

Atticus Finch o la decepción

Atticus Finch or the disappointment

Alfonso Ruiz Miguel
Área de Filosofía del Derecho
Universidad Autónoma de Madrid
ORCID: 0000-0002-6306-7291

Fecha de recepción 24/04/2023 | De publicación: 22/06/2023

RESUMEN

Se trata de un ensayo sobre la decepción, en el sentido que Montaigne dio a la palabra “ensayo”, cuya inspiración procede del libro de Javier de Lucas *Nosotros que quisimos tanto a Atticus Finch*, de 2020 (§ 1). Luego se hace una breve exploración del concepto de decepción, intentándolo diferenciar indicativamente de nociones próximas, como las de desengaño, desilusión o desencanto (§ 2). Sucesivamente se analizan las principales formas en las que aparece la decepción: las decepciones materiales, con especial referencia a las decepciones del consumo (§ 3); las ideológicas, donde se repasa la decepción de la democracia en los clásicos griegos, la de las revoluciones de la época contemporánea y la más reciente decepción del progreso (§ 4); y las personales, que se ejemplifican con cierto detenimiento en las figuras de Sócrates, Jesucristo, Eichmann y Jefferson (§ 5). El § 6 aborda la peculiar decepción de un personaje de ficción, Atticus Finch y el § 7, sobre el aprendizaje de la decepción, trata de hacer una síntesis de lo tratado proponiendo también algunas diferencias relevantes entre las distintas formas de decepción.

PALABRAS CLAVE

Decepción; decepciones materiales; decepciones ideológicas; decepciones personales; aprendizaje de la decepción.

ABSTRACT

This essay on disappointment, taking “essay” in Montaigne’s sense, get inspired by reading Javier de Lucas’s book *Nosotros que quisimos tanto a Atticus Finch*, published in 2020 (§ 1). Then a brief exploration of the concept of disappointment is made, trying to differentiate it indicatively from similar notions, such as wising up, disillusionment o disenchantment (§ 2). Subsequently, the main forms in which disappointment appears are analyzed: material disappointments, with special reference to consumer disappointments (§ 3); ideological disappointments, with a review of the disappointment of democracy in the Greek classics, that of the revolutions of contemporary times and the more recent disappointment of progress (§ 4); and personal disappointments, which are exemplified in some detail in the figures of Socrates, Jesus Christ, Eichmann and Jefferson (§ 5). Section 6 deals with the peculiar disappointment of a fictional character, Atticus Finch, and Section 7, on the learning of disappointment, attempts to summarize the previous material, also proposing some relevant differences between the different forms of disappointment.

KEY WORDS

Disappointment; material disappointments; ideological disappointments; personal disappointments; learning from disappointment.

Sumario: 1. Una decepción común, 2. Decepción, desengaño, desilusión, desencanto..., 3. Decepciones materiales, 4. Decepciones ideológicas, 5. Decepciones personales, 6. La decepción de Atticus Finch, 7. El aprendizaje de la decepción

“«Blessed is the man who expects nothing, for he shall never be disappointed» was the ninth beatitude” (Alexander Pope, *Letter to Fortescue*, 23 sept. 1725).

“Newspapers always excite curiosity. No one ever lays one down without a feeling of disappointment” (Charles Lamb, “Detached Thoughts on Books and Reading”, *Essays of Elia*, 1823).

1. Una decepción común

Javier de Lucas y yo compartimos no solo edad y afinidades ideológicas sino también una común dedicación a una filosofía del derecho enfocada predominantemente hacia temas de justicia, política y derechos humanos. Entre ellos, yo destacaría la paz y su relación con la justicia, la democracia y su contraparte de la desobediencia civil y, en fin, la ciudadanía y los derechos con ella reconocidos y excluidos. Sin embargo, en lugar de elegir alguno de esos temas para, como tiende a ocurrir en los homenajes, venir a mostrar tales o cuales discrepancias más o menos marginales en el cauce de nuestros puntos centrales de acuerdo, he decidido cambiar radicalmente el registro de mi contribución. Seducido por el último libro de Javier, *Nosotros, que quisimos tanto a Atticus Finch. De las raíces del supremacismo, al “Black Lives Matter”*, he decidido dejar a un lado los temas filosófico-jurídicos que me han venido ocupando siempre para ensayar una reflexión más bien atípica sobre un tema filosófico más general apuntado en la primera parte del libro y sutilmente aludido en su título: la decepción. En cuanto ensayo, temo que en esta ocasión pueda decir más de mí mismo que nunca, pero, con el gran Montaigne, que esta no sea “la lección de otros” sino la mía tampoco me parece reprochable: “puede también, accidentalmente, servir a otro”¹ y, sobre todo, abrir nuevos puntos comunes de reflexión con el amigo Javier de Lucas.

El primer logro del libro de Javier, y lo que comenzó a atraerme pronto a mi elección del tema, estriba en cómo enmarca una reflexión teórica sobre la persistente historia del supremacismo en los Estados Unidos en una experiencia cultural tan compartida como la admiración en un principio incondicionada suscitada por el protagonista de *Matar a un ruiseñor*, Atticus Finch. Esa incondicionalidad me parece

¹ Montaigne 1588: II.vi; 544.

prácticamente universal y concluyente sobre todo en la versión cinematográfica, que con casi total seguridad es conocida por mucha más gente. Sin embargo, es la novela, y sobre todo su peculiar y muy posterior secuela (en realidad, su primera versión), *Ve y pon un centinela*, la que obliga al lector a revisar seriamente la inicial admiración incondicional hacia Atticus y a experimentar la decepción que motiva el diseño del libro de Javier, especialmente en su primera parte, una decepción que, imagino, ambos tenemos en común también con gentes innumerables. En realidad, Atticus Finch —un personaje de ficción que al fin y al cabo no lo es tanto porque parece reflejar al padre de su creadora, Harper Lee— no era el abogado defensor de los derechos civiles de una sola pieza que habíamos creído, sino que también mantuvo convicciones segregacionistas, quizá incluso supremacistas, que, si no llegan a derribarlo, al menos obligan a bajarlo del pedestal en el que le teníamos.

Aunque en su libro Javier en ningún momento hable literalmente de haber sufrido una *decepción* —que reitera en cambio como el sentimiento dominante de Jean Louise, la hija de Atticus que protagoniza *Ve y pon un centinela*²—, en la “Presentación” anota dos veces su propio *desconcierto* y revela su sentimiento de *amargura*, con lo que en realidad viene a significar que ha sufrido una fuerte decepción³. En esas primeras páginas también se anticipa que el efecto inmediato de ese desconcierto, descrito como “*shock*” o “eco del trauma” de la pérdida de la inocencia infantil (“cuando descubrimos o nos contaron que no había reyes magos”, dice⁴), terminó por concluir, mucho más allá que en un simple ajuste de cuentas con el ídolo caído, en una mejor comprensión del mal del racismo estadounidense y de la compleja y tensa posición político-social tanto de Atticus Finch como del inspirador de su concepción de la democracia: Thomas Jefferson⁵. Esa es la mejor actitud posible, me parece, ante los mitos que nos decepcionan, al menos en tanto sus faltas no revoquen la sustancia de sus méritos.

2. Decepción, desengaño, desilusión, desencanto...

La idea de *decepción* tiene un contenido semántico complejo que se puede intentar deslindar de otras nociones emparentadas con ella de las que solo en parte y en algunos contextos podemos expresar con términos sinónimos. Antes de nada, diré una palabra sobre la etimología del término, que proviene del

² Cf. De Lucas 2020: 16, 24, 32, 45, 83, 84 y 93.

³ Cf. De Lucas 2020: 11, 14 y 15.

⁴ De Lucas 2020: 14.

⁵ Cf. De Lucas 2020: 13ss y cap. V.

latín *deceptio*, engaño o fraude, un significado que se ha conservado estrictamente en italiano, inglés y portugués, pero que en español, francés o catalán se ha transformado en algo emparentado pero bien diferente, para significar no el engaño sino el efecto que tiene el desvelamiento del engaño, una idea que en aquellas lenguas más fieles a la etimología recibe términos distintos: *delusione* (o *disappunto*), *disappointment* y *desapontamento*, respectivamente. Más allá de la terminología, el rasgo más aparente y dominante de la decepción es su emotividad, por el que el desvelamiento del engaño o la ilusión se nos suele presentar como un sentimiento súbito. Esa me parece la gran diferencia con la idea de *desengaño*, estado en el que predomina el elemento cognitivo y no resulta tan presente el elemento sentimental, salvo quizá en su aplicación específica a un ámbito tan relativo a los afectos como el amoroso. Aun así, la decepción no deja de compartir con el desengaño el necesario componente cognitivo, pues nadie puede sufrir una decepción si no es como resultado de un conocimiento o juicio que viene a desmentir su creencia previa. Que tal creencia no sea del todo trivial sino que vaya acompañada de alguna emoción o pasión explica que el desvelamiento de la verdad suele producir un sentimiento de desazón que, al menos en los casos de decepción profunda, puede llegar a la amargura e incluso la depresión. Por eso la carga emocional del sentirse decepcionado puede ser más fuerte que la de verse desengañado o *defraudado* y dar lugar a un especial sentimiento de frustración.

Por su parte, tanto el componente cognitivo como el rasgo de la imprevisibilidad de la decepción me parecen en gran medida ausentes, o son comparativamente muy débiles, en otras dos ideas emparentadas con aquella: la *desilusión* y el *desencanto*. Aunque la decepción comparta con ambos sentimientos algún efecto de contrariedad, amargura o frustración, en esas dos nociones destaca tanto la carga emotiva que se diría que su aparición apenas necesita la recepción de alguna información, que en caso de recibirse tiende a presentarse sutil y gradualmente, más a través de signos o intuiciones que de una revelación súbita. Quizá en la desilusión resulta más marcado el carácter de proceso gradual que en el desencanto, donde destaca más el peso del estado al que se llega como resultado y puede justificarse más la sinonimia, pero ambos casos parecen presuponer un proceso previo de acumulación de motivos más afectivos que cognitivos que está ausente o más oculto en el caso de la decepción, donde destaca especialmente el carácter imprevisto del descubrimiento de una verdad antes no conocida.

Las anteriores anotaciones semánticas pueden confirmarse con la consideración de que mientras no parece haber inconveniente en aplicarse a uno mismo el desengaño, la desilusión e incluso, aunque sea

más dudoso, el desencanto, en cambio yo me inclino a pensar que no es posible la “autodecepción”. Así como podemos decir “me desengañé (o me desilusione) sobre mi habilidad para el golf” o “Fulanito estaba encantado consigo mismo hasta que le dejó su pareja”, frases como “me he decepcionado a mí mismo” o “he tenido una decepción conmigo mismo” no solo resultan insólitas sino que incluso pueden chocarnos gramaticalmente. Seguramente, nos conocemos o al menos dudamos de nosotros mismos lo suficiente para poder autoengañarnos sin fisura alguna y sufrir sorpresas por nuestras deficiencias y errores, faltas que, por lo demás, nuestra autoestima puede inclinarse a rebajar en importancia para perdonarlas más fácilmente: en los ejemplos anteriores, lo “natural”, por así decirlo, es que lo que termine resultando decepcionante sea el golf o la pareja, más que uno mismo.

