

# Eslavia

## Revista de estudios eslavos

# La (no)-política sub specie aeternitatis de Tomáš Masaryk

Jorge Nicolás Lucero – Instituto de Investigaciones “Gino Germani”, UBA

No son pocos los filósofos que a lo largo de la historia han realizado funciones públicas y que, más allá de pensar en las condiciones y los ideales que debían conformar una sociedad política, han tenido participaciones concretas en la esfera pública de su tiempo. Basta con mencionar a Confucio como administrador judicial en el Estado Lu y a Marco Aurelio como emperador romano, aunque también podemos encontrar en nuestro tiempo a filósofos diputados como Massimo Cacciari en Venecia, o a la argentina Diana Maffia en la Ciudad de Buenos Aires. En todo caso, el papel político que desempeñó el filósofo Tomáš Garrigue Masaryk se diferencia de todos ellos no solo por la coyuntura geográfica e histórica, sino también por la naturaleza de su acción política: Masaryk es el único filósofo que *funda* un Estado. La dimensión de esta acción fundante en el corazón de Europa, que salía de una de las guerras más atroces de su historia, está atravesada por una profunda impronta ética que recorre de principio a fin el pensamiento masarykiano. Aunque no sea posible afirmar un sistema ético en su filosofía, Masaryk, por su compromiso y personalidad, ejerció la suficiente influencia en la nación checa para encarnar esta impronta. Edmund Husserl, el padre de la fenomenología y su compañero en la Universidad de Leipzig, afirmaba lo siguiente sobre su figura en una carta a František Jančík de 1936: “él fue mi primer educador, el primero en despertar en mí el concepto ético del mundo y de la vida, lo que determina mi filosofía en todos sus aspectos” (Husserl, 1994, p. 59).<sup>[1]</sup>

El despertar ético del mundo se desarrolla en Masaryk en la misma medida que su preocupación por la identidad nacional checa al interior de un Imperio que, aun abriendo espacios de gobierno, no dejaba de ser reticente a la autonomía. Esa inoperatividad del espacio gubernamental es la que hace reflexionar y actuar a Masaryk en los límites de lo propiamente político. En su trabajo de madurez más importante, *La revolución mundial* (1925), Masaryk entremezcla sus memorias sobre la Primera Guerra, su diagnóstico sobre el porvenir que le ha tocado a Europa tras ella y las ideas políticas con las cuales condujo a los checos y eslovacos a fundar un Estado el 28 de octubre de 1918. En uno de los pasajes más contundentes de este libro, el en aquel entonces presidente checoslovaco se refiere al cambio de enfoque que tuvo respecto de sus antecesores políticos y culturales del nacionalismo checo:



*Masaryk en su biblioteca del Castillo de Lány, 1925*

“Yendo más allá de la opinión política de [František] Palacký y [Karel] Havlíček, como también más allá del resto de nuestros políticos, me encontré con un argumento para orientarnos con Austria; me afligía, como jefe del renacimiento nacional, el problema de [nuestra] pequeña nación. Mis estudios sobre la evolución nacional checa y sobre el programa nacional dan testimonio de ello, pero al mismo tiempo un lector atento de estos estudios sabe que yo oscilaba entre la lealtad y la resistencia contra Austria -de allí mis constantes reflexiones sobre la revolución. En los estudios sobre Palacký sobre la idea de una nación checa constaté una contradicción fundamental entre la idea checa y la habsburgo-austríaca [...] me separé del partido de la juventud [el Partido Liberal Nacional] y luego de los radicales, a quienes, como Austria, no juzgaba solo políticamente, sino también moralmente. En esto se distinguía mi abordaje de la así llamada política positiva; estaba a favor de la presencia en el gobierno, de la posición en el gobierno, pero yo utilizaría esa posición para una reforma, no solo para una constitución escrita, sino para toda una praxis administrativa en el espíritu checo. Siempre estuve a favor de la cultura política, es decir, de la democracia auténtica; la política parlamentaria, estrechamente política, no estaba a la altura. *Yo hablaba de una política no-política*” (Masaryk, 1936, p. 32, la cursiva es nuestra).<sup>[2]</sup>

