

Últimas voluntades

Memorias de un historiador

JOHN LUKACS

T

TURNER NOEMA



Título:

Últimas voluntades

© John Lukacs, 2009

Edición original en inglés: *Last Rites*

Yale University Press, 2009

De esta edición:

© Turner Publicaciones S.L., 2013

Rafael Calvo, 42

28010 Madrid

www.turnerlibros.com

Primera edición: febrero de 2013

ISBN: 978-84-15427-72-8

© De la traducción: José Antonio Montano, 2013

Diseño de la colección:

Enric Satué

Ilustración de cubierta:

Enric Jardí

La editorial agradece todos los comentarios y observaciones:

turner@turnerlibros.com

Reservados todos los derechos en lengua castellana. No está permitida la reproducción total ni parcial de esta obra, ni su tratamiento o transmisión por ningún medio o método sin la autorización por escrito de la editorial.

ÍNDICE

I Un mal cuarto de hora

II ¿Por qué?

III El mundo que me rodea: mi país de adopción

IV El mundo de antes: mi país de nacimiento

V 'Intermezzo': mi ciclo sobre Churchill

VI El mundo de dentro: esposas y amores

VII 'Ave atque vale'

Para el padre Francis X. Meehan,
non genitor sed pastor

I

UN MAL CUARTO DE HORA

Hace unos veinte años, a la edad de sesenta y cinco, escribí una especie de autobiografía titulada *Confessions of an Original Sinner* [Confesiones de un pecador original]. Tuvo una acogida bastante aceptable cuando se publicó, en 1990, y no ha dejado de reimprimirse hasta hoy. Más que una auto-biografía al uso, era propiamente una auto-historia. (Comenzaba con estas dos frases: "Esto no es una historia de mi vida. Es una historia de mis ideas y mis creencias"). En el capítulo "Writing" [Escribir], escribí sobre qué me condujo a escribir y por qué he seguido haciéndolo, y sobre algunos de los libros escritos durante los cuarenta años que llevaba entonces como historiador. Pues bien, resulta que, entre una cosa y otra, durante los veinte años siguientes he escrito más libros (aunque puede que más cortos) que en los cuarenta anteriores. Pero en este de ahora no habrá lugar para un ufano recuento (ni siquiera para un recuento melancólico) de mis logros editoriales, pues pretendo que avance justo al revés que *Confessions*. Este último abarcaba de 1924 a 1987, los primeros sesenta años largos de mi vida, y partía de lo personal para dirigirse a lo más o menos impersonal; era una suerte de autobiografía que derivaba en una suerte de filosofía propia. En el presente, en cambio, partiré de un repaso de mis consideraciones sobre *nuestro* conocimiento actual del mundo para dirigirme a unas memorias de *mi* vida privada; será una suerte de filosofía que derive en una suerte de autobiografía. Estoy convencido de la importancia de lo primero, y por eso irá en primer lugar. Mi obsesión es resaltar que el conocimiento humano no es ni objetivo ni subjetivo, sino

personal y participante; entre otras cosas, porque nos encontramos, con nuestra tierra, en el centro del universo.

Empezar por el principio no es siempre, ni necesariamente, la mejor manera de iniciar un libro. Corro un riesgo al hacerlo; pero todo arte, también el de la escritura, debe implicar un riesgo. Yo no sé, por lo demás, quiénes leerán este libro; lo que sí sé es que, por nuestro modo de vida actual, su periodo de atención, si no completamente "grosero" y "brutal", se habrá vuelto más estrecho, reducido y corto (e incluyo con creces a profesores, intelectuales, filósofos, eruditos, y sí, también me incluyo a mí). Solicito del lector, pues, más o menos un cuarto de hora.

Un mauvais quart d'heure, llaman los franceses a ese penoso cuarto de hora en que un hijo debe confesarle a su padre que le han suspendido en la escuela; o que ha robado; o cuando un hombre considera que ha llegado el momento de decirle a su mujer que va a dejarla.¹ Estas personas tienen que decir la verdad: una verdad.

Empezar por el principio. Esta es la parte más importante de este libro. Solicito un cuarto de hora del lector.

Un mauvais quart d'heure. Decir una verdad.

Paso a paso.

O: "*Arquitectura de un nuevo humanismo*".