Si la decepción resulta bien caracterizada como sentimiento súbito y frustrante producido por el descubrimiento imprevisto de algo que desconocíamos respecto de algo o alguien ajeno a nosotros mismos, podemos avanzar un poco más sobre las formas de la decepción. Las decepciones pueden clasificarse de varias maneras: por su mayor o menor gravedad, por sus efectos, por su contenido, etc. Aquí voy a ordenar mi exposición en torno a los tres contenidos u objetos sobre lo que puede recaer una decepción: las cosas, en el sentido más amplio de esa palabra (una comida, una ópera, una bicicleta, un viaje, un libro, el mundo en general...), las ideologías y las personas, bajo la denominación de decepciones materiales, ideológicas y personales.

3. Decepciones materiales

Las *decepciones materiales* son las que experimentamos cuando un deseo sobre cosas, hechos o estados, una vez realizado, incumple las expectativas puestas en él. Los deseos sobre los objetos de consumo pueden ser el ejemplo más sencillo y universal. Sobre la importancia de esta clase de decepciones da cuenta la implacable convicción de Hobbes de que, no existiendo el *finis ultimus* ni el *summum bonum* del que hablaban los aristotélicos, la felicidad no puede ser otra cosa que “un continuo progreso de los deseos de un objeto a otro, en el que conseguir uno no es más que el camino para el siguiente”, progreso conforme al cual toda la humanidad tiene como inclinación general “un perpetuo e incansable deseo de poder tras poder que solo cesa con la muerte”⁶. Este bosquejo de la condición humana podría parecer que representa fielmente a las sociedades modernas, que se ha caracterizado no solo por un insaciable

⁶ Hobbes 1651: XI; 160 y 161.

consumo que se regenera por la decepción que él mismo provoca, sino, más global y decisivamente, por una “dialéctica de «progreso y desilusión»” que, unida a la ausencia de fines valiosos, configuraría la pérdida del sentido típica de la modernidad⁷.

En el anterior diagnóstico convendría distinguir la decepción por la permanente insatisfacción y renovación de los deseos de consumo y el más férreo y áspero desencantamiento (o “desmagificación”) del mundo, que Weber asoció al progreso científico y relacionó con los procesos de racionalización, secularización y burocratización de las sociedades modernas⁸. Por decir primero una palabra sobre esta última especie de decepción general del mundo, me inclino a pensar que el fenómeno no debe sobrevalorarse, ni siquiera entre las élites intelectuales: aparte de la pervivencia o resurrección de unos u otros cultos religiosos tradicionales y del encantamiento propio de las creencias políticas fideístas, las pararreligiones y otras pasiones colectivas, el propio Weber dejaba abierto el camino de la autonomía individual como capacidad de proponer y perseguir, incluso apasionadamente, los propios fines. Sea esta o no la religión de la modernidad, y sin negar sus limitaciones, al modelo de la autonomía individual no se le puede negar la virtud de mantener una cierta reconciliación con el mundo.

Es discutible, sin embargo, que esa reconciliación se limite y agote en el consumo y sus decepciones, a las que no me parece que deba atribuirse un protagonismo tan categórico en la modernidad como sugiere el mencionado diagnóstico condenatorio. A fin de cuentas, aun bajo distintos nombres, las decepciones del consumo constituyen un fenómeno quizá universal y, desde luego, mucho más antiguo que el capitalismo. La dialéctica de la decepción producida por el cumplimiento de los deseos ya era familiar para las antiguas religiones orientales y perfectamente conocida por los estoicos, que coincidieron en proponer la restricción de los deseos como remedio de tal fuente de infelicidad. Entre aquella lejana época y la nuestra, bajo esta misma última pauta se desarrolló en la Edad Media la cultura del amor cortés, tanto más perfecto cuanto menos cumplido como deseo, según lo explicó imborrablemente Denis de Rougemont en *El amor y Occidente*⁹. Y no solo es la historia pasada. Es que al cuadro de la modernidad como vacía y decepcionante persecución del consumo le falta al menos una parte, difícil

⁷ Recojo la idea de un sustancioso libro de Carlos Peña, que la atribuye a Durkheim, Aron y Bourdieu y la desarrolla sobre todo en el capítulo sobre el primero (Peña 2022: 15 y 263ss). Quiero recordar aquí la coincidencia de que la concepción social y jurídica de Durkheim fuera el objeto de la tesis doctoral de Javier de Lucas (De Lucas 1977).

⁸ Weber 1917: 198-201.

⁹ De Rougemont 1939.

saber cuán extensa pero siempre relevante: la que se refiere a la persecución y cumplimiento del ideal de la autorrealización.

La distinción entre pautas de consumo y pautas de autorrealización, que recuerda mucho la distinción entre la felicidad como disfrute instantáneo y como estado global¹⁰, gira centralmente en torno a la respectiva presencia o ausencia de la decepción. Como Jon Elster captó muy bien, se trata de dos formas de pauta de comportamiento no solo distintas sino tendencialmente opuestas: el consumo puede caracterizarse a grandes rasgos por su utilidad marginal decreciente, con su acceso fácil mediante el dinero, su satisfacción localizada, momentánea y agotable y, en fin, su necesidad de variación en los objetos de deseo so pena de ser penoso por adictivo o repetitivo; en cambio, la autorrealización hace crecer la utilidad marginal, para lo que exige aprendizaje, dedicación y cultivo constante de algún tipo de actividad, así como concentración en el objeto y en su objetivo, de modo que la satisfacción duradera se produce con sacrificio o esfuerzo y solo a largo plazo, cuando el perfeccionamiento de la actividad mejora los logros perseguidos y la estima y el beneficio propios y eventualmente ajenos¹¹. La diferencia entre ambos tipos de pautas, ejemplificable en escuchar un concierto o ver una película frente a ejercitarse en tocar el piano o en dedicarse a la crítica de cine, no implica que el consumo sea despreciable y deba evitarse ni que la autorrealización lleve siempre a un logro garantizado. Como en el caso de las dos formas de felicidad, el ideal es una combinación equilibrada de ambas pautas, pues el equilibrio parece un componente esencial de la autorrealización. Eso significa, por concluir esta reflexión un poco catequéticamente, que no es por fuerza deseable tratar de evitar las decepciones que he llamado ordinarias mediante la supresión de los correspondientes deseos, sino solo aquellas que producen desgaste o hastío y, sobre todo, las que impiden la autorrealización personal.

4. Decepciones ideológicas

Las decepciones *ideológicas*, las más atinentes a la filosofía política, tienen un carácter muy distinto a las que acabamos de ver, por más que puedan ser también una experiencia no sé si universal pero sí al menos muy común, lo que resulta compatible con la contingencia y las variaciones individuales que

¹⁰ Distinción que a su vez puede relacionarse tanto con la distinción —precisamente esencial para De Rougemont— entre *eros* y *ágape* (el amor pasión o enamoramiento frente al amor costumbre o de cuidado, que oponen el placer en intensidad sin extensión a la satisfacción en extensión sin intensidad) como con la de John Passmore entre el aprendizaje de capacidades cerradas (andar, vestirse, leer, sumar, etc.) y el de capacidades abiertas (de dominio gradual y desarrollo infinito, como hablar, razonar, hacer literatura, etc.), de la que se ha hecho eco Savater (cf. 1997: 48-50).

¹¹ Cf. Elster 1986: 46-52, que sintetizo con alguna libertad.

resultan inevitables en ese campo por el hecho del pluralismo. Me referiré únicamente a tres manifestaciones importantes de decepciones ideológicas de las que tal vez pueda extraerse alguna enseñanza, más allá del gran salto en el tiempo que propongo desde la Grecia clásica hasta el comienzo de la época contemporánea.

El ejemplo antiguo es el de la democracia ateniense que, como es sabido, no fue ni mucho menos el régimen político preferido por los filósofos clásicos más reconocidos, Platón y Aristóteles. Sea cual sea la actitud de Sócrates hacia la democracia, algo sometido a un debate no concluido, es de interés recuperar aquí una tesis de Hannah Arendt, innovadora y provocativa como tantas de las suyas. Para Arendt, el origen de una deplorable disociación entre filosofía y política inaugurada por Platón y, aunque “en menor medida”, Aristóteles habría estado en la condena a muerte de Sócrates por la democracia ateniense. Tal condena habría decepcionado a Platón haciéndole descreer de la política: en sus palabras, “made Plato despair of polis life”¹². De esa decepción habría partido el desengaño platónico sobre el arte de la persuasión, la denuncia de la *doxa* en nombre de la verdad absoluta y la desconfianza hacia la democracia. El desenlace de aquella decepción habría sido, añade Arendt, el abandono del pluralismo que caracterizó la pretensión socrática de llegar a la verdad mediante el diálogo entre opiniones, que no solo aparecen entre personas distintas sino dentro de nosotros mismos, una pretensión a la que se enfrentó la platónica contemplación ideal de la verdad y la indiferencia y el desprecio filosófico hacia el ámbito inevitablemente pluralista de la política¹³.

Más allá del a veces indebido deslizamiento de Arendt entre la democracia (ateniense) y la política en general a través de la idea de pluralidad, merece ser acogida y subrayada su valiosa advertencia de que la decepción o desencanto de la democracia, explicable por sus siempre imperfectas condiciones, no necesariamente produce una práctica democrática mejor y puede comportar el riesgo del dogmatismo que desea abolir el pluralismo humano, o, como lo dice Arendt, negar “el milagro del universo, del hombre y del ser”¹⁴. Al final de la cuenta, en tiempos de polarización que arriesgan convertir la política en dialéctica amigo-enemigo, es conveniente recordar el principio básico que sustenta el edificio democrático, que es precisamente el reconocimiento institucionalizado y practicado de la pluralidad humana. Sin ese reconocimiento mutuo del derecho de los demás a defender sus opiniones y a someterlas

¹² Arendt 1990: 36 y 6.

¹³ Cf. Arendt 1990: 6-16, 19-21, 25-26 y 36-37.

¹⁴ Arendt 1990: 39.

de modo revisable a la mayoría desaparece, la democracia pluralista, que es la única estimable y que merece el nombre de democracia, puede tener los días contados.

Una segunda manifestación bien importante de decepción ideológico-política la proporcionan las dos revoluciones modelo o por excelencia de la época contemporánea, la francesa y la soviética, cuyo relativo aunque diferente fracaso seguramente ha generalizado la actual prevención hacia las revoluciones en general. En el marco simplificador de un par de párrafos, quiero destacar sobre todo el diferente alcance de la decepción de ambas revoluciones, a su vez diferentes entre sí más allá del indudable eco que la primera tuvo en la segunda, especialmente para sus protagonistas, siempre con la mediación de las dos importantes réplicas de la Revolución francesa en la propia Francia, también fracasadas: la revolución de 1848 y la Comuna de París de 1871.

Por comenzar por la diferencia fundamental entre aquellas dos grandes revoluciones, yo la veo en que mientras el componente liberaldemocrático de la francesa terminó por expandirse durante los dos siglos siguientes como la forma de gobierno más legitimada, si no también más legítima, en contraste, el carácter dictatorial y enseguida totalitario de la Revolución soviética ha terminado por desacreditar su objetivo comunista, un descrédito en parte atestiguado por la ineficiencia y la pobreza económica de los distintos regímenes que en la segunda posguerra siguieron el modelo soviético y en otra parte confirmado por el extraño híbrido chino de un sistema capitalista estatal-privado dirigido por un partido comunista único y despótico.

