 190, 200, 214, 292, 311,344

Oscuridad a mediodía (Koestler), 84, 104, 105, 184, 185

Otelo (Shakespeare), 202

Ottawa, conferencia de, 324

Our Age (Annan), 64

Out of Step (Hook), 104

Oxford, Universidad de, 64-66, 115, 116, 158, 191-195, 202-205, 241, 245, 246, 321, 322

Países Bajos. *Véase* Holanda

Palestina, 23, 304

Partido Comunista: Alemán, 104, 178, 181, 185; Francés, 176-178, 215; Grupo de Historiadores del, 69; de Italia, 215; del Reino Unido, 69

Partido conservador del Reino Unido (*tories*), 77, 173

Partido de Centro Católico de Alemania, 318

Partido Demócrata de Estados Unidos, 350

Partido Laborista (británico), 60, 73, 74, 78, 85, 86, 91, 116, 141, 318, 319, 326, 332

Partido Radical francés, 173,179,180

Partido Republicano estadounidense, 307, 362, 364

Partido Socialista: Francés, 144, 146, 179; de Gran Bretaña, 83-85

Pasado imperfecto (Judt), 15, 204, 206, 207,211,243, 250, 255

Le passé d'une illusion (Furet), 204

«payaso con vestiduras regias, Un» (Judt), 157,158, 203

PCF. *Véase* Partido Comunista: Francés

pensamiento cautivo, El (Miłosz), 232, 233, 236

pensamiento social, Comité sobre, 244

Penser la Revolution française (Furet), 204

pequeña Dorrit, La (Dickens), 339

Pétain, Henri, 211

Philby, Kim, 69-71

Phillips, Jacquie, 119, 120, 143, 150, 151

Plan Quinquenal de Stalin, 330

planificación social, 12, 42, 317, 318, 325-332, 335-337, 345

plausibilidad, 251, 259

Plejánov, Gueorgui, 88

Plumb, John, 376

pluralismo, 14,16,192, 208, 302, 331

Pobres (*1834*), Ley de, 320

Pol Pot, 219

Poliakoff, Martyn, 118

Polonia, 31, 34, 35-37,47, 53, 72,125, 137, 165-167, 170, 175, 177, 186, 189, 195-198, 200, 201, 203, 215, 229, 230, 233, 236, 245: antisemitismo en, 53, 195, 259; invasión alemana de, 76, 205, 209; planificación económica en, 325 ; rebeliones en, 198,199, 225, 227 Popper, Karl, 41, 260, 327

Portugal, 172, 325

Postguerra (Judt), 9, 11, 14, 44, 153, 244-246, 271, 273, 315, 375

Praga, 33,130, 225, 226, 229, 242: Primavera de, 201, 216, 227

Preuves (revista), 221

primer hombre, El (Camus), 243

Primrose Jewish Youth Club, 24

principales corrientes del marxismo, Las (Kolakowski), 192,193
Prisionera de Stalin y Hitler (Buber-Neumann), 189
privatización, 227, 237, 343, 344, 352, 353, 357, 362
proceso, El (Kafka), 34, 203
progresismo, 222, 316, 317
proletariado, 155, 218, 319
prostitución, 319
Quel beau dimanche [*Aquel domingo*] (Semprún), 94
Quisling, Vidikun, 175
Ranke, Leopold von, 269
Rappoport, Charles, 146
rastro del dinosaurio, El (Koestler), 105
Rathenau, Walther, 77
Rawls, John, 191, 282, 283
Reagan, Ronald, 222, 227, 238
Rebelión en la granja (Orwell), 185
reconstruction du Parti Socialiste, 1920-26, La (Judt), 145
Reforma inglesa, 80
Relaciones Exteriores, Consejo de, 247
Remarque, Instituto, 247, 248
Remarque, Erich María, 162
Remnick, David, 298
Rémond, René, 143
Renault, huelgas de, 86
Renault, Louis, 24
République au village, La (Agulhon), 144, 153
Resistencia francesa, 53, 94, 144,186, 206, 334

Revolución: china, 218; Cultural, 219; francesa, 36, 142, 147, 154, 173, 178, 204, 209, 210, 244, 269, 373; Industrial, 106, 317; rusa, 95, 100, 102, 156, 162, 163, 176, 178, 209-211,214,218,219, 373, 374

revolución polaca, La (Garton Ash), 200

«revolución de terciopelo», 371

revoluciones (*1989*), 15, 55, 56, 241, 373

Revolution from Abroad (Gross), 196

Rice, Condoleezza, 107, 255

Rise of the Anglo-German Antagonism 1860-1914, The (Kennedy), 75

Robinson Crusoe (Defoe), 255

romanticismo, 108,169, 170, 255

Roosevelt, Franklin D., 224, 264

Rose, Charlie, 298, 301, 312, 313

Rosenberg, Julius y Ethel, 71

Roth, Joseph, 28, 31, 37

Roy, Claude, 102

Rumanía, 31, 34, 53, 108, 125, 137, 158, 159, 164, 166, 167, 169-172, 174,184, 186, 203, 241, 328