La cuestión de la no-política tiene un matiz muy particular en la obra y la estrategia de Masaryk. No se trata de un rechazo de la esfera política como en Thomas Mann, donde la formación (*Bildung*) del espíritu alemán, abocado a la cultura, resultaba incompatible con la estructura de una democracia liberal, consagrada al progreso técnico (Mann, 2011). Masaryk observa una diferencia pero una incompatibilidad; lejos de ello, lo no-político aparece como la precondition de la democracia. La “praxis administrativa en el espíritu checo” no era algo que podía discutirse dentro del parlamento, es decir, con sus reglas y radicalismos infructuosos. El filósofo entra al Parlamento de Viena en 1891 de la mano del Partido Liberal Nacional (*Narodní strana svobomyslná*) de los jóvenes checos (*mladočeši*).

<sup>[3]</sup> Hacia ese entonces, la intervención checa en el campo político, buscando autonomía y derechos lingüísticos, había sido dura y dado poco resultados, algo que no cambió con su llegada. Agotado del “falso radicalismo” (como lo denominaba su compañero político Josef Kaizl), que no legislaba en favor de los intereses y necesidades checos, resigna su banca en 1893. Como bien sabemos, en 1900 retoma su acción política con la fundación del Partido Progresista (*Narodní strana pokroková*), pero no lo hace sino después de una larga labor y meditación sobre el fundamento de la problemática checa, plasmándolo en numerosas obras donde desmenuza y toma posición respecto de las ideas metafísicas y políticas de sus predecesores -Jan Hus, Jan Amos Komenský, Palacký, Havlíček-. Ya en *La cuestión checa* (1895), la ruptura con la dimensión “política» resuena como a modo de un manifiesto:

“La política checa debe dejar de ser ‘política’, [...] debe fundarse en una labor cultural más versátil y profunda, debe ser un empleo práctico de la formación política y común en general. Esta formación no existió y aún no existe. Los políticos checos deben ser capaces de utilizar todos los beneficios de los avances de la ciencia moderna en favor del asunto nacional” (Masaryk, 2013, pp. 179 y 196).<sup>[4]</sup>

La labor cultural se basa en una reconfiguración del nacionalismo checo con dos ejes: el pragmatismo y la moralidad. Masaryk desde su juventud se afirma como un socialista pero nunca como un revolucionario, sus discursos políticos en el parlamento y sus escritos sostienen más bien una posición reformista que promulga un Estado checo dentro de una federación austríaca, algo que ya sostenía en cierta medida Palacký. Este reformismo iba a contrapelo no solo de los jóvenes checos, sino también de las posiciones intelectuales más fuertes de su tiempo. Por un lado, Masaryk fue un crítico constante del marxismo, pues entendía que su filosofía materialista alcanzó una crisis en sus fundamentos teóricos, reduciendo la vida humana a las fuerzas económicas.<sup>[5]</sup> Por otro lado, Masaryk se separa del positivismo de Auguste Comte, cuyas ideas -afirmaba- le eran tan cercanas como las de Platón, y que supo guiarlo en el principio de su filosofía de la historia y la crisis europea -por ejemplo, le sirvieron para entender la crisis de la Guerra como una transición hacia un nuevo orden y no como una calamidad-. Sin embargo, el racionalismo positivista impugnaba la metafísica, reducía y equiparaba todo a lo fáctico, dejando implícito un determinismo de los hechos, eliminando la “conciencia”, es decir, la capacidad de acción que el hombre posee para guiar a la historia.