La diferencia entre las decepciones producidas por una y otra de las dos revoluciones modelo es más compleja, en respuesta también a sus distintos destinos y contextos. De la Revolución francesa se podría afirmar la paradoja de que el éxito a largo plazo de su momento inicial, la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, fue pronto sofocado por las convulsas etapas sucesivas, desde luego por los excesos del Terror, que nadie discute que forman parte de la Revolución, pero también por el final del periodo revolucionario, que se ponga en Termidor y el subsiguiente Directorio (1795) o en el 18 brumario de 1799, tuvo como resultado, primero, los quince años de gobierno personal y autoritario de Napoleón y luego otros quince de una monarquía constitucional esencialmente retardataria. Solo desde la monarquía de Julio de 1830 y su relativa continuación en la II República (1848-1852) se asentó un régimen constitucional liberal que terminó por conciliar el sufragio universal con el Segundo Imperio de Napoleón III (1852-1970). En ese largo y complejo proceso, la Revolución francesa fue leída de diferente

modo por conservadores y progresistas, divididos sobre todo por el Terror, causante de la decepción de toda la revolución para los primeros y exculpado por sus buenas intenciones, malogradas por la guerra civil, para los segundos. Solo cabezas originales y templadas, como la de Tocqueville, lograron superar entonces la simplificación de la alternativa para aceptar el camino de la democracia liberal como el único saldo aceptable de la Revolución francesa. Pasado mucho tiempo, y hasta hoy, en una síntesis tan selectiva como chocante, el reconocimiento de la decepción debida a los excesos y a los tortuosos efectos posteriores de aquella revolución puede ir acompañado por el de su valor como símbolo de las libertades civiles y democráticas.

Si de la Revolución francesa se puede decir que su inicial fracaso —los derechos y el constitucionalismo invocados en el artículo 16 de la Declaración del 89— fue a la larga su mayor y más perdurable éxito, en la Revolución soviética su primer éxito —la toma del poder por el partido vanguardia, consolidado en diversas formas hasta la caída de 1991— fue a la larga su mayor y por ahora su más duradero fracaso. Sea cual sea la contribución que se impute a Lenin en el estalinismo y se hagan muchos o pocos distinguos entre el totalitarismo soviético y el nazi o el fascista, sin duda el espectro de la represión, las hambrunas, las purgas y la opresión sobre el cinturón vecino por parte del tiránico régimen de Stalin, con las secuelas que le siguieron, terminaron por sellar toda esa época como *El pasado de una ilusión*, por decirlo con el título del provocativo libro de François Furet¹⁵. Es cierto que en el largo proceso del sistema soviético hubo muchos y grandes ilusionados nunca decepcionados, bien representados por György Lukács; como hubo también algún liberal como Stefan Zweig que, aun sin dejar de mencionar el “rigor fanático” de los dirigentes rusos, concluyó un viaje a Rusia de dos semanas en 1928 incitando a admirar (para mí decepcionantemente) los “muchos logros del pueblo ruso” y sus sacrificios “por amor a una idea”¹⁶; y, peor todavía, hasta hubo algunos liberalsocialistas desnortados que, como el matrimonio Webb, llegaron a cantar las alabanzas del peor Stalin¹⁷. Sin embargo, ya desde el principio hubo también severas y desconfiadas advertencias a derecha e izquierda, como las de Karl Kautsky y Rosa Luxemburgo¹⁸, al igual que prontas y sonoras decepciones de iniciales simpatizantes de la revolución proletaria y

¹⁵ Furet 1995.

¹⁶ Zweig 1928: 34 y 53-54.

¹⁷ A su libro de 1935, *Soviet Communism. A New Civilisation?*, le retiraron el signo de interrogación del subtítulo en sucesivas ediciones; fieles a Stalin hasta el final, en 1942 volvieron en su defensa en *The Truth About Soviet Russia* (cf. https://en.wikipedia.org/wiki/Sidney_Webb,_1st_Baron_Passfield).

¹⁸ Vid. Kautsky 1918 y Luxemburgo 1918.

campesina, de Fernando de los Ríos a Bertrand Russell, que reportaron sendos encuentros con Lenin desvelando la cara oscura de la revolución ya antes del aplastamiento de la rebelión del soviet de marineros de Kronstadt en marzo de 1921¹⁹. A las anteriores siguieron muchas deserciones desencantadas dentro del propio campo comunista, como, por citar unos pocos ejemplos, las del ruso Victor Serge²⁰ o de los franceses Pierre Pascal o Boris Souvarin²¹. Hoy, más de treinta años después de la disolución de la Unión Soviética, la conciencia del fracaso de la revolución rusa es prácticamente universal, tal vez con la excepción de la propia Rusia, donde bien puede explicarse la extensa impopularidad de Gorbachov por la tradicional propensión de gran parte de la población a someterse al despotismo de alguien similar a un zar.

¿Cabe extraer alguna lección de los desencantos ante las dos grandes revoluciones de la era contemporánea a propósito de la revolución en general? Si, como hace Enzo Traverso en su reciente y documentado libro *Revolución*, tal idea se comprime prácticamente en el modelo de los grandes levantamientos populares casi siempre violentos y de tendencia progresista y ambición utópica, creo francamente que del reconocimiento de que “el naufragio del socialismo real sepultó la utopía comunista” resulta incoherente concluir que, a partir de la “cara aterradora de [ese] sueño prometeico” y del “campo

¹⁹ Del viaje de Fernando de los Ríos, entre octubre y diciembre de 1920, quedó para la posteridad la respuesta de Lenin, “¿Libertad para qué?”, en la entrevista que mantuvieron, sobre cuyo alcance cabe poca interpretación en el contexto: “Nosotros —respondió Lenin— nunca hemos hablado de libertad, sino de dictadura del proletariado; la ejercemos desde el Poder, en pro del proletariado. [...] El período de transición de dictadura —continuó diciendo Lenin— será entre nosotros muy largo..., tal vez cuarenta o cincuenta años” (1921: 62-63).

Bertrand Russell, por su parte, en su libro *The Practice and Theory of Bolchevism* dio cuenta de su viaje a Rusia en mayo y junio de 1920, cuando todavía consideraba el comunismo como “necesario para el mundo” y saludó a la revolución rusa como “un espléndido intento [...] que merece la gratitud y admiración de todos los progresistas”, pero también se apartó netamente de su “rudo y peligroso” método dictatorial y de su dogmatismo limitador de cualquier libre examen, llegando a predecir que una eventual victoria bolchevique vendría “acompañada por una completa pérdida de sus ideales y un régimen de imperialismo napoleónico” (Russell 1920: 6 y 8; vid. también Russell 1954). Treinta y seis años después, en su *Autobiografía*, lamentó no haber expresado en aquel libro “el sentido de total horror” que experimentó en Rusia, añadiendo a propósito de Lenin que “más bien me decepcionó” por “sus limitaciones intelectuales, su más bien rígida ortodoxia marxista, así como su distintiva veta de dañina crueldad” (Russell 1956: 333 y 340).

²⁰ Serge (en realidad, Victor Lvovich Kibálchich), aunque nacido en Bélgica en una familia ruso-polaca, acudió a Rusia en 1919 para adherirse a la revolución bolchevique. Expulsado del partido comunista en 1928, logró escapar de las purgas estalinistas y en 1946 publicó unas *Memoires d'un révolutionnaire, 1901-1941* (traducidas como *Memorias de mundos desaparecidos [1901-1941]*, México, Siglo XXI, 2002) en las que escribió: “Defensa del Hombre. Respeto por el Hombre. Es preciso dar al Hombre sus derechos, su seguridad, su valor. Sin ellos, no hay socialismo. Sin ellos, todo es falso, ruinoso, infecto. Me refiero al hombre, sea quien sea, aunque se trate del peor de los hombres, el «enemigo de clase», hijo o nieto de un burgués; no me importa. Jamás hay que olvidar que un ser humano es un ser humano” (cit. en Traverso 2021: 359).

²¹ Sobre ambos, así como sobre Lukács, cf. Furet 1995: 123-148. Sobre Suvarin (que aunque nació en Kiev como Boris Lifschitz, vivió en Francia desde los dos años y se naturalizó francés a los once), Furet cita como notable el libro de Jean-Louis Panné, *Boris Souvarine, le premier désenchanté du communisme*, 1993.

Otros dos decepcionados de relieve fueron los anarquistas estadounidenses de origen lituano Emma Goldman y Alexander Berkman, que estuvieron en Rusia desde 1919 hasta la represión de Kronstadt en 1921: Goldman publicó un libro en 1923 que su editor tituló *My Disillusionment in Russia* y Berkman otro en 1925 titulado *The Bolshevik Myth. Diary 1920-1922* (cf. sobre ambos Traverso 2021: 452).

de ruinas” que sembró, pueda rescatarse algo así como el “núcleo emancipatorio del comunismo”²². Comprendo que es muy fácil decirlo para quien, como yo mismo, apenas ha alentado ese tipo de utopías, pero la historia debería servir de lección para todos, en especial cuando nos vuelve a recordar no solo que los buenos fines pueden conducirnos a medios de los que está empedrado el infierno, sino también que los medios malvados pueden perjudicar los mejores fines, algo que el propio Maquiavelo no dejó de advertir²³.

Alternativamente, el signo decepcionante de la anterior enseñanza podría quedar neutralizado, incluso invertido, si en vez de seguir el método de Traverso ensanchamos el arco de la idea de revolución para recoger en ella también procesos más lentos, no siempre particularmente violentos y, en fin, aproximables a las reformas que tienden a perdurar en el tiempo. Ahí podríamos situar tanto algunas e importantes revoluciones políticas exitosas —pienso en la inglesa de 1688, la estadounidense de 1776 o la portuguesa de 1974²⁴— cuanto revoluciones parapolíticas o no políticas, como la feminista, la de las costumbres en los 70, las tecnológicas, etc. Más allá de que consideremos esos usos como propios o meramente analógicos de la idea de revolución²⁵, lo que me importa señalar de todos esos casos y otros similares es que, por su naturaleza moderada o paulatina, y en la medida en que terminan teniendo éxito, se trata de procesos en principio ajenos al fenómeno de la decepción o, al menos, de las grandes decepciones (lo digo pensando en las sensibles pero también paulatinas rebajas en las primeras y muy positivas expectativas de Internet, que si han terminado decepcionando ha sido tan poco a poco que han quedado casi disipadas).

Con todo, la gran decepción producida por las revoluciones políticas modelo, de la francesa a la soviética, se ha traducido en una decepción más general y profunda que toca a la filosofía de la historia de nuestra

²² Traverso 2021: 491-492.

²³ Maquiavelo 1517: I.18; 182; t. c., 102-103.

²⁴ No solo es que ninguna de estas revoluciones quepa propiamente en el modelo conceptual privilegiado por Traverso (cf. 2021: 27-28, 113, 172, 244 y 407-408), sino que tampoco tienen especial desarrollo en su libro, centrado predominantemente en la literatura marxista y en las revoluciones comunistas, en especial la soviética: así, aunque dedica algunas páginas a rebatir la preferencia que Hannah Arendt mostró por la Revolución americana respecto de la francesa (cf. *ib.*, 400ss), le dedica a esta menos páginas que a la cubana o a la china; en cuanto a la revoluciones inglesa y portuguesa, las menciona en una página. Nada en esta crítica pretende desmerecer el rigor y la finura del conjunto del libro de Traverso, por más que mi evaluación histórico-ideológica vaya en muchas ocasiones en sentido inverso al suyo: así, cuando concluye el capítulo 3 afirmando que “[d]urante los siglos XIX y XX, las tradiciones revolucionarias demostraron que, para millones de personas, cambiar el mundo no era una fantasía sino, antes bien, un fin inscripto en el horizonte de su tiempo histórico: una utopía posible y concreta” (*ib.*, p. 246), yo echo de menos una breve apostilla: Y se equivocaron.