Oh, ya de muy joven vi que los historiadores (y los estudiosos y los científicos y los seres humanos en general) no son objetivos. Tenía un problema, pues, con todos los que pensaban que *eran* objetivos y pretendían convencer de ello al mundo. Todavía hay muchos historiadores, y aún más científicos, así. Hombres con miradas de hielo.

Pero ¿no es la Objetividad un ideal? Pues no: porque el propósito del conocimiento humano –y diríamos que de la propia vida humana– no es la exactitud, ni tampoco la certeza. Es la comprensión.

Un ejemplo. Intentar ser "objetivo" con Hitler o Stalin es una cosa, y otra cosa diferente es intentar comprenderlos; y esta no es inferior a la primera. ¿Podemos esperar que una víctima sea "objetiva" con quien le hizo daño? ¿Podemos esperar que un judío sea "objetivo" con Hitler? Es posible que no. Pero sí *podemos* esperar que él, o cualquiera, intente comprenderlo. Algo que dependerá, no obstante, de cómo lo intente, de cuál sea su propia implicación y de su perspectiva mental, que debe incluir un mínimo de conocimiento de sí mismo. Después de todo, Hitler y Stalin pertenecieron a la especie humana, por lo que no fueron *entera o esencialmente* distintos de cualquier otra persona que hoy reflexione sobre ellos.

La historia implica el conocimiento acerca de seres humanos por parte de otros seres humanos. Y este conocimiento difiere de otros tipos de conocimiento, ya que no hay en el universo organismos más complejos que los seres humanos.

La objetividad tiene como ideal la completa y aséptica separación entre el que conoce y lo conocido. La comprensión, en cambio, supone una aproximación, y de lo más estrecha. En todos los casos, y acerca de todas las cosas, no hay, ni puede haber, una separación esencial entre el que conoce y lo conocido.

Pero ¿es que no hay hechos objetivos? Ah, esa es la cuestión. Además de los límites de la "objetividad", están los límites de los "hechos".

Ciertamente, hay "hechos". La puerta se abrió. El agua estaba hirviendo. La casa ardía. Napoleón fue derrotado en Waterloo. Pero los "hechos" tienen, como poco, tres límites; límites especialmente vigentes para los historiadores, me temo. Uno: para nosotros, el significado de cada "hecho" existe porque de inmediato lo ponemos en relación y lo comparamos con otros hechos. Dos: para nosotros, el significado de cada "hecho" depende de

cómo se enuncie, de los términos con los que se exprese. Tres: esos términos dependen del objetivo que se tenga. (Puede haber enunciados en los que el "hecho" sea cierto, pero su significado, su tendencia o el objetivo con el que se enuncie sea falso).

Somos humanos y tenemos nuestras limitaciones inevitables. Pensamos con palabras. Esto afecta de un modo muy particular a la historia, que carece de un lenguaje propio y de una terminología científica: los historiadores hablamos, escribimos y enseñamos por medio de las palabras. Estas, por lo demás, como el lenguaje mismo, tienen su historia. Hace cuatro o cinco siglos, por ejemplo, las propias palabras "objetivo", "subjetivo" y "hecho" no querían decir lo mismo que ahora. Las palabras no son categorías finitas, sino significados: son lo que significan ante nosotros, para nosotros. Cada una tiene su propia historia, su vida y su muerte, sus poderes mágicos y sus límites.

El conocimiento histórico –y todo conocimiento humano en general– es inevitablemente subjetivo. Esto es lo que yo pensaba cuando tenía veinte años. Pronto comprendí que estaba inevitablemente equivocado: que la subjetividad no es más que el reverso, la otra cara del objetivismo y de la objetividad; y que era la moneda cartesiana misma, con su división del mundo en Objeto y Sujeto, la que erraba de raíz. El Subjetivismo es tan *determinista* como el Objetivismo.

Cada ser humano ve el mundo desde su perspectiva particular. Esto es algo inevitable, sí: pero no determinante. Nosotros no solo elegimos qué y cómo pensamos, sino también qué y cómo vemos. Según el subjetivismo, yo solo puedo pensar y ver de una manera: la *mía*; y alguien diferente solo podrá de otra: la *suya*. Lo cual es falso, puesto que pensar y ver son actos creativos: parten de dentro, no de fuera. Por esta razón, no solo somos responsables de

cómo y qué hacemos o decimos, sino también de cómo y qué pensamos y vemos. (O de lo que queremos pensar y de lo que queremos ver).