Rumsfeld, Donald, 297

Rusia, 75, 123-125, 137, 257, 305: en consonancia con Francia, 177,178

Said, Edward, 281

Salario, precio y ganancia (Marx), 84

sanidad, 345, 356, 357, 360, 366, 367

Sartre, Jean-Paul, 15, 47, 48, 61, 62, 66, 82, 115, 143, 160, 206, 207, 209,210, 221,278, 309, 310

Sayles, John, 194

Schacht, Hjalmar, 168,169

Scholem, Gershom, 35

Schorske, Cari, 28, 37

Sebastian, Mijail, 171 Segunda Internacional, marxismo de la, 87, 89, 95, 96

seguridad social, 363; medidas de, 98

Seigel, Jerrold, 242

Seis Días, guerra de los, 119,122,135, 223

Selwyn, Casey, 257

Semprún, Jorge, 94

Sewell, William, 157

Shakespeare, William, 59, 68, 139

Shaw, Bernard, 309

Shklar, Judith, 50

Shore, Marci, 11, 229, 234

Silone, Ignazio, 104

Silvers, Robert, 243, 273

Simons, Thomas W., 15

Sinclair, Upton, 338, 341

Singer, Isaac Bashevis, 134

sionismo, 12, 34, 83, 111-114, 119, 122, 123, 129, 132, 158, 198, 199, 201, 301, 376: laborista, 112; revisionista, 124, 137, 138

Siria, 120

Sirinelli, Jean-François, 115

situación de la clase obrera en Inglaterra, La (Engels), 338

Skinner, Quentin, 148, 253

Smith, Adam, 237, 238, 288, 322, 323

Smolar, Aleksander, 200

Sobre el olvidado siglo xx (Judt), 243, 273

socialdemocracia, 15, 16, 90, 91, 99, 100, 103, 167, 191, 272, 318, 354, 358, 359: crítica a la, 159, 363; legitimidad de la, 365

socialdemócratas, 224

Socialism in Provence (Judt), 151, 203

socialismo, 9: en Francia, 142, 144-146, 176-180; historia interpretada por el, 249; liberalismo *versus* 98, 249

Solanum, Helen, 205, 206

Solidaridad, 196, 197, 200, 227, 236

Somme, batalla del, 73

Soros, George, 300

Souvarine, Boris, 145, 146

Speenhamland, sistema de, 319

Spencer, Herbert, 93

Spender, Stephen, 60-62, 64

Sperber, Manés, 43, 104, 243

Spielberg, Steven, 131

Stalin, Josef, 40, 48, 51, 52, 75, 76, 84, 135, 144, 147, 156, 176-178, 181, 183, 186, 188, 214, 219, 220, 234, 263, 277, 370, 373: juicios ejemplarizantes de, 103,105,178, 184, 187-189; muerte de, 215; Plan Quinquenal de, 330, 331

Stalingrado, batalla de, 52, 296

Steinbeck, John, 338

Sternheim, Esther, 23

Sternhell, Zeev, 161

Strachey, John, 168

Stresemann, Gustav, 159

Sudáfrica, 56, 68

Suecia, 349

Suiza, 242, 292

Taylor, A. J. P., 84, 251

Teoría general (Keynes), 40, 322-324, 328

Teoría de la justicia (Rawls), 282

teoría de los sentimientos morales, La (Smith), 323

Terkel, Studs, 338

terrorismo, 96, 304, 306, 358: y los ataques del 11 de septiembre, 260, 265, 274, 296

Testamento español (Koestler), 184

Thatcher, Margaret, 79, 80, 191, 200, 235,238, 239, 357

Thompson, E. P., 155, 201

Thomson, David, 142

Thorez, Maurice, 177

Tierras de sangre: Europa entre Hitler y Stalin (Snyder), 371

Tocqueville, Alexis de, 308

Todorov, Tzvetan, 232

Toruńczyk, Barbara (Basia), 197-201, 231

totalitarismo, 45, 46, 84, 185, 206, 235, 263, 292, 374

Trabajo asalariado y capital (Marx), 84

Trachtenberg, Marc, 270

traición de los intelectuales, La (Benda), 277

transporte, 286, 287, 315, 344, 347, 362, 367

Travis, David, 194, 197

Treblinka, 22, 52, 264

trenes, 316, 352, 362

Tristram Shandy (Sterne), 254

Trotsky, León, 84,156, 217, 219, 220

Truman, administración, 334

Tyrmand, Leopold, 236

Ucrania, 137, 181,188,189, 226, 288, 289,359

Unión Británica de Fascistas, 74

Unión Europea, 292, 306

Unión Soviética, 40, 51-53, 63, 102-105, 163, 175-178, 186-190, 208-210, 212, 217-222: colapso de, 207, 230, 370, 373; espías británicos para la, 69-72; fracaso de la planificación en, 337, 338; Hungría invadida por la, 103, 145, 216; invasión alemana de, 214

