

LA CONCEPCION TOLSTOIANA DE LA HISTORIA

José Antonio Marín Casanova. Universidad de Sevilla.

«¡Es Shakespeare! ¡Es Shakespeare!» Así, con estos gritos de frenético entusiasmo, lleno de sublime emoción, interrumpía el creador de *Madame Bovary* su impaciente lectura de *Guerra y Paz*. Sin embargo, el mismo Gustave Flaubert le escribe a Turgueniev expresándole que le ha desencantado la última parte –cuando Tolstoi arrecia la cobertura de sus páginas con un empedrado de comentarios filosóficos–: «Se ve aquí al buen señor, al autor y al ruso, mientras que hasta aquí, sólo se veían la Naturaleza y la Humanidad»¹. Este último sentimiento «flaubertiano» de reproche era algo tan difundido y compartido a la sazón que en vida del propio Tolstoi se llegó a hacer una versión «blanda» (mutilada) de su obra en la que las descripciones bélicas, que explicitaban doctrinalmente lo implícito en su entero conjunto, dejaban de aparecer. Pero presentar un Tolstoi desnudamente esteticista comporta una inaceptable distorsión de su figura; no se puede amputar en él lo teórico de lo artístico, pues en el fondo –aunque formalmente se den en extrínseca yuxtaposición– los dos aspectos se hallan entreverados, sólidamente abrazados. Esto no obstante, aquí se va a partir conscientemente de la ficción antitética a la denunciada, para mostrar cómo *Guerra y Paz* no es simplemente una novela histórica –el mismo autor consideraba que «no es una novela (...) ni mucho menos una crónica histórica»–² ni sólo –lo que ya ha bastado para hacer engrosar el acervo de los clásicos inmortales– la *Iliada* –como sin falsa modestia le confesó el propio Tolstoi a Máximo Gorki–³ y la *Odisea* de la literatura rusa –como se ha llegado a afirmar–,⁴ sino también una obra de filosofía de la historia que, sin hipérbole, dada su envergadura, podría llevar a exclamar en algún momento al lector filósofo: «¡Es Hegel! ¡Es Hegel!»⁵.

En efecto, como aquí, si bien en esbozo, se pretende resaltar, y pese a que apenas se le ha prestado atención por parte de los especialistas en filosofía, se presentan en *Guerra y Paz*, bien por boca de ciertos personajes –en esta epopeya coral aparecen más de quinientos– bien en la transparente pluma del narrador «omnisciente», disquisiciones de cariz filosófico, que reúnen gran parte de los tópicos principales que ocupan la atención del filósofo de la historia, a saber: las cuestiones acerca de la misión de la conciencia y de la voluntad en lo histórico, del sujeto, la responsabilidad, la necesidad y el azar en la historia, de la posibilidad de leyes explicativas y reguladoras de lo histórico, del mal y del dolor, del papel del historiador, etcétera.

Una *ley de la fatalidad* rige para Tolstoi la historia: los acontecimientos históricos a la larga se ligan entre sí sin dejar resquicio alguno para el azar. Desde una perspectiva holística el curso histórico forma un continuo necesario, la Maya eterna cuyos hilos teje el destino. Así se describe, por ejemplo, el irrefragable hado conducente a la conflagración de Austerlitz:

«El movimiento que se había iniciado por la mañana en el Cuartel general de los emperadores, y que había desencadenado los demás, era semejante al impulso de una rueda motriz de un gran reloj de torre. (...) Como en el mecanismo de un reloj, en el de un aparato militar, una vez puesto en marcha, el movimiento no puede detenerse antes de que llegue el final; asimismo, un instante antes que haya transmitido el movimiento, las partes del mecanismo que no han entrado en función están inmóviles: las ruedas se engranan, las poleas giran rápidamente, pero la rueda contigua permanece aún inmóvil y se diría que quedará así cientos de años, hasta que un diente la engancha y, arrastrada, empieza a girar y se confunde en una acción cuyo resultado y objetivo no entiende. Lo mismo que en un reloj (...) el resultado de los movimientos de aquellos ciento sesenta mil rusos y franceses, con todas sus pasiones, deseos, sufrimientos, humillaciones, y sus momentos de orgullo, de miedo y de entusiasmo, fue tan solo la pérdida de la batalla de Austerlitz, la llamada batalla de los tres emperadores, es decir, el lento girar de la manilla de la Historia Universal sobre la esfera de la Historia de la Humanidad»⁶.