²⁵ Cada uno de los anteriores casos requeriría un análisis mucho más detallado. Por fijarme solo en la Revolución inglesa, remito a las siempre sabias consideraciones de Norberto Bobbio en su último curso, dedicado al tema *Mutamento politico e rivoluzione*, recientemente editado, (cf. 1921: 147-149), un libro muy recomendable en general sobre el concepto de revolución y su desarrollo en los clásicos.

época posmoderna. Es el tercer caso de decepción de tipo ideológico que me había propuesto comentar en este apartado y que haré con brevedad. Podría afirmarse que la gran decepción comentada sobre las revoluciones ha sido el primer escalón en el derrumbamiento de la confianza en el progreso, justamente marcado por el concepto moderno de revolución, que invierte el significado astronómico, copernicano, de giro y retorno al mismo punto, para darle el de cambio súbito y radical de rumbo político-social²⁶. A ese primer escalón se han ido sumando otros, como el riesgo de un conflicto nuclear global, la conciencia del horror de Auschwitz como símbolo de la posibilidad de una maldad insanable —la gran decepción histórica marcada por la Escuela de Frankfurt—, el agotamiento de los recursos para una población mundial creciente, el retroceso en los sistemas de bienestar por el reflujo de la revolución neoconservadora (en parte debidos a la nueva decepción producida tras la ola democratizadora de los países excomunistas) o, en fin, la amenaza del cambio climático. Si, por poner el mejor de los casos, el progreso no está en absoluto asegurado, esa nueva y reciente conciencia de la humanidad refleja la más amplia decepción ideológica posible. Con ella se ha liquidado la creencia ilustrada, de la que también se alimentaron los revolucionarios de los siglos XIX y XX, de que los conocimientos y el dominio humano sobre la naturaleza y los procesos sociales nos permiten controlar suficientemente el futuro. Aunque esta puede ser una decepción bienvenida si, evitando la desesperanza, nos anima a aprender la lección.

5. Decepciones personales

Queda por comentar el tercer tipo de decepción anunciado: las decepciones *personales*. No estará de más insistir aquí en que toda decepción es en primera instancia personal en cuanto al sujeto que la sufre, al igual que toda experiencia es subjetiva, por más que algunas decepciones puedan acaecer multiplicadas en forma colectiva o, incluso, ser de carácter universal. Pero las decepciones personales a las que me voy a referir lo son en cuanto a su objeto, pues recaen sobre personas, en vez de sobre cosas o ideas. Con la salvedad, sin embargo, de que, a diferencia de las decepciones que nos puede producir un familiar, un amigo o un profesor, cuyo alcance se limita a un círculo reducido, las personas objeto de decepción que aquí voy a repasar, sean históricas o de ficción, encarnan valores o ideas de trascendencia general. Esta oscilación entre personas e ideas, y en ocasiones ideologías, tiene tan poco de particular como la vieja

²⁶ Cf. sobre ello, Bobbio 1921: 242ss (cuyo texto principal es en este caso de Bovero).

relación entre las virtudes en abstracto y los modelos que las encarnan, pero hablar también de las decepciones personales espero que ayude a llevar el foco a lugares todavía no iluminados.

Mi principal sorpresa cuando empecé a indagar en personajes que han podido producir decepción es que resulta muy difícil encontrar alguno, y entre los más sagrados y consagrados, que no haya sido sometido a alguna serie de censuras a lo largo de la historia. No pretendo un análisis exhaustivo, pues cuento entre mis carencias un insuficiente conocimiento de la cultura oriental, de Confucio a Buda, por citar dos arquetipos indiscutidos. En nuestra cultura, sin embargo, una exploración no especialmente difícil permite ver el lado oscuro iluminado por algunas miradas sombrías sobre las que probablemente sean las dos figuras más ensalzadas de toda la historia occidental: Sócrates y Jesucristo. Ambos tienen en común no solo el haber sido comparados muchas veces entre sí, especialmente por sus muertes, solo en parte similares, sino también por la incognoscible mezcla de verdad y de ficción en los escritos que pretenden recrear sus vidas.

En el caso de Sócrates, seguramente el más llamativo, la historia de su enaltecimiento es prácticamente tan larga y ancha como la de su difamación. Tanto la faz positiva como la negativa giran sobre todo en torno a su muerte, sus motivos y la mayor o menor concordancia entre ella y su pensamiento y su vida²⁷. El núcleo original de todas las sospechas se encuentra en los motivos que reportan las dos obras que Jenofonte dedicó a Sócrates, los *Recuerdos* o *Memorables* y la *Apología*. Sócrates habría aceptado morir porque, siendo ya muy viejo, la poca vida que le quedaba le ofrecería un tiempo ingrato y, sobre todo, su injusta muerte le proporcionaría la buena fama que su vida virtuosa merecía frente a la vergüenza que habría de recaer en los autores de su condena²⁸. Se trata de motivos autointeresados que, aunque Jenofonte elogia, distan mucho del relato glorificador de Platón en el *Critón*, donde, en coherencia con su enseñanza de que es peor cometer injusticia que padecerla, Sócrates acepta su condena a pesar de seguir considerándola injusta porque sería injusto desobedecer las leyes de Atenas²⁹. Sin embargo, la opinión de que la condena de Sócrates fue justa, y especialmente por su pensamiento antidemocrático, ya fue defendida muy pocos años después de su muerte en un libro desaparecido del sofista Polícrates, *La acusación de Sócrates* (393 a.C.), una tesis revalidada en nuestra época en un divulgado libro de I. F.

²⁷ Hay un excelente libro de la helenista Emily Wilson que repasa minuciosamente esa rica e instructiva historia, sin olvidar sus manifestaciones en el arte, sobre todo el pictórico pero también el literario: vid. Wilson 2007, donde pueden encontrarse las referencias de los autores e ideas que cito a continuación en el texto.

²⁸ Cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV 8, 1-3 y 6-10; y *Apología de Sócrates*, 23y 26-27.

²⁹ Cf. Platón, *Critón*, 49c-53c.

Stone, *The Trial of Socrates* (1988). Entre esas dos fechas, hay una nutrida serie de sospechas e inculpaciones de diversa índole sobre la vida y el pensamiento de Sócrates, desde las de Catón el Viejo o Tertuliano con la pretensión de rebajarlos en comparación sea con el patriotismo romano sea con Jesucristo, hasta las de Voltaire o Nietzsche, quienes consideraron a Sócrates el primero un charlatán carente de integridad y el segundo el reprochable iniciador de un racionalismo falso y decadente (dicho sea de paso, si la condena de Nietzsche difícilmente puede sorprender, la actitud de Voltaire bien puede resultar, a su vez, decepcionante).

En comparación con Sócrates, la denigración histórica de la figura de Jesucristo creo que ha sido bastante más rara. Por supuesto, el descreimiento y la crítica de su resurrección y su naturaleza divina tiene ilustres defensores en la historia del pensamiento, pero lo usual, de Spinoza y Voltaire a Renan, es que tal crítica no presuponga decepción, sino que vaya acompañada de grandes alabanzas a la entereza moral del iniciador del cristianismo³⁰. Valga por todos el juicio de Ernest Renan, creyente en Dios pero descreído de la divinidad de Jesucristo, que en su desmitificadora *Vie de Jésus* alaba el “hecho fecundo, único, grandioso, que se llama cristianismo” como “acontecimiento capital de la historia”, en el que Jesús es descrito como una “persona superior”, un “idealista consumado” o “un anarquista” para quien el gobierno civil “es pura y simplemente un abuso”³¹. En contraste, aunque sea en contadas ocasiones, el fenómeno de la decepción aparece en las impugnaciones de la figura de Jesucristo, sea como su producto o como su causa. Como producto, es posible que lo que impulse el rechazo por parte del impugnador sea la decepción provocada por la súbita pérdida de una fuerte creencia previa. Como causa de decepción en otros, aunque sea imposible determinarlo, no cabe excluir el papel de la lectura de las acometidas intelectuales contra Jesucristo, de las que mencionaré cuatro, correspondientes a distintos momentos históricos.

El primer momento, en la inicial expansión del cristianismo, corresponde al filósofo platónico Celso, que hacia el año 178 inicia el luego repetido reproche al cristianismo por ser obra de charlatanes e impostores, censurando a Jesucristo mismo como alguien no virtuoso por su carácter irritable (“¡Tan pronto las imprecaciones como las amenazas!”) y como un charlatán y un fanfarrón que no habría podido demostrar adecuadamente su imaginaria resurrección³². El segundo momento, tras el largo dominio del cristianismo

³⁰ Cf. Savater 1999.

³¹ Renan 1863: 617, 897, 883, 2865, 2862 (por ese orden).

³² Celso 1988: §§ 6, 30, 22 y 28 (por ese orden).

durante la Edad Media y Moderna occidentales, corresponde a la Ilustración, o, mejor, a su minoritaria ala atea, bien representada por el barón D'Holbach, que ya se acerca a Nietzsche en su invectiva contra la moral cristiana, cuya base sería “el fanatismo y el entusiasmo” y cuyo contenido lo formarían virtudes “inútiles para la sociedad”, así como “desmesuradas y fanáticas, que solo tienden a volver al hombre tímido, abyecto e infeliz” —como la supuestamente sublime pero en verdad degradante y envilecedora humildad—, o que, si por el contrario le envalentonan, hacen de él un ser “obstinado, altanero, cruel y dañino para la sociedad”³³. Del tercer momento, el que corresponde a Nietzsche, es destacable que su diatriba se dirija en menor medida contra Jesucristo que contra el cristianismo, religión repudiada por su dogmatismo redentor e igualitario, su moral de esclavos y su profundo significado “bárbaro, asiático, innoble, no griego”³⁴. Pero la mirada nietzscheana sobre la persona de Jesucristo, dentro de ciertas incoherencias, es más ambivalente: de un lado, Jesucristo habría sido el único verdadero cristiano cuyo evangelio o buena nueva murió en la cruz con él, hasta ser el “buen mensajero” que “murió tal como vivió, tal como enseñó, no para «redimir a los hombres», sino para mostrar cómo se ha de vivir”³⁵; pero de otro lado, fue también un corazón bueno pero ignorante que, al contrario que el sabio (encarnado por el propio Nietzsche), “favoreció el embrutecimiento de los hombres, se puso de lado de los pobres de espíritu”³⁶. En fin, el cuarto desmitificador que quiero citar es Bertrand Russell, cuyo texto *Por qué no soy cristiano* me tocó cuando lo leí de joven. Se trata de una conferencia dictada en 1927 que propone una refutación sistemática de toda religión en sentido convencional, con argumentos sobre la existencia de Dios o el papel de las iglesias. En ella dedica un apartado a censurar el carácter moral del “Cristo tal como aparece en los Evangelios”, donde ironiza sobre sus amenazas de condenación eterna mediante el fuego del infierno, esa “doctrina de crueldad”. La conclusión del apartado es que “ni en virtud ni en sabiduría” Jesucristo esté tan alto como Buda y Sócrates³⁷. De Sócrates ya hemos visto que esa opinión no es tan universal y, aunque de Buda lo desconozco casi todo, sospecho que tampoco habrá estado exento de decepciones.