Muy pocos han reconocido que la esencia del nacionalsocialismo, incluido su racismo biológico, era una suerte de determinismo subjetivista, o, por decirlo de otro modo, de determinismo idealista, o incluso de idealismo subjetivista. Hitler afirmó una vez que los judíos, más aun que una raza biológica, constituyen una raza espiritual. Ellos piensan de una determinada manera: la suya, y no pueden hacerlo de otra. Un gran historiador, Johan Huizinga, atisbó pronto este peligro. En torno a 1933 –aunque no refiriéndose a Alemania ni a Hitler– advirtió del gran peligro que suponía el “subjetivismo”. (El otro gran peligro que detectaba era el creciente dominio tecnológico).

Algunos historiadores, por su parte, reconocieron los límites del ideal de la Objetividad Científica, al menos en lo concerniente a su profesión. (Uno de ellos fue Charles A. Beard, quien, más o menos por la misma época, pasó del Objetivismo al Subjetivismo; aunque, a diferencia de Huizinga, se quedó ahí). Veinticinco o treinta años más tarde, fue a Edward Hallett Carr, un antiguo marxista, a quien le correspondió decirles a los profesionales de la historia lo que seguramente querían oír. (He aquí el motivo por el que la historia de las ideas suele quedar deplorablemente incompleta: lo que la gente está predispuesta a oír no depende del *qué*, sino del *cuándo*). En *¿Qué es la historia?*, un libro publicado en 1961 y aún celebrado hoy en día, Carr manifestó: “Antes de estudiar la historia, estudien al historiador”. Bueno, sí; aunque también valdría a la inversa: antes de estudiar al historiador, estudien su historia.² La postura de Carr, en cualquier caso, no es más que Determinismo Subjetivista: según él, el origen de un historiador –en especial, su clase social– prácticamente determina la historia que escribe. Yo me pregunto qué hay de todos

esos hijos de la burguesía que se hicieron marxistas o de los retoños de marxistas que eligieron ser neoconservadores, y resalto el término *eligieron*.³

Además –o puede que no solo “además”–, el subjetivista Carr nunca consiguió librarse de la terminología cartesiana de Objetivo-Subjetivo: “No puede deducirse del hecho de que una montaña parezca cobrar formas distintas desde diferentes ángulos que carezca de una forma objetiva o que tenga objetivamente infinitas formas”. Pero cuanto más “objetivo” sea nuestro concepto sobre la montaña, más abstracta se vuelve la montaña en sí.⁴

No mucho después de Carr, el viejo ideal burgués del Objetivismo se desmoronó. Irrumpió el posmodernismo; aunque el término resultaba confuso, al igual que el adjetivo “posmoderno” (¿era la Objetividad un mero ideal burgués, un ideal “moderno”?). Irrumpió también el estructuralismo, muchos de cuyos seguidores eran franceses, y, aunque no pasaba de ser una moda académica más, departamentos universitarios enteros de literatura se lo tomaron en serio. En esencia, ambos eran prolongaciones del Subjetivismo. Y caducarán. Lo que no caducará, lo que no debe hacerlo, es el progresivo reconocimiento de que la división del mundo entre objetos y sujetos es, como cualquier otra creación humana, algo perteneciente a la historia: como todas las realidades, la Objetividad y sus posibles aplicaciones prácticas no son perennes, ni tienen una validez perpetua.

El conocimiento no es “objetivo” ni “subjetivo”, sino personal, siempre. No individual: personal. El concepto de “individuo” es uno de los errores de partida del liberalismo. Cada ser humano es único. Si bien no existe en soledad: no ya porque dependa de otros (el bebé humano mucho más que las crías de los demás animales), sino porque su exist-

encia es inseparable de sus relaciones con más seres humanos.

Cada persona establece cuatro tipos de relaciones: con Dios, consigo misma, con otros seres humanos y con otros seres vivos. Estas dos últimas relaciones podemos verlas y juzgarlas; sobre las dos primeras, solo podemos hacer conjeturas. Pero están conectadas: sabemos cosas de los demás a partir de las que sabemos de nosotros mismos. Esto es (o debería ser) algo evidente.