La metáfora del reloj, propuesta ya en el Medievo por Nicolás de Oresme y consagrada en el Barroco por Geulinx, a la que aquí se apela en tres ocasiones, es la clásica imagen empleada por el pensamiento mecanicista para representar su determinismo necesarista. Pero sería injusto considerar a Tolstoi como un mecanicista laplaciano *tout court*; antes al contrario, la intención suya tal vez hubiera que interpretarla más bien –según una leve y lejana analogía– en la línea leibniziana de la *harmonia praestablit*a, que también se servía de la comparación relojera, manteniendo empero el real vacío comunicativo intersustancial, el silencio perpetuo entre las infinitas monadas. En efecto, Tolstoi, al igual que el de Leipzig, pretende, a nuestro entender, conjugar –con la misma incoherencia o, al menos, dificultad, de éste– el mecanicismo con la teleología: lo que ocurre en la historia ocurrirá mecánicamente, pero lo que podría denominarse el alma del mundo histórico, el origen motor de la mecánica histórica, se sustrae a su necesidad, está por encima de ella, no es un mecano, es el Destino de los estoicos, el omnimodo *fatum* (orden cósmico que desatiende la suerte de lo particular en aras de la totalidad, pero distinto de la necesidad) pasado seguramente por el tamiz de la divina Providencia de los cristianos –la cual no se limita a obrar como Gran Arquitecto Mundial–. Esta es la fuerza desconocida que todo lo dirige, lo trascendental u ontológico de la historia por lo que lo entitativo u óntico histórico es. Claro que Tolstoi nunca distingue –tampoco era su labor pertinente– entre esos planos, por eso parece encharcarse en constantes contradicciones, hablando tanto de «cruel fatalidad», «hecho inevitable», «marcha inevitable», «destino», «marcha señalada de antemano», «resortes invisibles», «resultado fatal de las circunstancias», «las circunstancias obligan», «motores ciegos», «inexorable necesidad», «mecanismo esencial de una máquina», «fuerzas ocultas», como de «predestinado por la Providencia», «medios empleados por Dios», «brazo de la Providencia», «cuando solo Dios sabe lo que nos espera», «ese Dios sin cuya voluntad no cae ni un solo cabello de la cabeza del hombre», «Dios dirige los destinos del Universo»..., como –aunque en menos ocasiones– de «azares», «casualidades», «imprevisibilidad», «un plan en el que nadie cree»...

En cualquier caso, pese a las vacilaciones expresivas y a las equivocidades conceptuales o imprecisiones léxicas, hay en Tolstoi, quizá consciente de ellas, un pronunciamiento inequívoco de apostasía de todo mecanicismo estrecho y de defensa de la libertad individual, que aparece en un apéndice a *Guerra y Paz* publicado aparte en una revista:

«No obstante, hay otras observaciones psicológicas que prueban que existen actos en los cuales la conciencia de ser libre no es retrospectiva, sino instantánea e indiscutible. Piensen lo que piensen los materialistas, personalmente puedo obrar o abstenerme de obrar desde el momento en que yo soy sólo el motivo de estas reflexiones»⁷.

Sólo que es el caso que hay actos que no dependen de la voluntad propia, sino que aparecen ligados a las voluntades de los demás, que resultan gobernados entonces por una suerte de necesidad, y que si no se tienen en cuenta provocan a juicio de Tolstoi, la errónea contradicción de que, desde el punto de vista general estemos convencidos del gobierno de la historia por una ley eterna, y desde el punto de vista particular tengamos la persuasión de lo contrario. Así, distinguiendo de modo próximo al de Hegel —aunque valorándolos de modo distinto— entre «abstracto» y «concreto», afirma el autor:

«Pero si observamos los casos en que aparecen nuestra mayor libertad y nuestra mayor dependencia, será imposible no ver que cuanto más abstracta es nuestra actividad, más libre es. (Hegel diría, en cambio, que la libertad del «yo» considerado en abstracto, al margen de los otros yoes, es una libertad abstracta). Inversamente, cuanto más ligada a otro se halla nuestra actividad, menos libre es»⁸.

La trabazón concreta de los hombres produce entonces una fatalidad más formidable que la de los dioses homéricos, esto es, un desencadenamiento de fuerzas elementales que ni la razón ni la voluntad de los hombres pueden cruzar ni dominar. Ahora bien, «la prueba más difícil es la sumisión de la libertad humana a las leyes divinas. La sencillez del corazón consiste en la sumisión a la voluntad de Dios»⁹. El buque de la fatalidad no es oteado por Tolstoi en incompatibilidad con la vela de la Providencia.

* * *

Que el mecanicismo tolstoiano sólo funciona de un modo vago, más como simple modo de explicación o modesta ilustración orientativa muy general que como firme doctrina ontológica, se prueba —además de por no arredrarse a introducir la noción de Providencia— por la consideración de la no existencia de un orden causal en la historia. En efecto, para Tolstoi, no se puede hablar, en nuestra opinión, de leyes mecánicas o naturales en el reino histórico. Sí las hay, pero específicamente históricas, siendo por otra parte de rango muy elemental. Veamos todo esto con una pizca de detenimiento aclarador.