Ahora bien, es la cuestión de la moralidad en el corazón de su filosofía política lo que provoca la transformación de la visión reformista en una revolución fundante del Estado checoslovaco independiente. La regeneración checa reposa sobre una regeneración moral. Ciertamente, esta parece ser la cuestión clave para descifrar el gesto no-político que precisa la política, pero no puede comprendérsela sin acudir al papel y el significado de la religión, cuestión que tiene más ambigüedad de la que suele aceptarse en la obra de Masaryk. Masaryk pone a la religión como herramienta fundamental de su humanismo. Su tesis de habilitación para entrar en la Universidad de Praga, *El suicidio como fenómeno de masas de la civilización moderna*, sostiene una lectura del fenómeno a partir del subjetivismo moderno y la arreligiosidad que este conlleva (Masaryk, 1881). De este modo, parecería evidente entender que Masaryk no podía concebir la realidad política, histórica y social sin una idea de Dios, lo cual presupone una caracterización del mismo y, por ende, sería necesario comprender su filosofía política como intrínsecamente teológica. Jan Uhde advierte este punto y sostiene que el pensamiento político masarykiano, su propia concepción de la democracia como *sub specie aeternitatis* (bajo la perspectiva de la eternidad), se sostiene por los principios teológicos y metafísicos de Komenský, según los cuales la conciencia y el conocimiento científicos son herramientas para que los cristianos ejecuten la voluntad divina sobre la tierra (Uhde, 2009).

La interpretación no es en sí misma errónea. La figura de Jesús resulta fundamental en Masaryk. La consigna en favor de la democracia de los Aliados y en contra el pangermanismo durante la Guerra era, precisamente, “Jesús, no César”. Afirmar una democracia *sub specie aeternitatis* era, en la misma medida, afirmar la misma perspectiva para el ser humano, es decir, una perspectiva que lo provee de un alma inmortal. ¿Puede, sin embargo, hablarse de una política teológica en Masaryk sin tergiversar el campo de lo que él mismo denomina democracia? ¿El sentido de una política *sub specie aeternitatis* es de un orden profético y doctrinal en busca de una recuperación de los sentidos morales y políticos que la modernidad había flagelado, o dicho más crudamente, de un Estado con bases eclesiásticas? Resultaría equivocado tomar los principios teológicos y metafísicos como principios dogmáticos en lugar de principios heurísticos, hermenéuticos y sobre todo éticos. En *Los ideales humanistas*, su obra más conocida mundialmente, Masaryk no deja de exponer una reserva particular con la religión, pues si bien sostiene que ella ha de ser el fundamento de la moral, “no me alcanza la religión positiva, esto es, la de una iglesia como la actual. Quiero una moralidad con fundamento religioso, pero con una religión distinta de aquella [...] la religión no tiene que identificarse con la doctrina y las enseñanzas de la iglesia. Aquí diferenciamos la ética religiosa de la teológica y eclesiástica” (Masaryk, 2016, pp. 51-52).<sup>[6]</sup> Esta diferenciación no corresponde a una mera cuestión semántica, sino que Masaryk

mismo ya la concreta durante los años previos a la Guerra. Su intervención pública en el juicio de Leopold Hilsner, el campesino judío acusado arbitrariamente del crimen de dos chicas cristianas como parte de un ritual, que desató una ola de antisemitismo semejante a la del caso Dreyfus, es el evento más emblemático. No obstante, existe otro caso, menos célebre pero más significativo aún, para la determinación precisa de la ética religiosa masarykiana. Cuando el filósofo retorna en 1907 al parlamento de Viena de la mano de su propio partido (ahora denominado Realista), Masaryk se compromete en la defensa del profesor de Innsbruck Ludwig Wahrmund. En 1908, Wahrmund dicta una conferencia sobre las contradicciones entre el progreso científico y la doctrina de la Iglesia, lo que provoca un escándalo de tal magnitud que resuena en los pasillos del Parlamento por boca de Karl Lueger (fundador del Partido Social Cristiano). Tras ello, Wahrmund es expulsado de su cátedra y posteriormente trasladado a Praga. A pesar de que el discurso de Masaryk en el *Reichsrat* fue confiscado, sabemos que criticó directamente la decisión del gobierno, la campaña de la Iglesia católica contra Lueger, así como a los miembros del Partido Social Cristiano, utilizando términos como “escolasticismo” y “misticismo” para caracterizar a los defensores de aquella decisión (cf. Gordon Skilling, 1994, p. 107ss). Los ideales humanistas, por tanto, son ideales que están representados en Jesús, pero no ideales cristianos, algo que vuelve a surgir en sus conocidas conversaciones con el escritor Karel Čapek:

“Jesús -no digo Cristo- es mi modelo y maestro de la piedad; él enseña el amor a Dios, el amor al prójimo, e incluso el amor al enemigo, es decir que la humanidad pura, el más puro humanitarismo, están esencialmente en la religión. La piedad y la moralidad son los elementos principales de la religión de Jesús. Ten en cuenta que en los Evangelios -a comparación del Antiguo Testamento y la teología griega- hay poca teología, cosmología y escatología, casi nada de historia. [...] Jesús presenta casi exclusivamente una enseñanza moral, continuamente orientada hacia cuestiones prácticas” (Čapek, 1990, p. 328).<sup>[Z]</sup>



*Masaryk (en el centro) durante la firma del Acuerdo de Pittsburgh el 31 de mayo de 1918, donde se acordaba entre checos y eslovacos la creación de un estado común independiente*

Uhde entiende en esta declaración una desproporcionada separación entre religión y teología pues, insiste, Masaryk es tributario de la especulación teológica de Komenský y Hus que no reconoce explícitamente (Uhde, 2009, p. 84). Aunque su punto sobre la influencia comeniana no es incorrecta, no advierte que Masaryk, al escindir a Jesús de la figura de Cristo, diferencia, no la moralidad pública y la privada, sino la ética de la moral, al mismo tiempo que lo concreto de lo abstracto. Esta es, por

ejemplo una de las críticas que le realiza al imperativo categórico kantiano<sup>[8]</sup>: el principio ético no viene de un mandato exterior sino de uno interior, como en Kant, pero este no es racional, sino afectivo: “ama a tu prójimo como a ti mismo”. Este principio, aunque ingenuamente fundamentado desde el punto de vista filosófico, le basta para identificar a la figura de Jesús con la democracia. “Jesús, no César” es la diferencia entre la democracia y la teocracia, entre la autodeterminación y el absolutismo. La independencia y soberanía de las naciones, así, resulta para el filósofo no solo una cuestión estratégica dada por las condiciones de la guerra, sino la única consigna posible para la humanidad.

De esta forma, creemos advertir un sentido más apropiado para entender la dimensión *sub specie aeternitatis* de la política “no-política”:

“El componente apropiado de la antigua relación del estado con la iglesia permanece en la democracia bajo una forma superior, una auténtica política democrática estará *sub specie aeternitatis*: el absolutismo espiritual, con sus diferentes formas de cesaropapismo y de absolutismo mundano que se aprovecha de la religión, será reemplazado por una moralidad superior, por una religión superior que conduce a la libertad en la totalidad de la vida pública”<sup>[9]</sup> (Masaryk, 1936, pp. 559-560).