Pero aún hay más. Nuestro conocimiento no es solo personal: es también participante. No hay, no puede haber, separación del que conoce con respecto a lo conocido. Pero debemos dar otro paso. No basta reconocer la imposibilidad (el absurdo incluso) del ideal de la separación aséptica y "objetiva". Más aún que la inseparabilidad, lo que nos interesa, o nos debería interesar, es la *participación* en lo conocido por parte del que conoce. Esto resulta bastante obvio en lo que se refiere a la lectura, la investigación, la escritura o la reflexión históricas. "Distanciarse" de las propias pasiones y de los propios recuerdos es más que encomiable. Pero distanciarse no significa "separarse"; es la capacidad (y el deseo) que uno tiene de situarse en una perspectiva más lejana y más amplia. Y la elección de semejante perspectiva no implica necesariamente una atenuación del interés personal, de la participación; sino puede que incluso lo contrario.

Todo interés implica participación. Pero hay que señalar que la participación no es, ni puede ser, completa. Lo que A le dice a B nunca es *exactamente* lo que oye B, ya que B establece asociaciones instantáneas con cosas distintas de las palabras de A. Así que la comunicación entre ambos, como toda comunicación humana, debido a la complejidad y a las limitaciones de la mente humana, es necesariamente incompleta. Pero esto tiene una maravillosa contrapartida, y es que en ello reside precisamente el encanto de la comu-

nicación humana, en el hecho de que lo que oiga B no sea *exactamente* lo que dice A; en lo cual, por cierto, también se cifra a veces el atractivo de A.⁵

Pero esta inevitable participación del que conoce en lo conocido no se da solo en las relaciones humanas. Afecta también a lo que llamamos "ciencia", es decir, al conocimiento humano de los objetos físicos, de la naturaleza y de la materia. Volveré pronto sobre ello. Antes, solo unas palabras sobre la relación entre mente y materia. ¿Existió (existe) materia independiente de (sin) la mente humana? Pues sí, antes y ahora: solo que sin la mente humana su existencia carece de sentido; de hecho, sin la mente humana no podemos pensar de ningún modo en su "existencia". Según esto, se podría incluso proponer que la Mente sea, o pueda ser, anterior a la Materia (o a aquello que vemos y a continuación llamamos materia).

En ningún caso o circunstancia las relaciones entre "mente" y "materia" son simples. En *ningún* caso o circunstancia⁶ son mecánicas.

Lo que sucede es lo que la gente piensa que sucede. En el momento en que sucede, y al menos durante un tiempo a partir de entonces. Así es como se forma la historia.

Lo que sucede no puede separarse de lo que la gente piensa que sucede. Se trata de una condición humana inevitable. (¿Hay dolor sin el reconocimiento del dolor? Cuando alguien piensa que es infeliz, es infeliz. Etcétera). Por supuesto que podemos estar equivocados con lo que sucede, o con lo que sucedió; equivocación que *podemos* reconocer más tarde, en otro momento. (O no. Incluso entonces podemos estar o no equivocados, ya que la memoria no es meramente mecánica, sino también creativa: podemos rectificar nuestros recuerdos o engañarnos con ellos).

Pero esto no importa ahora. Lo que importa es el reconocimiento, necesario e histórico, de que la mente humana se inmiscuye en la causalidad, en las relaciones causa-efecto.

La causalidad –el cómo y el porqué– tiene diversas formas y significados (Aristóteles y santo Tomás de Aquino distinguieron cuatro); pero durante siglos han sido las leyes de la causalidad mecánica las que han dominado nuestro mundo y nuestras categorías mentales. Todo lo relativo a las aplicaciones prácticas de la “ciencia”, todo lo que es de carácter técnico, depende inevitablemente de la causalidad mecánica, de sus tres leyes: (1) las mismas causas producen los mismos efectos; (2) hay una equivalencia entre causas y efectos; (3) las causas preceden a sus efectos. Ninguna de ellas tiene una validez necesaria para los seres humanos, para el funcionamiento de sus mentes, para sus vidas ni, en especial, para su historia.