En primer lugar, Tolstoi reconoce que «la necesidad de buscar una causa es inherente al alma del hombre»;¹⁰ sin embargo, «la razón humana no puede comprender el conjunto de causas de los acontecimientos».¹¹ Explicar la historia parece en el hombre un esfuerzo sisífico, el juego de una partida perdida de antemano. Lo que paradójicamente, como se verá, garantiza su libertad (entendida como libre albedrío). Y es que la *razón*, que en Tolstoi significa únicamente entendimiento,

sólo puede dar cuenta de los actos que se ajustan a causas (eficientes), es decir, de aquello que se somete a un orden estrictamente necesario. Pero la *conciencia* posee el dato de que en circunstancias iguales el humano puede obrar de modo no necesariamente idéntico, esto es, para la conciencia el hombre es un ser libre, que causa sin ser causado. Lo cual es enteramente contradictorio para la razón, lo que prueba no otra cosa –piensa nuestro autor– que el hecho de que la conciencia es irreductible, no se somete a la razón. Ahora bien, el problema de la delimitación entre lo necesario y lo libre, que Tolstoi considera un «misterio irresoluble», en la Historia se encuentra, en su opinión, resuelto, pues «la Historia estudia la representación de la vida del hombre, en la que se ha realizado ya la unión de esas dos contradicciones»¹⁹. Y ello porque la Historia no se ocupa de la esencia de la voluntad del hombre, sino de la idea de las manifestaciones de dicha voluntad en el pasado y bajo determinadas condiciones.

Así, mediante la *reducción metodológica* del grave dilema a asunto de manifestación o *representación*, de mero conocimiento, considera Tolstoi que un hecho histórico es tanto libre como necesario. Todo dependerá de la perspectiva que se adopte respecto de tres bases relativas: la relación existente entre el autor del acto y el mundo exterior; la relación con el tiempo; y la relación con las causas que han producido el acto. Cuanto mayores se consideren esas relaciones el acontecimiento se presentará como más necesario que libre, y viceversa, pues necesidad y libertad aparecen a la representación en razón inversamente proporcional. Sólo dos puntos de vista están excluidos –como Tolstoi viene a demostrar por una especie de *reductio ad absurdum*–: la libertad absoluta y la necesidad completa. El largo razonamiento con que nuestro autor justifica esa doble proscripción lógica puede epitomizarse así: supongamos que el hombre se sustrae totalmente a la ley de la necesidad, entonces debemos representarlo fuera del espacio, del tiempo y de la dependencia de las causas, pero un ser así no puede ser reconocido como humano, luego no se puede representar la libertad plena; supongamos, por el contrario, que el hombre carece por completo de libertad, entonces hemos de admitir el conocimiento de una cantidad ilimitada de condiciones espaciales, un período temporal infinitamente grande, y una serie infinita de causas, pero el espacio, el tiempo y la serie causal que conozcamos siempre serán finitos, luego es irrepresentable la necesidad absoluta.

Definir la libertad incondicional, absoluta e ilimitada, pretensión última de la conciencia, vendría a ser, según las entendederas tolstoianas, presentar el continente sin contenido, la forma sin el fondo, que es la libertad. Lo contrario, definir la necesidad por la necesidad misma, pretensión última de la razón, sería, de modo parejo, presentar el contenido sin el continente, el fondo sin la forma, que es la necesidad. El conocimiento cabal requiere, por contra, la conjugación de las dos fuentes cognoscitivas, la conciencia, que expresa la esencia de la libertad, y la razón, que expresa las leyes de la necesidad.

Pero este equilibrio acrobático que Tolstoi propugna, que no da la preeminencia representativa a ninguno de los dos polos, sino que estriba en una cierta dialéctica armónica, se rompe en buena medida cuando Tolstoi relega la libertad –por analogía con el erróneo procedimiento de las ciencias experimentales de su época, en la que era tenido por verdad, según el cual lo conocido era llamado «leyes de la necesidad», y lo aún ignoto «fuerza universal»– a la condición de mero residuo gnoseológico:

«lo que nos es conocido lo llamamos leyes de la necesidad, y lo que no, libertad. La libertad es para la Historia tan sólo la manifestación del resto

desconocido de cuanto conocemos acerca de las leyes de la vida y el hombre»¹³.