³³ D'Holbach 1756: 166, 161 y 203 (por ese orden).

³⁴ Nietzsche 1878: § 114.

³⁵ Nietzsche 1888: §§ 39 y 35 (respectivamente). No sin aparente incoherencia, unos párrafos después afirma que no hay en el Nuevo Testamento nada “que sea libre, bondadoso, franco, honesto”, salvo Pilatos, la “única figura a la que es preciso honrar” (*ib.*, 46).

³⁶ Nietzsche 1878: § 235.

³⁷ Russell 1927: 13-15; t.c., 28-30.

En el extremo opuesto de las decepciones provocadas por personajes históricos casi universalmente consagrados, me gustaría comentar brevemente la posibilidad de que, si bien en un sentido diferente, puedan decepcionar individuos considerados casi universalmente como execrables. Presento el caso meramente como una hipótesis explicativa de una categoría que podría figurar entre las creaciones teóricas más inverosímiles de la historia del pensamiento político-moral: la banalidad del mal, formulada por Hannah Arendt al final de su libro *Eichmann in Jerusalem*, subtítulo precisamente *A Report on the Banality of Evil*. La llamativa tesis de Arendt fue que “uno de los más grandes criminales de la época”, al igual que “tantos otros como él”, había sido “terrible y horriblemente normal” porque, careciendo “de firmes convicciones ideológicas y de motivaciones especialmente malignas”, no tuvo conciencia de haber hecho mal por simple falta “de reflexión”³⁸. No pretendo aquí impugnar el sentido básico de aquella categoría, que, una vez despojada de su aparente compromiso con la identificación socrático-platónica de conocimiento y virtud, quizá pudiera aplicarse a ciertas personas y situaciones. Me limito a señalar la radical inverosimilitud de que la organización por parte de Eichmann del transporte de centenares de miles de judíos a campos de exterminio de cuyo cometido era del todo consciente pudiera haber sido producto de una supuesta negligencia intelectual que casualmente se correspondía a la perfección con las alegaciones autoexculpatorias del acusado: en particular, con su pretensión de que, sin haber sido nunca antisemita, su labor se había debido a la mala suerte de que los dirigentes nazis habían abusado de su rígido sentido moral (“kantiano”, llegó a explicar él mismo) de la obediencia a la ley³⁹. No es cuestión de abordar aquí un debate que ha suscitado una abultada literatura⁴⁰, pues mi interés se ciñe a proponer la muy probable hipótesis de que Eichmann decepcionó a Arendt, que habría acudido al juicio de

³⁸ Arendt 1963: 276 y 287-288; así como Arendt 1977: 4 (para algunos matices a afirmaciones tan contundentes y, en realidad, a la línea seguida en todo el libro sobre Eichmann, vid. también lo que podría considerarse la “sentencia” final de la propia Arendt en 1964: 277-279).

³⁹ Cf. Arendt 1963: espec. 135ss, 146-149, 175 y 247-248. La tesis de Arendt me resulta inverosímil incluso en los propios términos de su libro, donde en muchos momentos creo que se puede apreciar cómo ella va aceptando acríticamente la versión de Eichmann sobre sus motivaciones, hasta el momento en el que llega incluso a desestimar como mera fanfarronada la frase de aquél a sus hombres en los últimos días de la guerra: “Saltaré de risa en mi tumba porque el hecho de tener sobre mi conciencia la muerte de cinco millones de judíos [o «enemigos del Reich», como él siempre pretende haber dicho (acotación de Arendt)] me produce una extraordinaria satisfacción” (Arendt 1963: 46; en p. 53 la frase se convierte para nuestra autora en una frase hecha como las que, según ella, tanto gustaban a Eichmann). Frente a semejante interpretación me parece decisivo el testimonio de Benjamin Murmelstein, el último presidente del *Judenrat* de Theresienstadt, que había venido colaborando con Eichmann desde 1938 en Viena y que le conoció muy bien: en el documental de Claude Lanzmann *Le dernier des injustes* (2013), Murmelstein no solo confirma el antisemitismo de Eichmann, sino que, además de relatar el sistema de expoliación a los judíos que impuso junto con su grupo de las SS, asegura haberle visto dirigiendo a un comando también de SS en el asalto de una sinagoga la *Noche de los cristales rotos*, el 10 de noviembre de 1938 (vid. minutos 0:53:00-1:19:34 de la primera parte, donde incluso ironiza sobre la idea de la banalidad del mal de Arendt; para otras referencias relevantes de Murmelstein a Eichmann en este documental, vid. minutos 1:46:33-1:51:24 de la primera parte, donde le califica como un demonio, y 0:44:38-0:46:44 de la segunda parte).

⁴⁰ Me limitaré a remitir al informado y valioso compendio de Ezra 2007, que relata los principales escritos a favor y en contra de las dos tesis más debatidas de toda la obra de Arendt, ambas formuladas en *Eichmann in Jerusalem*: la de la banalidad del mal y su severa condena a los *Judenräte* o Consejos de notables judíos organizados por los nazis en las zonas ocupadas.

Jerusalén bajo la suposición de que iba a observar a un monstruo, a la encarnación del diablo⁴¹: su actitud y sus declaraciones en el juicio la convencieron de que estaba ante un ser normal y corriente que había cometido delitos monstruosos por motivos banales. Si esto fuera así, la decepción le habría jugado una mala pasada a una pensadora que extremó su envidiable y habitual originalidad y valentía intelectual en una tesis exorbitada. Lo que quizá enseñe que la decepción por un exceso de imaginación puede llevarnos a perder el equilibrio.

En el extremo opuesto al caso Eichmann, el único ejemplo que voy a comentar de figura política glorificada que ha producido históricamente una profunda decepción es Thomas Jefferson, que nos enlazará además con el motivo inicial de este escrito, la decepción provocada por Atticus Finch. Jefferson, “el santo más popular de la religión civil americana”⁴² y el más prominente de los fundadores de Estados Unidos⁴³, cumple de forma magistral los rasgos de una decepción general producida hace no tantos años por la combinación, por un lado, de su prolongada permanencia como mito representativo del ideal republicano exitosamente realizado en Estados Unidos y, por otro lado, del súbito derrumbamiento de su valía moral por la difusión de aspectos de su vida que, aunque en buena parte conocidos, han llegado a adquirir una nueva resonancia los últimos años. La caída del mito se produce, como hoy ya es probablemente de conocimiento general, porque el redactor de la *Declaración de Independencia* y, con ella, de uno de los enunciados más notorios y divulgados de la historia política —el que declara como “verdades autoevidentes que todos los hombres son creados iguales, dotados por su Creador con ciertos derechos inalienables, entre los que están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”—, aunque proclamó su deseo de abolir la esclavitud y participó en la prohibición de su trata, sin embargo, no solo fue propietario de hasta 600 esclavos hasta su muerte, liberó únicamente a siete de ellos y tuvo seis hijos con una de sus esclavas, sino que creyó que los africanos eran inferiores por naturaleza, temió la mezcla de razas y, en fin, su modelo de abolición gradual de la esclavitud pasaba por el traslado o “expatriación” de la población emancipada a África o a las islas del Caribe⁴⁴.

⁴¹ En favor de esta hipótesis militan las cartas contemporáneas de Arendt a Jaspers, McCarty y Blücher, de las que se desprende que “la mediocridad de Eichmann y su insípido carácter chocaron [*struck*] a Arendt en su primer día en el tribunal” (Elon 2007: 96; que enseguida precisa que la idea de la “falta de reflexión” de Eichmann le llegaría a Arendt gradualmente).

⁴² Finkelman 1994: 193.

⁴³ Cf. Rakove 2021: 552.

⁴⁴ Todos los anteriores extremos se pueden dar por firmes, incluida su paternidad en la descendencia de su esclava Sally Hemmings, sobre lo que unos análisis de ADN realizados en 1998 la indican de manera muy probable respecto de uno de los hijos de aquella (cf. Kerrison 2012: 286; Cogliano 2012b: 520-522; y Pybus 2012: 278). Sobre la mencionada expatriación a África, remito a la carta de Jefferson a James

En realidad, nada de lo anterior estuvo oculto a sus contemporáneos, hasta el punto de que, lejos de la decepción, un conservador inglés como Samuel Johnson ya censuró como mera hipocresía la combinación de declarar el derecho a la igualdad y la libertad mientras se seguía manteniendo la esclavitud y poseyendo esclavos⁴⁵. Después, hasta que se llegó a abolir la esclavitud en Estados Unidos en 1865, la posición de Jefferson fue reivindicada por todos los sectores ideológicos, incluidos los abolicionistas, algunos de los cuales —con el último de ellos, el propio Abraham Lincoln— también consideraban prudente la expatriación de los exesclavos⁴⁶. Durante los cien años siguientes a la abolición la memoria de Jefferson fue preservada por los historiadores mediante la insistencia en sus afirmaciones abolicionistas y el silencio o la ocultación de sus compromisos vitales y teóricos con el esclavismo⁴⁷. Y, en efecto, solo a partir de los años 60 se comienza a revisar la historiografía sobre Jefferson, con una profusión de publicaciones que, ahora ya sí, ha debido de sacudir con una amarga decepción a tantos como, incluso fuera de Estados Unidos, habían visto a Jefferson como el arquetipo de las modernas libertades democráticas.

El caso de Jefferson es paradigmático de un tipo de contradicción bastante repetida en la historia del pensamiento liberal: junto a la mayoría de los principales *Founding Fathers*, que también fueron propietarios de esclavos a la vez que defendieron ideas abolicionistas (que con todos los matices y complejidades que son del caso, practicaron mejor que aquél y Madison, al menos por parte de Washington, Franklin y Hamilton⁴⁸), debe mencionarse también a John Locke y David Hume (que

Monroe de 2 de junio de 1802 (que, como toda la correspondencia de los *Founding Fathers*, puede verse en <https://founders.archives.gov/>; cf. también Magnis 1999: 491 y 502). Sobre su participación en las prohibiciones de la trata de esclavos, cf. Aparisi 1990: 462-464 y Rothman 2010: 104. En fin, Jefferson liberó *de hecho* a siete de sus esclavos, aunque solo a tres los manumitió formalmente y de manera algo mezquina (cf. Finkelman 1994: 215ss; y Pybus 2012: 278).

⁴⁵ Cf. Rael 2015: 45, que señala que esa crítica también fue común entre los colonos lealistas.

⁴⁶ Cf. Conlin 2015: 64 y, en general, cap. 2; así como Holowchak 2020: 133.

⁴⁷ Cf. Rakove 2012: 553; y Finkelman 1994: 195ss.