Veámoslo con ejemplos. (1) El vapor que se acumula dentro una tetera: en un punto concreto, a una temperatura medible, la presión se volverá intolerable, determinando, haciendo inevitable, una explosión; la tapa de la tetera saltará. Pero en la vida humana la “tapa” tiene consciencia de sí misma: “intolerable” será lo que elija no tolerar. Lo intolerable es lo que la gente no desea –o no piensa– tolerar. (2) No hay equivalencia entre causas y efectos. Las prohibiciones, las restricciones y los tributos que un gobernante impone a un pueblo en un determinado momento no tendrán iguales consecuencias si se los impone a otro pueblo, o incluso al mismo pueblo pero en otro momento. Depende de *qué* piensan los pueblos de sus gobernantes y de sí mismos, y depende de *cuándo*. (Bajo Hitler, muchos alemanes –el pueblo más culto del mundo en su época– pensaban que eran más libres que nunca). (3) En la vida, en nuestras historias, hay “efectos” que a veces pueden preceder a las “causas”: por ejemplo, el miedo (o la preocupa-

ción) de que algo ocurra puede ser la causa de que ocurra (con lo que tendríamos que “un futuro” puede causar “un presente”).

En resumen, la causalidad mecánica no basta para entender el funcionamiento de nuestra mente, ni por lo tanto de nuestras vidas; ni siquiera el sentido y el significado de nuestros recuerdos, del pasado, de la historia. Cada acción humana, cada pensamiento humano, es algo *más* que una reacción. (Este es también el motivo por el que la historia nunca se repite). La mente humana se inmiscuye en la estructura misma de los acontecimientos, haciéndola más compleja.⁷

Me permito añadir una conclusión personal: la de que esta relación, esta intromisión de la Mente en la Materia, no es constante; la de que quizá la única evolución que exista sea la de la conciencia humana, y que en esta era democrática dicha intromisión de la mente en la materia tiende a crecer.⁸ Resulta enormemente paradójico que este desarrollo se produzca justo cuando las aplicaciones de la causalidad mecánica dominan la vida humana como nunca antes. Wendell Berry escribió (en 1999): “Puedo intuir sin dificultad que la próxima gran división en el mundo se dará entre quienes deseen vivir como seres humanos y quienes deseen vivir como máquinas”.

La mente sobre la materia; la mente dominando la materia. ¿No estamos ante una afirmación categórica propia de una filosofía idealista?

Sí, lo opuesto al materialismo es el idealismo. Pero todo idealista inteligente debe ser un realista. Lo opuesto al idealismo no es el realismo, sino el materialismo. Pero negarse a aceptar categóricamente la importancia de la materia no es solo un error: es también un peligro. Los idealistas consideran que la mente prima sobre la materia, pero deben admitir la materia; es más, deben agradecer su exist-

encia. (O agradecérsela a Dios: porque tanto el hombre como la materia son creaciones divinas). Al Maestro Eckhart, místico alemán del siglo XIV, le dijo una vez un fraile: "Ojalá su alma residiera en mi cuerpo". A lo que Eckhart respondió: "No serviría de nada. Un alma solo puede salvarse en el cuerpo que le ha correspondido". Un poeta alemán, mucho más tarde: "Siento una gran reverencia por el cuerpo humano, porque el alma reside en él". Otro filósofo alemán (Romano Guardini): el hombre no es "la criatura que el idealismo ha fabricado" (en *El ocaso de la Edad Moderna*).

He querido citar a autores alemanes a propósito: para evidenciar que anidan grandes y graves peligros en el idealismo categórico, al igual que en el materialismo categórico. Existe la tendencia –alemana por lo general, aunque también rusa en ocasiones– hacia un determinismo idealista, o a creer en él. Esto era fundamental en la ideología nacionalsocialista de Hitler: el dar por hecho que las ideas nacionalsocialistas, por ser más poderosas y mejores que las de sus adversarios (conservadores, liberales o comunistas), estaban abocadas inexorablemente al triunfo.⁹

El error, en este sentido, no lo encontramos únicamente en las aplicaciones del *Zeitgeist* de Hegel; sino también, por ejemplo, en el historiador "idealista" inglés R. C. Collingwood (del que se habla a veces como precursor del "posmodernismo"), que escribió que la historia no es más que la historia de las ideas. Pero ninguna idea existe sin la persona que la piensa y se la representa.

Yo, que soy un idealista antimaterialista, tardé unos cuarenta o cincuenta años en darme cuenta, de golpe, de que la gente no *tiene* ideas, sino que las *elige*.

Y eligen *cómo* y *por qué* y *cuándo* (¡importante esto!); ¡ah!, este es el quid de la cuestión, el de los conflictos de los seres humanos, el de sus destinos, el de la historia.