La libertad –y consiguientemente la responsabilidad histórica personal– queda, así pues, caracterizada de modo enteramente negativo, como escurridizo fantasma regulativo que nunca se deja aprehender, ya que cuando parece que ya se lo tiene agarrado toma cuerpo justamente en su contrario, la necesidad, cuya sombra, y sólo eso, sombra, es. La libertad adolece entonces de privación de toda nota positiva, sólo la salva el hecho de ser el blanco inalcanzable (dado que no cabe la representación de la necesidad extrema) al que han de apuntar los dardos del conocimiento. Gracias a la limitación epistemológica del hombre, que le impide conocer la historia de modo exhaustivo, podemos hablar de libertad en nuestra representación (para nosotros, nunca en sí, expediente sobre el que Tolstoi no se pronuncia abierta e inequívocamente, ya que él piensa que eso es cometido exclusivo de la Metafísica) de los acontecimientos de la historia; incluso podemos afirmar que «la esencia de la fuerza de la libertad constituye el contenido de la Historia»¹⁴. Eso sí, sin olvidar la paradoja de que «la manifestación de la fuerza de la libertad de los hombres en el espacio, en el tiempo y en la dependencia de las causas constituye el objeto de la Historia»¹⁵. Con lo que, en definitiva, de la misma forma que la nueva Astronomía de Copérnico supuso aceptar algo que no se sentía, la rotación terráquea, renunciando a la conciencia de la inmovilidad en el espacio, para la nueva Historia –termina Tolstoi por confesarlo en lo que son las últimas palabras de *Guerra y Paz*– «en el presente, también es necesario renunciar a la libertad que no existe y reconocer la dependencia que no sentimos»¹⁶.

Sólo de esa forma vale hacer referencia a leyes históricas:

«Solamente limitando esa libertad hasta el infinito, es decir, examinándola como una cantidad infinitesimal, nos convenceremos de la inaccesibilidad de las causas y, entonces, en lugar de la búsqueda de éstas, la Historia tomará por objetivo la averiguación de las leyes. (...) debe apartar la idea de causa y buscar las leyes comunes a todos los elementos iguales de la libertad, indisolublemente vinculados entre sí e infinitamente pequeños»¹⁷.

La historia resulta así de la integral de un torbellino de acontecimientos en los que la libertad tiende a cero cuando su número tiende a infinito. Por eso la cantidad de nacimientos o de crímenes obedece a leyes matemáticas, ciertas condiciones geográficas y politicoeconómicas definen tal o cual forma de gobierno, o las relaciones entre la población y la tierra provocan los movimientos de los pueblos: «Los actos de los hombres están sometidos a unas leyes generales e inmutables que se expresan por medio de la estadística»¹⁸. En ellas, y no al revés, se cifra el fenómeno del poder:

«El vínculo más fuerte, el más grande y el más constante que nos ata a nuestros semejantes es lo que se llama poder, y el poder juzgado en su verdadero sentido, no es más que la expresión de la mayor dependencia en que nos hallamos con relación a los demás»¹⁹.

En cuanto al sentido final del proceso histórico, a la meta de la historia, Tolstoi, especie de fenomenólogo *avant la lettre*, suspende el juicio. No es que no haya causa última de la historia –como ya hemos señalado Tolstoi no deja de mencionar a la Providencia–, sólo que no podemos acceder cognoscitivamente a ella; aunque hay indicios textuales que nos sugieren una suerte de armonía presta-

blecida de corte leibniziano²⁰ –Leibniz fue curiosamente junto con Newton (quien es recordado en más de una ocasión a diferencia de aquél, que no es citado), pero sin contacto con él, el creador del análisis diferencial al que Tolstoi apela como modelo de indagación nomológica–:

«Lo mismo que el sol y cada átomo del éter constituyen una esfera limitada, pero al mismo tiempo nada más que la partícula de un todo que por su inmensidad no es comprensible al hombre, así cada individuo encierra en sí mismo sus propios objetivos, aún cuando estos estén destinados al servicio de un interés general que no es capaz de comprender. (...) Cuando más alto se eleva el espíritu humano para descubrir esa meta, tanto más evidente le resulta el carácter inasequible del objetivo final»²¹.

El hecho de que podamos reconocer una legalidad en historia, aún cuando no lleguemos a dominar la causa última, excluye la consideración del proceso histórico como conjunto de azares. Efectivamente, aunque Tolstoi no vincule directamente ambas tesis, su ligazón es obvia. Es más, si bien en algún momento se le escapan expresiones ponderativas del papel del azar, éstas quedan completamente anuladas por otras mucho más abundantes en que nuestro autor se muestra extremadamente severo e intransigente con cualquier concesión que se le pueda hacer a la intervención del albur en la historia, en tanto que éste –como la libertad– no expresa más que nuestra ignorancia comprensiva de los fenómenos. Y, precisamente, aneja Tolstoi la supresión del acaso a la actitud negativa para con la oportunidad de llegar a conocer el objetivo final de la historia:

«Sólo al renunciar a conocer la meta próxima y comprensible, y al admitir que la meta final nos es inaccesible, veremos la consecuencia y la razón de la vida de los personajes históricos y nos será revelada la causa de esa acción inconmensurable con las cualidades humanas ordinarias que la producen, y ya no necesitaremos las palabras *azar ni genio*»²².