Así como en Spinoza la fórmula no indica exclusivamente la naturaleza del alma ni expresa ninguna trascendencia (pues Dios es inmanente a la naturaleza), sino que principalmente señala la simultaneidad de lo vivido en el alma y el cuerpo<sup>[10]</sup>, en Masaryk *sub specie aeternitatis* no alude a la trascendencia de lo divino, sino a la simultaneidad entre ética y política, a la imbricación necesaria de las cuestiones morales y las políticas gracias a la cual la democracia emerge y permanece, y solo así puede ser auténtica. La autenticidad (*pravost*) ya es considerada por Masaryk como constitutiva de la esfera pública que precisaban los checos antes que filósofos como Heidegger o Sartre la utilizaran para nominar ética y ontológicamente un modo de asumir la existencia. La democracia es auténtica en la medida en que está dentro, fuera y en los intersticios de las estructuras políticas, en la medida en que es una forma de ver el mundo y de definir a la humanidad; o, en palabras de Masaryk, en la medida en que es una religión. Jan Patočka, el filósofo checo más importante de la segunda mitad del siglo pasado y gran lector de Masaryk, afirmaba en una conferencia clandestina de 1974 que el acto fundante de Masaryk significó otorgar a los checos una orientación vital y de acción, “una interpelación real y un patrón que nos mide y no deja de medirnos para actuar libremente en todas las circunstancias, favorables o desfavorables, grandes o pequeñas [...] su Estado continúa interpelando a los que vienen luego de él, continuando con la invitación a vivir, es decir, a actuar *sub specie aeterni*” (Patočka, 2006, p. 347).

## Bibliografía

Čapek, K. (1990). *Hovory s T. G. Masarykem*. Praga: Československý spisovatel.

Gordon Skilling, H. (1994). *Masaryk: against the current, 1882-1914*, Londres: McMillan.

Husserl, E. (1994). *Briefwechsel: Institutionelle Schreiben*, Husserliana VIII, Dordrecht: Kluwer..

Mann, Th. (2011). *Consideraciones de un apolítico* (trad. de L. Marnés), Madrid: Capitán Swing.

Masaryk, T. (2013). *Česká otázka*, Praga: Městská knihovna v Praze, versión digital, disponible en: [http://web2.mlp.cz/koweb/00/03/95/21/43/ceska\\_otazka.pdf](http://web2.mlp.cz/koweb/00/03/95/21/43/ceska_otazka.pdf) ([http://web2.mlp.cz/koweb/00/03/95/21/43/ceska\\_otazka.pdf](http://web2.mlp.cz/koweb/00/03/95/21/43/ceska_otazka.pdf)).

—. (1881). *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*, Viena: Konegen..

—. (2016). *Idéaly humanitní*, Praga: Městská knihovna v Praze, versión digital, disponible en: [http://web2.mlp.cz/koweb/00/04/26/39/49/idealy\\_humanitni.pdf](http://web2.mlp.cz/koweb/00/04/26/39/49/idealy_humanitni.pdf) ([http://web2.mlp.cz/koweb/00/04/26/39/49/idealy\\_humanitni.pdf](http://web2.mlp.cz/koweb/00/04/26/39/49/idealy_humanitni.pdf)).

—. (1936). *Světová revoluce za války a ve válce 1914-1918* (1925), Praga: Čin a Orbis.

Patočka, J. (2006). “České myšlení v meziválečném období». En *Češi II*, Sebrané spisy 13, Praga: Oikoymenh.

Spinoza, B. (1996). *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. de O. Cohan), México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Tarcus, H. (2014). “Tomáš G. Masaryk y la invención de la “crisis del marxismo”, *Políticas de la memoria*, nro. 14, pp. 33-46.

Uhde, J. (2009). *Democracy Sub Specie Aeternitatis: The Theological and Metaphysical Foundations of Thomas Garrigue Masaryk's Political Philosophy*, Lambert Academic Publishing.

## Notas

[1] “War er doch mein erster Erzieher, der als erster in mir die ethische Auffassung der Welt und des Lebens geweckt hat, die meine Philosophie in jeder Hinsicht bestimmt”. La traducción de todos los pasajes de este trabajo son de nuestra autoría, salvo indicación contraria.