Un ejemplo destacable de esa historiografía hasta pasada la primera mitad del siglo XX lo proporciona *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson* (Koch y Peden 1944), considerada “la primera edición popularmente disponible” de los principales escritos de Jefferson (Finkelman 1994: 226): en la Introducción a esta obra, sin dejar pasar diversos aspectos de su vida privada, los editores hacen una sola mención a los esclavos de Jefferson para explicar los apuros económicos del final de su vida: “Su resistencia a sobrecargar a sus capataces, asalariados y esclavos fue otra notoria sangría para sus bolsillos” (Koch y Peden 1944: xliiii; t. c., aquí defectuosa, p. XLVIII). Finkelman, que no advierte lo anterior, subraya además que esta edición eliminó la mitad de una carta de Jefferson a su joven vecino Edward Coles (entonces secretario del presidente Madison) en la que aquel terminaba desaconsejando que emancipara a sus esclavos (carta de 25 agosto 1814, accesible en <https://founders.archives.gov/>; cf. Finkelman 1994: 226-227).

⁴⁸ Como aproximación general, puede valer la distinción entre esclavistas indecisos, como Jefferson y Washington, y opositores activos a la esclavitud, como Hamilton, John Adams y Lafayette, si entre los primeros añadimos a Madison y entre los segundos a Jay (cf. Conlin 2015: 51). Para una interpretación de conjunto, que destaca las ambigüedades de los derechos de libertad y propiedad en los revolucionarios americanos, vid. Rael 2005.

Más detalladamente, sobre Madison, cuya mayor diferencia con Jefferson es que nunca afirmó que los negros fueran naturalmente inferiores, vid. Broadwater 2013: 314 y 322; sobre Washington, que ordenó en su testamento emancipar a todos sus esclavos tras su muerte

participaron en el tráfico de esclavos⁴⁹) o a Alexis de Tocqueville o John Stuart Mill (que, decididamente abolicionistas, combinaron su liberalismo con la defensa del colonialismo⁵⁰). Al igual que en esos otros casos, la aparición, difusión o puesta de moda sin más de aspectos de la vida o la obra de un autor que colisionan o aparentan colisionar con el estereotipo recibido tiende a generar un debate con dos componentes: de un lado, la interpretación del significado y alcance de las opiniones y acciones que parecen desmentir el legado tradicional y, de otro lado, la reacción personal o social producida por los nuevos datos, que, como algo posible pero no necesario, puede dar lugar a la decepción. Las interpretaciones pueden ser muy diversas, hasta abarcar todo el espectro que va desde el extremo de la condena del conjunto de tal legado como engañoso, es decir, como producto de una ideología que siempre había llevado dentro el huevo de la serpiente, hasta el otro extremo de la descalificación o minimización de las denuncias como mero ejercicio “presentista”, es decir, como ventajista calificación mediante criterios morales actuales de ideas o conductas pasadas que se deberían situar en el contexto de su época⁵¹. Ambos extremos resultan inmunes a la decepción: el primero, porque quien con nuevos datos confirma o apuntala sus prejuicios sobre la iniquidad de las ideas asociadas al autor denunciado experimentará justamente lo opuesto de “la tristeza” en la que según Spinoza consiste la decepción o

y la de su mujer, vid. Thompson 2019; sobre Franklin, que tras haber participado de joven en el tráfico de esclavos y haberlos poseído (su último esclavo murió nueve años antes que él), colaboró con el movimiento abolicionista, vid. Guyatt 2012 y Waldstreicher 2012b; en fin, sobre Hamilton, que probablemente nunca tuvo esclavos aunque de joven trabajó para una compañía que incluía su tráfico, fue un activo abolicionista gradualista y nunca defendió la inferioridad natural de los afroamericanos, vid. Chan 2004 y Horton 2017. Por su parte, John Jay, que fue propietario de algunos esclavos, los liberó tras abrazar el abolicionismo (cf. Benton y Peters 2017), mientras que John Adams fue un decidido abolicionista que nunca tuvo esclavos (si bien la *Casa Blanca* fue acabada durante su presidencia con mano de obra en parte esclava).

⁴⁹ Sobre el contraste en Locke entre, por un lado, sus inversiones en la *Royal African Company* hasta 1675 o su propuesta de esa época de una aristocrática Constitución para Carolina y, por otro, su teoría sobre la esclavitud en los *Two Treatises*, hay ya un largo debate académico desde la obra de Macpherson sobre el individualismo posesivo, de 1962 (vid. Farr 2008: 495-496 y notas 2-3; y, más recientemente, Brewer 2017: esp. 1052ss; cf. también, sobre la relación entre Locke y Jefferson en este punto, Helo y Onuf 2003: 590-593).

En cuanto a Hume, ya era conocida por los *Essays* su propensión a “sospechar que los negros son naturalmente inferiores a los blancos” (1777: XXI, nota 10), pero en 2014, gracias a la publicación de nuevas cartas, se divulgó que también había invertido e intermediado en una compra de esclavos (me ha sido imposible acceder al texto, inencontrable en ninguna biblioteca universitaria española —Felix Waldman (ed.), *Further Letters of David Hume*, Edinburgo, Edinburgh Bibliographical Society, 2014—, pero extraigo la información de Sandoval 2020).

⁵⁰ Cf. Mill 1859: 15-16; t. c., 66.

Sobre Tocqueville, vid. Villaverde 2022: caps. 4-5 (sobre su posición antiesclavista, que también se ha discutido, vid. cap. 2). Dicho sea solo de paso, Tocqueville es un autor singular para nuestro tema, porque seguramente decepcionó primero gravemente a sus próximos de la aristocracia para terminar después decepcionando también a los demócratas liberales.

⁵¹ El debate sobre el sentido y alcance de las ideas y acciones de Jefferson ocupa miles de páginas (sobre ese debate hasta 1994, vid. Finkelman 1994). Entre lo que he podido ver, destacaré la de Davidoff 1993 como crítica radical que identifica las contradicciones de Jefferson con las del “liberalismo blanco”; las de Finkelman 1994, Magnis 1999 y Pybus 2012 como críticas contundentes y bien argumentadas; la de Helo y Onuf 2003 como una revisión moderadamente exculpatoria que hace una interpretación internamente coherente de la posición jeffersoniana; la de Holowchak 2020 como una minuciosa y bien argumentada reconstrucción esencialmente exculpatoria; y, en fin, la de Rothman 2010 como una posición equilibrada entre la condena y la absolución.

*morsus conscientiae*⁵²; y el segundo, porque quien está dispuesto a absolver sin condiciones a su autor no experimentará cambio alguno en sus humores.

Entre los dos extremos anteriores, la tristeza de la decepción admite graduación y, sobre todo, actitudes reactivas diversas. En nuestra época la condena sin atenuantes puede concluir en esa nueva forma de *damnatio memoriae* que hemos dado en llamar “cancelación” de una persona (como el cambio del nombre de George Washington por el de Charles Richard Drew en una escuela en Nueva Orleans⁵³ o la eliminación del nombre de David Hume en un edificio de la Universidad de Edimburgo en 2020⁵⁴), silencio u olvido que, aun sin decepción, también agradecerán los detractores del engaño que el personaje representaría en su conjunto. Otra actitud del decepcionado, que no excluye un juicio moral condenatorio menos intransigente, es la que, además, intenta dar cuenta de la complejidad de las doctrinas y los individuos en sus luces y sus sombras: frente a la sorpresa inicial producida por las decepciones personales —¿cómo es posible que él (o ella) hiciera (o dijera) esto!— la única explicación que tengo, reconozco que exigua, es el comentario con el que Tocqueville termina su “Introducción” al primer volumen de *La democracia en América* para justificar el haber llevado al extremo algunos de sus argumentos: “el hombre halla casi tantas dificultades en ser inconsecuente en sus palabras como de ordinario encuentra para ser consecuente en sus actos”⁵⁵. Aunque pueda preparar el camino, este reconocimiento no equivale todavía a la actitud de comprensión a la que quizá tiendan quienes piensan que todos somos pecadores, que puede llegar a coincidir con la plena absolución de los impenitentes partidarios inmunes a toda decepción sobre su héroe.

6. La decepción de Atticus Finch

Llego ya a la decepción producida por el personaje que motivó inicialmente este escrito, que reconozco se ha demorado mucho en acudir al encuentro con el lector. La estrecha relación existente entre Atticus Finch y Thomas Jefferson ha sido destacada por Javier de Lucas para, si no absolver incondicionalmente

⁵² Cf. Spinoza, 1677: 111 y 151 (t. c., 140 y 173).

⁵³ Cf. Thomson 2019: 28 (debidamente consultada la *Wikipedia*, aprendo que Drew fue un médico cuyas investigaciones sobre transfusión y almacenamiento de sangre salvaron muchas vidas americanas en la Segunda Guerra Mundial).

⁵⁴ Cf. https://www.abc.es/cultura/abci-universidad-edimburgo-elimina-nombre-filosofo-david-hume-vinculos-esclavitud-202009141307_noticia.html.

Otro caso de cancelación aquí digno de mención, especialmente ridículo por afectar a obras de ficción y no a personajes históricos, es la exclusión del currículum escolar de algunas escuelas estadounidenses de *Matar a un ruiseñor* o de *Las aventuras de Huckleberry Finn* (cf. De Lucas 2020: 34-35).

⁵⁵ Tocqueville 1835: 22; t. c.: 19.

a nuestro protagonista, el abogado del ficticio pueblo de Maycomb, en Alabama, sí proporcionar un análisis comprensivo y convincente de su ambigua posición sobre la cuestión racial, que es reflejo de una parte importante de la historia de los Estados Unidos. Antes de nada, recuperaré los datos básicos de esta última decepción, para refrescar y destacar algunos de sus detalles, por lo demás minuciosamente desarrollados en los primeros capítulos del libro de Javier. *Matar a un ruiseñor*, que apareció como novela en 1960, tiene como narradora en primera persona a Scout Finch, la hija de Atticus, que ya adulta recuerda la época de sus 6 a 8 años, alrededor de 1935. La acción, que da mucho relieve a las aventuras infantiles con su hermano y un amigo alrededor de la casa de un joven autista, Boo Radley, al que nunca ven y que termina salvando la vida de los dos hermanos, culmina en el juicio de un negro, Tom Robinson, falsamente acusado de la violación de una joven blanca. En el juicio, y ante una racista y reluctante comunidad blanca, Atticus actúa como abogado defensor del primero bajo el principio de que se debe hacer lo justo siguiendo la propia conciencia, incluso frente a la mayoría, lo que en el caso significa luchar por la igualdad ante el tribunal con independencia del color de la piel. La novela tuvo una muy conocida versión cinematográfica en 1963, de igual título, con la actuación de Gregory Peck bajo la dirección de Robert Mulligan.

Aunque, como desarrollaré enseguida, en la novela ya hay algunas pistas de que Atticus no es un defensor de la igualdad racial tan de una pieza como aparece en la película, esas pistas habían pasado generalmente desapercibidas a juzgar por el escándalo que produjo la publicación en 2015 —cuando su autora, Harper Lee, tenía 89 años— de *Ve y pon un centinela*, que en un principio parecía ser una secuela de la novela anterior. La acción de esta segunda novela, ahora con un narrador omnisciente, se sitúa en la segunda mitad de los años 50 —después de la sentencia *Brown v. Board of Education*, de 1954, que invalidó la segregación racial en las escuelas y fue un hito en la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos— y sigue el retorno a Maycomb de la hija de Atticus (llamada ahora más por su nombre, Jean Louise, que por su apodo infantil), ahora ya en su segunda veintena y convertida en una activista pro derechos civiles. El relato sigue las tensiones entre ella y su padre, quien viene a aparecer como un defensor de la superioridad de la raza blanca que abriga una fuerte desconfianza hacia la integración política y social de los negros, o dicho en términos esquemáticos, aparece sobre todo como un supremacista y un segregacionista, partidario del *separate but equals*, cuyo significado real venía siendo “separados por desiguales” desde el siglo XIX. El escándalo de esta novela creció cuando se supo que en realidad había sido escrita en la época de la acción, en 1957 en concreto, y que rescataba el manuscrito originario que

la autora había olvidado tras reescribirlo por completo a instancias de la editora, para cambiar el narrador, el tiempo de la acción y los hechos narrados bajo el título de *Matar a un ruiseñor*. En *Ve y pon un centinela*, los protagonistas fundamentales siguen siendo la hija y el padre, pero lo que sobre todo se narra es la tensión ideológica entre ambos ante el problema racial, bajo alusiones, eso sí, al juicio de veinte años antes.