* * *

En entrañable conexión con ese *necesitarismo sui generis* se encuentra lo que podemos caracterizar como la doctrina de Tolstoi acerca del *sujeto* de la historia. Para nuestro autor la historia la hacen los *pueblos*, no los individuos aislados. Ella no se forja de modo consciente, no es fruto tampoco de las particulares voluntades humanas, de las pretensiones individuales separadas las unas de las otras, sino de miles y miles de voluntades encadenadas. En efecto, del mismo modo que únicamente podemos hablar de leyes históricas desde un punto de vista espaciotemporal muy grande, pues en la inmediatez de nuestra representación sólo disponemos de remolinos aparentemente desordenados y elementales, sólo podemos hablar de una entidad con propiedades suficientes para merecer la denominación de «sujeto de la historia» desde una perspectiva espaciotemporal inmensa.

Así es: como ha puesto de relieve Rom Harré, hay en *Guerra y Paz* toda una teoría sociológica, bien diferenciada de las teorías macroindividuales, basadas en el modelo orgánico en las que las instituciones sociales son sujetos, y de las teorías de la red relacional para las que los colectivos no son sujetos de categorías nuevas aparte de los individuos, según la cual

«las únicas propiedades armoniosamente colectivas de una masa humana son, de una escala muy grande, en lo temporal y en lo espacial, y en parte

como consecuencia de esto son muy sencillas. Su ejemplo favorito de una propiedad genuinamente colectiva es la migración, en particular el flujo y reflujo de gentes del oeste al este y del este al oeste a través del continente europeo»²³.

Tolstoi, efectivamente, se refiere varias veces a las oleadas migratorias que se registran en el inmenso océano histórico. Pues –esto está clarísimo en él– «el objeto de la Historia lo constituye la vida de los pueblos y de la humanidad»²⁴. El devenir humano, poco accesible a la inteligencia, se halla así marcado por todo el inefable misterio de las lentas evoluciones biológicas. Nuestro autor no sólo critica el egoísmo, sino que, subrayando la insignificancia de las pretensiones individuales, soslaya el papel del individuo en la historia: sólo cuentan las multitudes. Los protagonistas históricos verdaderos son las anónimas masas grises, las colosales corrientes colectivas, el oscuro egoísmo de los gigantescos bloques humanos. Los sujetos singulares, incluso los pequeños grupos de gente en interacción social carecen de propiedades relevantes para la historia. Los micromundos interiores no existen a los ojos universales, el pensamiento y la conciencia individuales son meros epifenómenos inútiles y dolorosos. Casi sin exagerar vale afirmar que para Tolstoi lo mejor que le puede suceder al individuo es morir, hacerse uno con la larga noche mineral del cosmos, fundirse, despersonalizándose, con la inocente vida del universo. Y esto no es otra cosa que *nihilismo* cuasi budista y *totalitarismo* histórico.

* * *

Siquiera en escorzo, conviene recalcar que en esta tesitura conceptual no cabe fisura alguna para que pueda deslizarse la noción de progreso. Antes al contrario, Tolstoi introduce migajas que, reunidas, alimentan copiosamente la idea de *degeneración*. En efecto, Tolstoi desprecia *more* rousseauiano –confesaba que a los quince años había leído la entera obra del ginebrino, del que llevaba un medallón escapulario– la civilización, que destruye las óptimas disposiciones naturales del hombre. Así a uno de los exponentes estelares del proceso civilizador, la imprenta, la llama «arma más poderosa de la ignorancia»; ironiza sobre la universidad –quizá no exento de resentimiento por su fracaso en el seno del *alma mater*– y los lectores aficionados a los libros «serios». Y asimismo idealiza bucólicamente al *mujik*, campesino humilde, sencillo, que no se contamina con ideas y teorías «civilizadas», depositario de las verdades fundamentales.