[2] „Vycházej v svém politickém nazírání od Palackého a Havlíčka, delší dobu jsem si, jak i naši politikové ostatní, shledával argumenta, pro naši orientaci rakouskou; trápil mě, jako vůdce našeho obrození, problém malého národa. O tom mé studie o vývoji českého národního a politického programu dávají svědectví, ale zároveň pozorný čtenář těchto studií vidí, že jsem, zase jak i ostatní naši politikové, brzy kolísal mezi loyálností a odbojem proti Rakousku — odsud mé stálé přemýšlení o problému revoluce. V studii o Palackého ideji národa českého konstatoval jsem zásadní rozpor ideje české a habsbursko-rakouské [...] V tom jsem se rozcházel se stranou mladočeskou a později s radikály, že jsem totiž Rakousko a dynastii neposuzoval jen politicky, nýbrž i mravně. V tom se také lišilo moje pojmání tak zvané pozitivní politiky; byl jsem pro účast ve vládě, ale posice ve vládě bych byl užíval k reformě nejen psané ústavy, nýbrž celé administrační praxe v českém duchu. Byl jsem vždy pro politiku kulturní, jak jsem říkal, pro demokracii opravdovou, nestačila mi politika poslanecká a úzce politická. Mluvíval jsem o politice nepolitické”.

[3] Los *mladočeši* se separan en los años 1860 de los viejos checos (*staročeši*), quienes tras la fallida revolución de 1848 fundaron el primer Partido Nacional (*Narodní strana*) dentro del Imperio Hausburgo. Los *mladočeši* criticaban las posiciones conservadoras y pro-nobiliarias de los *staročeši* y adoptaron una perspectiva estrictamente liberal y democrática.

[4] „Česká politika musí přestat být „politikou“, (...) musí býti založena na hlubší všestrannější práci kulturní, musí být praktickým užitím politického a obecného vzdělání vůbec. A toto vzdělání nebylo a ještě není. Čeští politikové musí (...) to dovésti, aby pro věc svého národa užili všech vymožeností ustavičně pokračující vědy moderní“ El término *vzdělání* puede también traducirse como “educación”, pero decidimos utilizar “formación” para rescatar la diferencia respecto de la antítesis de Mann.

[5] Para una profundización del debate que Masaryk realiza con el marxismo, cf. Tarcus, 2014.

[6] “[...] mně nestačí náboženství pozitivní, to jest náboženství církví, které nyní jsou. Chci mít mravnost na náboženském základě, ale na náboženství jiném než tom [...] náboženství nemá se ztotožňovat s teorií, s učením církevním. Lišíme tedy etiku náboženskou od theologické a církevní”.

[4] “Ježíš – neříkávám Kristus – je mně vzorem a učitelem zbožnosti; učí, že láska k láskyplnému Bohu, láska k bližnímu a dokonce k nepříteli, tedy čistá, nejčistší lidskost, humanita, jsou podstatou náboženství. Zbožnost a mravnost jsou Ježíšovi hlavní prvky náboženství. Všimněte si, že v evangeliích – ve srovnání se Starým zákonem nebo s řeckou teologií – je málo teologie, málo kosmologie a eschatologie, skoro žádná historie. [...] Ježíš podává téměř výlučně poučení mravní, stále se obrací k praktickým otázkám”.

[8] Por ejemplo, Masaryk, 1936, p. 567.

[9] “Správný prvek bývalého poměru státu a církve zůstane v demokracii v nové vyšší formě, pravá politika demokratická bude také sub specie aeternitatis: absolutism duchovní, různé formy caesaropapismu i absolutism světský, zneužívající náboženství, bude překonán vyšší mravností, lidskostí a vyšším náboženstvím, řídícím svobodně také celý život veřejný”.

[10] “[...] nuestra alma, en cuanto implica la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad, es eterna, y esta existencia del alma no puede definirse por el tiempo, o sea, explicar por la duración. Así, pues, nuestra alma sólo puede decirse que dura [...] en cuanto implica la existencia actual del cuerpo” (Spinoza, 1996, p. 260).

**[Volver al índice \(https://eslavia.com.ar/no-4-diciembre-de-2019/\)](https://eslavia.com.ar/no-4-diciembre-de-2019/)**

Web construida con WordPress.com.