universalismo francés, 11, 12

Uses of Literacy, The (Hoggart), 309

utilitarismo, 88, 89

uvas de la ira, Las (Steinbeck), 338

Valera, Eamon de, 19

Varnhagen, Rahel, 46

Varsovia, 83, 225: Alzamiento de, 72; Pacto de, 217

Vaticano, 173

Vecinos (Gross), 197, 257, 259

velo de ignorancia, 282

Versalles, tratado de, 322, 323

Vichy, Francia de, 24, 44, 45, 73, 206, 209,211,265, 335

Viena, 27-31, 33, 36, 37, 41-43, 54, 61, 62, 66, 89, 229, 327

Vietnam, guerra de, 85, 265, 299, 354, 355

viviendas, 42, 327, 346

Wallerstein, Immanuel, 285

Walzer, Michael, 298

Washington Post, The, 243

Wat, Aleksander, 10, 72, 73

Waugh, Evelyn, 60, 64

Weber, Max, 250
Weimar, República de, 62, 63, 104
Weissberg, Alexander, 188, 189
Westfalia, tratado de, 374
Weygand, Máxime, 211
«*whig* de la historia, interpretación», 249, 250
Wieseltier, León, 139, 298
Williams, Bernard, 275
Williams, Raymond, 309
Willis, F. Roy, 150
Wilson, Harold, 78, 141 Winter, Jay, 268
Wojtyła, Karol. *Véase* Juan Pablo II, papa
Wolf, Larry, 230
Wolfowitz, Paul, 130, 131
Yale, Universidad de, 270
«Yo, desde un lado y desde el otro de mi estufa de hierro» (Wat), 72
Yom Kippur, guerra de, 135
Yudt, Enoch, 18, 19, 21, 23, 25, 83
Yudt, Fanny, 19
Yudt, Ida Avigail, 18
Yudt, Max, 19
Yudt, Thomas Chaim, 19
Yudt, Willy, 19
Yugoslavia, 235
Zeszyty Literackie (revista), 197
Žižek, Slavoj, 285
Zola, Émile, 15, 275-277, 309-311

Zweig, Stefan, 27, 28, 37, 38, 40, 229. 309, 330

TONY JUDT (Londres, 1948-Nueva York, 2010) realizó sus estudios en el King's College de Cambridge y en la École Normale Supérieure de París. Impartió clases en las universidades de Cambridge, Oxford, Berkeley y Nueva York, y en esta última ocupó la cátedra de Estudios Europeos, que él mismo fundó en 1995, y fue director del Remarque Institute. Entre sus publicaciones cabe destacar *¿Una gran ilusión?* (Taurus, 2013), *Pensar el siglo xx* (Taurus, 2012), *El refugio de la memoria* (Taurus, 2011), *Algo va mal* (Taurus, 2010), *Sobre el olvidado siglo XX* (Taurus, 2008), *Pasado imperfecto* (Taurus, 2007) y *Postguerra* (Taurus, 2006), considerado uno de los diez mejores libros de 2005 por la New York Times Book Review, galardonado con el Premio Council on Foreign Relations Arthur Ross y finalista del premio Pulitzer. Judt colaboró en diferentes medios de Europa y Estados Unidos, como The New York Review of Books, el Times Literary Supplement o The New York Times. En 2007 recibió el Premio Hannah Arendt, y en 2009 el Orwell Prize for Lifetime Achievement. Falleció en agosto de 2010 a causa de una enfermedad degenerativa.

Notas

[1] Rito judío de iniciación a la vida adulta que los niños celebran al cumplir trece años. [*N. de la T.*]. <<

[2] «*Freedom fríes*» es una expresión que se acuñó como reacción a la oposición francesa a entrar en la guerra de Irak, dentro de la consiguiente campaña de boicot a los productos franceses, entre ellos las patatas fritas alargadas, conocidas en Estados Unidos como *french fries*. [*N. de la T.*]. <<

[3] Partidarios de Dreyfus. [*N. de la T.*]. <<

[4] Movimiento político caracterizado por un patriotismo exagerado y el temor a las influencias extranjeras, surgido como reacción a la creciente llegada de inmigrantes católicos irlandeses a Estados Unidos en el siglo XIX. [*N. de la T.*]. <<

[5] Se refiere a los protagonistas de la novela satírica de Montesquieu titulada *Cartas persas*, en la que estos, a través de su mirada oriental, critican los usos y costumbres occidentales. [*N. de la T.*]. <<

[6] Todas las referencias a paginas, se refieren a la edición en papel. <<