El mejor ejemplo del arróbadado idilio de Tolstoi con el rústico es la transmutación caracteriológica que sufre Pierre Bezujov (quien junto a Andrey Bolkonsky, el otro gran protagonista, que descubre la vida en el momento de la muerte, dibuja el perfil biointelectual del autor), cuando comparte encierro prisionero con el místico y sumiso soldado-campesino Platón²⁵ Karatiev, nihilista quieto, oriental, que acepta todo en la confianza optimista de que todo desemboca en el bien, cumpliendo el juicio de Dios. Así, lo que Pierre anduvo toda su vida buscando, el sentido de la vida, sin encontrarlo satisfactoriamente ni en las lecturas filosóficas ni en la experiencia ni en la vinculación a una secta masónica, le es revelado por el modesto aldeano; tras esa providencial cohabitación:

«Su alma se sentía invadida por un agradable sentimiento de libertad, de esa libertad completa, innata al hombre y que no se le puede arrebatarse (...). Le asombraba esa libertad interior, independiente de las circunstancias exteriores; parecía presentarse ahora sin exceso y acompañada de la libertad

externa. (...) Ya no existía para él el problema de tener un objetivo en la vida, que tanto le atormentaba antaño y que había buscado con tal ahínco. Y no era por casualidad ni momentáneamente, sino que se daba cuenta de que ese objetivo no existía ni podía existir. (...) No podía tener un objetivo porque por ahora poseía la fe, no creía en reglas convencionales ni en palabras, sino en un Dios vivo y siempre presente. Antes había buscado a Dios en las misiones que se imponía. Cuando buscaba un objetivo para la vida no era más que la búsqueda de Dios. (...) descubrió de pronto y no por medio de palabras ni de razonamientos, sino por un sentimiento íntimo (...) comprendió que el dios de Karataiev era más grande, más infinito e inaccesible que el Arquitecto del Universo reconocido por los masones. (...) La terrible pregunta '¿Por qué?', que antes echara abajo sus razonamientos espirituales, ya no existía para él»²⁶.

* * *

Resulta plenamente congrua con lo susovisto la agria crítica tolstoiana a la categoría histórica de «héroe», sumamente aceptable en lo que tiene de radical rechazo del caudillismo de abolengo romántico, eminentemente repudiable en lo que tiene, que es mucho, de *reduccionismo sociologista*. En efecto, Tolstoi tiene toda la razón cuando doquier viene a resaltar que los llamados héroes son productos pacientes de la historia, no elementos «carlylianos» ungidos carismáticamente para conducir el rebaño humano por los pastos de la historia. No se puede negar que lo relevante desde un punto de vista histórico es lo que subyace a los actos, para lo que el pensamiento o voluntad conscientes del agente individual pueden resultar prácticamente insignificativos, dado que el individuo no obra aislado de un contexto social cuya fuerza se impone reflejándose en el actor singular. Los acontecimientos no son nunca generados por una voluntad única:

«basta penetrar en el fondo de cada fenómeno histórico, es decir, en la actividad de las masas que han tomado parte en él, para convencerse de que la voluntad del héroe histórico no guía a las masas, sino que ella misma es guiada»²⁷.

Cuando, tras la victoria pírrica de los rusos en la batalla de Tarutino, las filas francesas logran salir airoso de modo brillante de la contienda de la Moscova y ocupan Moscú en lo que sería el inicio del helado final, atina Tolstoi a escribir:

«Esto fue lo que hizo el general Bonaparte. Sin embargo, afirmar que perdió su ejército porque así lo había querido o porque era estúpido, sería tan injusto como decir que había conducido las tropas hasta Moscú porque era muy inteligente y genial. En ambos casos, su actividad personal, cuya eficacia no era mayor que la de cualquier soldado, sólo concordaba con las leyes según las cuales se realizaba el acontecimiento»²⁸.

Nuestro autor llega incluso a llamar «juguete del destino» a Napoleón, sobre el que hace una degradante e hiriente imagen comparativa, dado que nadie, pese a las apariencias, hacía caso de sus órdenes —frente al general Kutuzov, cuya memoria se reivindica en *Guerra y Paz*, el cual sólo ordenaba no actuar, limitándose a facilitar los acontecimientos, colaborando con ellos, cumpliéndolos—:

«Napoleón, a quien se nos presenta como director de ese movimiento (también los salvajes se imaginaban que la fiera esculpida en la proa del

barco representaba la fuerza que lo guiaba), se asemejaba durante aquella época de su actividad a un niño que, sujetando las correas del interior de un coche, se figura que lo conduce»³⁰.

Nada de genio –mera palabra convencional– hay, en fin de cuentas para Tolstoi en los tildados de «grandes individuos históricos». Ellos se restringen a ser simples rótulos que la imaginación de la peor profesión, la de los historiadores,²³ utiliza para allanar la explicación de los eventos:

«En los acontecimientos históricos los llamados grandes hombres son unas etiquetas que dan título a un hecho, y lo mismo que éstas, son los que menos relación tienen con el hecho mismo. Cada uno de sus actos, que les parece voluntario, no lo es en el sentido histórico, sino que se encuentra definido para siempre y enlazado con la marcha general de la Historia»³¹.