Más allá del trasfondo de mitificación previa, y por tanto de fantasía, que probablemente presupone toda decepción personal, una de las varias diferencias entre la provocada por una persona real y la provocada por un héroe de ficción es que mientras en el primer caso echar la culpa de habernos decepcionado al que revienta el mito en vez de a su protagonista es como matar al mensajero, en el segundo caso solo es sensato culpar del engaño al autor de la ficción. Salvo cuando, como ocurre en la novela *Matar a un ruiseñor*, el autor en realidad no nos ha engañado, sino que hemos sido nosotros quienes no hemos sabido ver bien todas las dimensiones del cuadro. Porque, en efecto, en esa novela hay al menos cuatro detalles que, aunque de distinto alcance, permiten dudar de la pulcritud antirracista de Atticus Finch y, por tanto, rebajar la integridad de su visión del mundo *liberal*, en el sentido americano de la palabra. Ante todo, como indica Javier de Lucas, que Atticus vive en una sociedad de castas a la que en ningún momento combate activamente⁵⁶, lo que podría ser un reproche excesivo si estamos hablando solo de un héroe (o un santo) y no de un mártir⁵⁷. Y, segundo detalle, que en el capítulo 15 nuestro héroe afirma enfáticamente que el Ku Klux Klan era un episodio del pasado “contra todo lo que sabemos”, dice De Lucas⁵⁸. Los otros dos detalles, levemente apuntados en la trama pero más gravemente indicativos, son dos menciones a sendos personajes históricos racistas: Henry W. Grady y James Thomas Helfin, apodado Cottom Tom Helfin.

La referencia a Grady se encuentra en el cap. 15 de *Matar a un ruiseñor*, cuando Scout ilustra cuál era “la pregunta más peligrosa de Atticus” citando una conversación de este con su hermano Jem: “«¿De verdad piensas eso, hijo? [dijo Atticus]. Entonces lee esto». Y Jem bregaba el resto de la tarde con los

⁵⁶ Cf. De Lucas 2020: 76-77.

⁵⁷ En este punto, tiendo a coincidir con el juicio de McAdams 2015 sobre el carácter heroico de Atticus Finch por su defensa de un acusado negro en una comunidad como la representada en la novela.

⁵⁸ De Lucas 2020: 185, nota 14 (la referencia al KKK, en Lee 1960: 186). En relación con ello, algún otro crítico ha destacado como grave que Finch les diga a sus hijos que el KKK “era una organización política” (pero vid. la contextualización de McAdams 2015, de quien obtengo la información sobre otras críticas a *Matar a un ruiseñor* muy anteriores a la publicación de *Ve y pon un centinela*). Otro detalle para conocedores es la pertenencia de Atticus a la *Methodist Episcopal Church South*, de orígenes esclavistas (cf. *ib.*: 3).

discursos de Henry W. Grady”⁵⁹. Pues bien, Henry W. Grady (1850-1889), un influyente director de un periódico de Atlanta y gran orador de la época de la Reconstrucción, tras la guerra de secesión, fue un personaje bifronte. Si por un lado fue considerado entonces como uno de los promotores de la integración del sur en la Unión — “a South of Union and freedom” que en 1886 daba por muerto al “South of slavery and secession”⁶⁰—, por otro lado, un año después todavía expresaba rotundas ideas supremacistas, afirmando que “la raza blanca debe dominar para siempre en el Sur, porque es la raza blanca y superior a la raza que amenaza su supremacía”⁶¹.

En fin, la referencia a Helfin aparece en el capítulo 27, en un intercalado de la narradora sin antecedente ni continuación en el que cuenta que un compañero de su escuela le había preguntado si Atticus era un radical: “Cuando le pregunté a Atticus él se rio tanto que yo me molesté bastante, pero me dijo que no se estaba riendo de mí. Dijo: — Dile a Cecil que soy más o menos tan radical como [*I’m about as radical as*] Cotton Tom Heflin”⁶². Pues bien, Heflin (1869-1951) fue un senador por Alabama hasta 1931 público defensor de la inferioridad natural de los negros, de la supremacía blanca y de la segregación racial⁶³. A pesar de que el contexto de la respuesta es que el compañero de Scout le había preguntado si su padre era un radical de izquierda porque defendía a “niggers” (un término ya entonces muy peyorativo que Atticus advierte a su hija que no debería usar)⁶⁴, la irónica comparación con Heflin no deja de mostrar su lejanía del radicalismo por su *relativa* cercanía a un notorio racista⁶⁵. En suma, Atticus Finch era ya en *Matar un ruiseñor*, en el mejor de los casos, un héroe imperfecto, un héroe a medias, por la fuerte tensión entre sus distintas convicciones.

Si el lector de *Matar un ruiseñor* tenía datos para no sufrir una decepción, eso no significa que los asimilara con ese resultado, como probablemente no los había asimilado Scout cuando era niña, por lo

⁵⁹ Lee 1960: 185.

⁶⁰ Grady 1895: 9 (se trata, casi con total seguridad, del mismo libro citado por Atticus, que es recuperable en pdf gracias a Internet). Sobre Grady, vid. Grem 2022, así como https://en.wikipedia.org/wiki/Henry_W._Grady.

⁶¹ Lee 1895: 29. En ese mismo discurso (“The South and her problems”) explica: “The Indian, the Malay, the Negro, The Caucasian, these types stand as markers of the God’s will” (*ib.*: 28).

⁶² Lee 1960: 312 (en este caso corrijo la traducción, que atenúa el sentido del texto al traducir “Dile a Cecil que soy casi tan radical como Cotton Tom Heflin”).

⁶³ Cf. Sobre Helfin, Adams 2019: 13-17; así como https://en.wikipedia.org/wiki/James_Thomas_Heflin.

⁶⁴ Cf. Lee 1960: 100-101.

⁶⁵ En McAdams 2015 se hacen interesantes observaciones sobre esa relativa cercanía entre un *liberal* del Sur y un supremacista radical como Helfin, que, diferenciándose en las formas, especialmente jurídicas, y en la apelación a la violencia, tendrían en común el rechazo de un cambio brusco del sistema de segregación y de supremacía sobre los negros de los Estados sureños.

que en *Ve y pon un centinela* se muestra más que profundamente decepcionada con su padre⁶⁶. Pero entre las dos novelas no hay engaño propiamente por parte de su autora, que con su libertad creativa ha elaborado un personaje más rico y complejo de lo que parece, una encarnación de un abogado íntegro que tiene sus defectos, al parecer trasunto de su propio padre. Probablemente, la mayor responsabilidad sobre la decepción general que produjo la aparición de la segunda novela recae sobre la película de Mulligan, que construyó un personaje libre de toda mácula, para siempre ligado a la caballerosa estampa de Gregory Peck⁶⁷. Sin embargo, yo tampoco me veo dispuesto a culpar a Mulligan por haber redondeado y agigantado el mito de un personaje de ficción en uso de su libertad artística. En realidad, lo más atípico del caso Atticus es que un personaje de ficción nos decepcione, no tanto porque no podamos encantarnos con sus virtudes como por la rareza (o eso creo) de que, una vez consolidado el héroe, el autor publique una segunda parte en la que lo depone (en contraste, el modelo típico es el *Quijote*, cuyos cambios mantienen la coherencia interna).

Una última observación sobre la decepción provocada por Atticus Finch, que no necesariamente tiene que concluir en condena. Una de las aportaciones del análisis de Javier de Lucas estriba en utilizar esa decepción para proponer una explicación del alcance y límites del sistema liberaldemocrático estadounidense. En el conjunto de esa explicación, Atticus Finch sirve bien para reflejar los valores pero también las fallas de un modelo de democracia que pretende encauzarse dentro de una forma de ciudadanía más local y estatal que federal. Para esa visión el espacio preferible y viable del debate democrático es una comunidad homogénea y reducida, de modo que estamos ante el anticuado y muy limitado modelo que el propio Atticus denomina “democracia jeffersoniana”, a lo que su hija replica: “Puede que seas jeffersoniano, pero no eres demócrata”⁶⁸. Yo precisaría que los argumentos de Atticus Finch para resistirse a la integración político-social de los negros en su Estado son esencialmente consecuencialistas, pero sin venir acompañados del racismo biologicista de Jefferson. Es cierto que eso no elimina su antidemocrático menosprecio por la igualdad de los derechos políticos, pero tampoco niega

⁶⁶ El pasaje decisivo está en el capítulo 13, donde se transcribe su pensamiento: “Si un hombre te dice «esta es la verdad» y tú le crees, y descubres que lo que dice no es verdad, te llevas una decepción y procuras que no vuelva a engañarte. Pero cuando te falla un hombre que ha vivido conforme a la verdad, y has creído en lo que ha vivido, te quedas sin nada. Creo que por eso estoy a punto de volverme loca” (Lee 2015: 178; cf. también, al final del capítulo 8, p. 115).

⁶⁷ Sobre ello y las diferencias entre la novela y la película, vid. Adams 2019: 3-14. Uno de los embellecimientos más curiosos, aunque seguramente indetectable salvo en la propia época, es que en la película Calpurnia, la asistenta negra de la familia Finch, incumple sin enmienda de Atticus el código racial sureño de no entrar ni salir por el porche central de la casa (vid. sobre ello el largo y rico comentario de Adams 2019: 4-10).

⁶⁸ Lee 2015: 237-238. Sobre todo ello, cf. también De Lucas 2020: 83-107, páginas de las que hago así un tosco resumen que no puede sustituir su lectura para hacerles justicia.

el valor de su defensa liberal de los derechos procesales y su talante civilizado y nada violento de sus actitudes. Por eso, si se quiere una comparación, aunque sea solo aproximada, yo preferiría decir que mientras Jefferson públicamente habló bien pero actuó mal, Atticus Finch privadamente habló mal pero actuó bien.

7. El aprendizaje de la decepción⁶⁹

A lo largo del recorrido realizado hasta aquí, yo al menos he ido aprendiendo cosas sobre la decepción. Ante todo, he aprendido que, puesto que la decepción se produce por un aumento de nuestro conocimiento, como el descubrimiento de un hecho, un dato, una sensación, etc., sufrir una decepción es siempre, a su vez, el efecto de una suerte de aprendizaje. A partir de esa generalización común a toda decepción, sin embargo, debemos reconocer la posibilidad de variaciones importantes en sus efectos. En especial, me parece que las decepciones materiales tienden a distinguirse de las demás porque de ellas, o de muchas de ellas al menos, tiende a no aprenderse nada, o poco: así, las decepciones del consumo se superan precisamente porque se olvidan, de modo que el deseo se puede renovar, incluso indefinidamente, gracias a que no aprovechamos su conocimiento. En cambio, las decepciones ideológicas y las personales no se olvidan tan fácilmente y tienden a dejar marca. No resultan confortantes precisamente porque no son fáciles de superar, pero deben ser bienvenidas porque nos permiten aprender de ellas y, por tanto, aumentar nuestro conocimiento y mantenerlo, quizá productivamente, para precaver, para advertir, para no hacernos excesivas ilusiones y no crearlas en otros: *non illudersi e non illudere*, como dijo Bobbio en algún lugar que he olvidado.