Pero una cosa es que Tolstoi desmitifique a los héroes mostrando su carácter circunstancial o que afirme –recordándonos la hegeliana metáfora conceptual de la «astucia de la razón», que en nuestro autor habría que denominar astucia de la vida– que «el hombre vive conscientemente para sí mismo, pero sirve de instrumento inconsciente a los fines históricos de la Humanidad»,³² y otra cosa es que olvide, por su negación de la individualidad, que los individuos y en especial algunos de ellos son también agentes –si bien no necesariamente conscientes y voluntarios– de aquello de lo que son pacientes. Y es que la relación de los hombres con las leyes que rigen sus destinos es *circular*, pues esas leyes son fruto de su praxis histórica concreta.

El destino, en efecto, no es exterior a los hombres, sólo que éstos, dada su natural finitud no lo pueden controlar apenas, y en la medida en que esto sea así es vivenciado como exterior. Particularmente, los que ensalzamos como heroicos, aun cuando sean representativos de fuerzas y sucumban trágicamente a su destino, contribuyen de modo preeminente a la creación de las mismas desafiando lo hasta el momento dotado de vigencia o establecido, o, por lo menos, las canalizan coadyuvando así a su creación; con lo que, en cualquier caso terminan formando un orden distinto, nuevo y a menudo mejor³³. O dicho sea de manera más abstracta, los grandes hombres son aquellos que poseen el triste privilegio, aun obedeciendo la ineludible dirección del proceso, de disponer de unas –usemos el término de Kahler³⁴– «maneras», que destapan o descubren –insistimos de modo no necesariamente consciente y voluntario– el «concepto» que subtiende un momento coyuntural, el cual ya de modo autónomo e independiente comienza a influir sobre la realidad que lo possibilitó, y a cambiarla, fundiéndose con ella, volviéndose parte de ella.

* * *

Fatalismo providencialista, nihilismo decadentista, totalitarismo anti-individualista. Esas son las líneas que, en resumida cuenta, hemos obtenido como características de la comprensión de la historia a cargo de un autor que además de literato indiscutible habrá de ir siendo considerado filósofo, y, por tanto, discutible.

NOTAS

¹ Cf. «Nota preliminar» a *Guerra y Paz*, en TOLSTOI, L.N.: *Obras*, Tomo I (en adelante *GP*). Versión directa del ruso, prólogo biográfico y notas por Irene y Laura ANDRESCO. Madrid, Aguilar, ⁵ 1976 (3ª reimpresión), p. 622.

² Cf. *GP*, «Apéndice. Algunas palabras a propósito de *Guerra y Paz*», p. 1587.

³ Cf. *GP*, «Nota preliminar», cit., p. 623.

⁴ Cf. *Idem* (juicio de las traductoras).

⁵ Cuando nos permitimos afirmar que en ocasiones cabe llegar a comparar la concepción tolstoiana con la hegeliana, no pretendemos que eso sea en el plano del contenido (aun cuando haya perfiles convergentes en él), sino en cuanto a la calidad o envergadura del pensamiento alojado en *GP*. Se trata, como es obvio, de un paralelismo con la expresión de Flaubert con la que encabezamos este estudio, quien se permitió la comparación únicamente en relación con el talento literario manifestado, pues, como es sabido, Tolstoi sentía una muy profunda antipatía por Shakespeare (Cf. HUERTA TEJADAS, F.: «Retrato biográfico» en TOLSTOI, L.: *Obras inmortales*. Madrid / Buenos Aires, E.D.A.F., 1967, p. XXVIII).

⁶ *GP*, Parte III, Cap. XI, p. 827.

⁷ *GP*, «Apéndice...», cit., p. 1594. Esto refuerza lo ya dicho en *GP*, Parte IX, Cap. I, p. 1097.

⁸ *Idem*.

⁹ Citado por las traductoras a las que sigo en este párrafo en «Nota preliminar», cit., p. 621.

¹⁰ *GP*, Parte XIII, Cap. I, p. 1403.

¹¹ *Idem*.

¹² *GP*, «Epílogo», Parte II, Cap. IX, p. 1577.

¹³ *Ibidem*, Cap. X, p. 1584.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ *GP*, «Epílogo», Parte II, Cap. XII, p. 1587.

¹⁷ *Ibidem*, Cap. XI, p. 1585. Este método de buscar leyes comunes en vez de «causas», que –como en seguida se verá– es estadístico, refuerza nuestra convicción de que el determinismo tolstoiano no es absoluto, por cuanto lo que Tolstoi de alguna manera viene a hacer es lo que comenzaba a realizar la física de su tiempo, que iba rechazando el modelo determinista de Laplace por otro de leyes estadísticas. Estas leyes, desde el punto de vista epistemológico, se caracterizan por el hecho de que sin renunciar a «determinar» lo hacen de otra manera: hablando de una «tendencia», la cual es el fruto de una probabilidad (en relación con la superación del paradigma laplaciano y las leyes estadísticas cf. GEY-MONAT, L.: «El problema del determinismo» en *Límites actuales de la Filosofía de la Ciencia*. Barcelona, Gedisa, 1987).

¹⁸ *Ibidem*, Cap. VIII, p. 1576. Tolstoi desde muy joven se sintió atraído por la ciencia estadística. Así, en su diario escribe como uno de los objetivos de su vida en los dos años que ha de pasar en campaña el estudio de las matemáticas y el de la estadística (cf. HUERTA, F.: *op. cit.*, p. XXIII). Quizá haya precisamente que buscar el desprecio que siente por la labor del individuo en la historia –cosa que se tratará poco más abajo– en su profesión de fe estadística. Pues como afirma E. CASSIRER (*Antropología filosófica*. Madrid, F.C.E., 1983, p. 291) refiriéndose a Buckle, historiador al que también cita Tolstoi, y con el que tiene en común la lucha contra el presunto ídolo de una voluntad libre:

«No se puede negar que la estadística representa una ayuda grande y valiosa en el estudio de los fenómenos sociales o económicos. También en el campo de la historia debemos admitir la uniformidad y la regularidad de ciertas acciones humanas. La historia no niega que estas acciones, siendo el resultado de causas amplias y generales que actúan sobre los agregados de la sociedad, producen ciertas consecuencias con independencia de la voluntad de los individuos que componen la sociedad; pero cuando tratamos de describir históricamente un acto individual nos enfrentamos a un problema diferente. Por su propia naturaleza, los métodos estadísticos se limitan a los fenómenos 'colectivos'. Las leyes estadísticas no sirven para determinar un caso singular, tratan únicamente de fenómenos colectivos».

¹⁹ *GP*, «Apéndice...», p. 1594.

²⁰ Efectivamente, aunque no nos consta que, a diferencia de a otros autores filosóficos como Platón, Fenelón, Rousseau o Schelling, leyera al genial racionalista, y no podamos, por tanto, afirmar una filiación leibniziana de Tolstoi, sí hay empero algunos renglones de *GP* que destilan –como de suso se apuntó– cierto aroma a preestablecida armonía intermonádica. Valga en ese sentido como ejemplo la próxima cita literal que se hace cuya referencia se da en la nota siguiente.

²¹ *GP*, «Epílogo», Parte I, Cap. IV, p. 1521.

²² GP, *Ibidem*, p. 1517.

²³ HARRE, R.: *El ser social*, Madrid, Alianza Universidad, 1982, p. 105.

²⁴ GP, «Epílogo», Parte II, Cap. I, p. 1555.

²⁵ Que el que es presentado como antihéroe, y por ello verdadero héroe frente al presunto que es Napoleón, se llame Platón, sería desde una óptica nietzscheana el colmo lógico del nihilismo tolstoiano. Por eso sorprende que el alemán no repare en ello ni reaccione frente a la caricaturización que de su idolo divino, Napoleón, hace –como se va a observar seguidamente– el ruso. Quizá el desprecio que siente hacia lo proveniente de Rusia explique esa omisión de Nietzsche, quien en toda su obra (especialmente en los *Nachgelassene Fragmente* sólo se refiere a Tolstoi de pasada. Así alude a la «compasión» tolstoiana en *La genealogía de la moral* (§ 26) y caracteriza a Tolstoi como «decadentista» en *El anticristo* (§ 7). Puede resultar interesante consultar el libro de SESTOV, L.: *Tolstoi und Nietzsche* (ed. rusa, Petroburgo, 1907). Köln, 1923.

²⁶ GP, Parte XV, Cap. XIII, pp. 1496-1497.

²⁷ GP, Parte XIII, Cap. I, p. 1403.

²⁸ *Ibidem*, Cap. VIII, p. 1415.

²⁹ *Ibidem*, Cap. X, p. 1420.

³⁰ Tolstoi como crítico (implicito y explícito) de la labor de los historiadores es implacable: acusa a los modernos, que presumen de haber superado la historiografía antigua, de haber sustituido la explicación de los hechos que apelaba a la voluntad de la divinidad por el recurso al *poder*, al *genio* o al *azar* para justificar la misma falsedad: que la historia es gobernada por la voluntad de algunos individuos que consideramos *heroicos* (toda la segunda parte del «Epílogo» es dedicada principalmente a este trabajo de zapa y preda de los historiógrafos –su estudio detenido merecería probablemente un artículo exclusivo–)

³¹ GP, Parte IX, Cap. I, p. 1098.

³² *Ibidem*, p. 1097.

³³ Cf. CARR, E.H.: *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 70-73.

³⁴ Cf. KAHLER, E.: *¿Qué es la historia?*, México, F.C.E., 1966, p. 204.