En ello no veo gran diferencia entre las decepciones ideológicas y las personales, al menos las producidas por ideologías complejas y por personajes reales. Ambas comparten también, a diferencia de las decepciones materiales, un cierto grado de variabilidad individual según la cual lo que para una persona resulta decepcionante para otra puede ser indiferente o motivo de regocijo. Pondré dos ejemplos ante los que reaccioné personalmente de manera opuesta. En junio de 1992 un semanario italiano desempolvó una inconfesable y obsequiosa carta que Norberto Bobbio había dirigido a Benito Mussolini en julio de 1935 para evitar una sanción que le habría impedido conseguir la *libera docenza*⁷⁰ y que sin duda

⁶⁹ Tal es el título de un texto de Félix de Azúa que se refiere a la decepción que Napoleón termina produciendo en Hegel y Hördelin, que el primero integra en su concepción filosófica (Azúa 1979: 146-148). Y, ciertamente, la dialéctica hegeliana parece especialmente apta para considerar la decepción como el momento negativo que debe ser superado en la síntesis que supera la negación.

⁷⁰ Cf. Bobbio 1997: 29ss; t. c.: 48ss.

manchaba su limpia imagen de antifascista y liberalsocialista desde los últimos años del fascismo. Para mí y tantos como admirábamos a Bobbio fue una decepción de no fácil digestión que debimos afrontar con mayor o menor amargura, a diferencia de quienes nunca habían mantenido una actitud propicia hacia él, alguno de los cuales terminó por aprovechar el lance para emprender un ajuste de cuentas con buena parte de la obra jurídica y política de Bobbio⁷¹. El segundo ejemplo es el de Lord Devlin, el magistrado británico conservador que, en una relevante polémica con Hart y en nombre de la moral social mayoritaria, se opuso a la despenalización de la homosexualidad consentida entre adultos propuesta en 1957 por el *Informe Wolfenden*. Muchos años después, en 2021, ya muerto el propio Devlin, su hija Clara, con 81 años, declaró en una investigación oficial que su padre había abusado sexualmente de ella desde los 7 años hasta su juventud⁷². Cuando leí esta noticia, pude tener varios sentimientos, del estupor por el hecho a la lástima por la vida de su hija o al desprecio sardónico hacia Devlin, pero no puedo decir que sintiera la más mínima decepción.

En cuanto a las decepciones ideológicas, debo introducir aquí una distinción entre ideales e ideologías que me parece importante. Aunque en un sentido amplio, una ideología puede estar formada solo por ideales, quizá por ideales muy simples y estilizados, cabe distinguir entre los ideales como posición o propuesta de los valores o fines que consideramos más deseables (la libertad individual, la paz mundial, la igualdad social, etc.), y las ideologías más complejas, que no solo proponen un ideal o una cierta combinación de ideales sino que además intentan encarnarlos en las circunstancias históricas concretas mediante instituciones jurídicas, transacciones políticas, medidas socioeconómicas y graduaciones temporales (el comunismo, el liberalismo económico, el anarquismo, la socialdemocracia, el socialismo de mercado, etc.). La gran diferencia entre ideales e ideologías así entendidas es que mientras los ideales

⁷¹ Me refiero a un largo escrito de Lorenzo Peña, cuya aspereza y desmesura crítica no se alcanza a entender bien, dada la pésima y desdenosa opinión que comienza avanzando sobre la obra de Bobbio, una opinión que extiende a quienes le hemos considerado un importante filósofo del Derecho y de la política y un gran exponente de la democracia liberal, que más que el propio Bobbio somos, según viene a decir el epígrafe introductorio, la motivación explícita de su filípica (cf. Peña 2016: § 1). No puedo entrar aquí en el mérito de las críticas de Peña, alguna de las cuales podría compartir con precisiones, pero sí diré que no creo que los cuatro temas que repasa —el positivismo jurídico, la fundamentación de los derechos y, como mucha mayor intensidad, la guerra del Golfo de 1990-1991 y la relación fascismo-comunismo-democracia— sean ni mucho menos suficientes para fundamentar el juicio derogatorio general sobre Bobbio como “un personaje relativamente anodino del mundo académico, que ni aportó nada singularmente destacable ni merece particular vituperio” (*ib.*: 5). Añade Peña su impresión de que los admiradores de Bobbio “lo estimaban de nombre sin haberlo estudiado”, algo que bien podría aplicarse al censor *mutatis mutandis*, aunque, lógicamente, quepan otras posibilidades, como estimarlo y/o censurarlo tras haberlo estudiado y, además, hacerlo *sine ira et studio*.

⁷² Vid. https://en.wikipedia.org/wiki/Patrick_Devlin,_Baron_Devlin.

son inmunes a toda refutación empírica, las ideologías, al menos en su parte instrumental, son sometibles a la prueba del éxito o del fracaso histórico.

Me parece que la anterior diferencia se puede trasladar a las decepciones personales. Las personas y personajes reales, como las ideologías, nos pueden decepcionar porque están hechos del fuste torcido de la condición humana. En cambio, los héroes de ficción, como los ideales, son inmunes a toda refutación empírica, al menos en la medida en que permanezcan como héroes sin ser un mero trasunto de las imperfecciones de los seres de carne y hueso. Con los héroes de ficción estamos en efecto más cerca de los ideales que de los personajes históricos, con la sola precisión de que entre personajes imaginarios y personajes históricos pueden existir afinidades, sea porque el ficticio representa o simboliza al real (como puede interpretarse en el caso de Atticus Finch y su apelación a la democracia jeffersoniana), sea, y esto es más común e importante, porque muchos personajes reales han pasado a la historia cargados de ficción. Una de las tareas de una historia rigurosa es depurar la verdad y con ello, muy probablemente, decepcionar. Por su parte, los personales de ficción, como los ideales, pueden seguir indemnes de decepciones mientras sepamos mantenerlos a cierta distancia, como modelos o indicadores lo bastante lejanos como para no poder ser alcanzados con nuestras limitadas cualidades, pero aun así dignos de ser imitados o perseguidos.

El caso de Atticus Finch, si no estoy equivocado, es del todo atípico. Nos decepciona porque no se ha mantenido como héroe, como arquetipo de un ideal —el del jurista íntegro, liberal y justo—, pues ha resultado abatido o degradado por la aparición de algo que no conocíamos, aunque sea porque no lo supimos ver a tiempo. Pero lo habitual es que la información sobre el arquetipo de ficción esté bien definida y sea clara y estable, como habría ocurrido si solo hubiera existido la película *Matar a un ruiseñor*. Obsérvese, además, que la decepción con Atticus se produce hacia el personaje, al que seguimos dando existencia en y por nuestra decepción, lo que no tiene nada ver con la decepción que recibimos al saber que no existen los Reyes Magos o, quizá, el Dios en el que habíamos creído en la infancia. Aunque dudo de si este segundo caso es propiamente de decepción, porque si para decepcionarse hay que culpar o, al menos, responsabilizar a alguien, no parece posible reaccionar contra lo que ya no creemos que exista, a diferencia del caso de los Reyes Magos, donde podemos responsabilizar a nuestros padres, que son quienes en realidad nos decepcionan. En suma, la inmunidad a la decepción de los ideales y los

héroes de ficción, derivada de su carácter y su valor inmaterial, alcanza también al hecho de dejar de creer en ellos, que no parece que deba producir ni ser tampoco producto de la decepción.

Una última palabra, espero que no del todo superflua. Insistir en la variedad y la profusión de la decepción, como he hecho en este ensayo, puede cargar demasiado las tintas en las imperfecciones de la condición humana, que aquí he ejemplificado en algunos grandes personajes históricos. No tengo propensión natural alguna hacia ninguna de las versiones de la filosofía de la sospecha —ni la marxista, que abandoné hace mucho tiempo, ni la freudiana, de la que descreí si alguna vez la tomé en serio, ni la nietzscheana, que nunca me tentó gravemente—, aunque procuro no olvidar las lecciones de dos de sus más nobles antecesores, Maquiavelo y Hobbes. Por ello, no me gustaría haber sugerido que no existan o no puedan existir santos ni héroes o que todos los que tenemos por tales sean por fuerza susceptibles de decepcionar. Estoy convencido de que, famosos o desconocidos, han existido y existen muchos seres humanos de carne y hueso que como dos personajes secundarios pero imprescindibles de *Matar a un ruiseñor*, Tom Robinson y Boo Radley, mantienen siempre la inocencia y son incapaces de decepcionar. Los que son como ellos son también, como en el poema de Bertold Brech, los imprescindibles.

8. Bibliografía

- Adams, Richmond (2019). “«About as Radical as Cotton Tom Heflin»: Atticus Finch, *To Kill a Mockingbird*, and Post- 1945 American Life”, en https://www.researchgate.net/publication/338659678_%27About_as_Radical_as_Cotton_Tom_Heflin%27_Atticus_Finch_To_Kill_a_Mockingbird_and_Post-1945_American_Life.
- Aparisi Miralles, Ángela (1990). “Thomas Jefferson y el problema de la esclavitud”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, VII: 455-468.
- Arendt, Hannah (1963). *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, ed. rev. y ampliada, Nueva York, Penguin Books, 1994.
- Arendt, Hannah (1977). *The Life of the Mind*, ed. de Mary McCarthy, San Diego etc., Harcourt.
- Arendt, Hannah (1990). “Philosophy and Politics”, *Social Research*, 57/1; también, por donde se cita, como “Socrates”, en *The Promise of Politics*, edición e Introducción de Jerome Kohn, Nueva York, Schocken Books, 2005: 5-39.
- Benton, Ned, y Peters, Judy Lynne (2017). “Slavery and the Extended Family of John Jay”, *New York Slavery Records Index*, New York, en <https://nyslavery.commons.gc.cuny.edu/slavery-and-the-extended-family-of-john-jay/>.
- Bobbio, Norberto (1997). *Autobiografía*, ed. de Alberto Papuzzi, Roma-Bari, Laterza; hay trad. de E. Benítez, *Autobiografía*, Madrid, Taurus, 1998.
- Bobbio, Norberto (2021). *Mutamento politico e rivoluzione. Lezioni di filosofia politica*, ed. de L. Coragliotto, L. Merlo Pich y E. Bellando, con “Prefazione” de Michelangelo Bovero, Roma, Doncelli (Lecciones del curso 1978-79).
- Brewer, Holly (2017). “Slavery, Sovereignty, and «Inheritable Blood»: Reconsidering John Locke and the Origins of American Slavery”, *The American Historical Review*, 2017, 122(4): 1038-1078.
- Broadwater, Jeff (2013). “James Madison and the Dilemma of American Slavery”, en Stuart Leibiger, *A Companion to James Madison and James Monroe*, Hoboken, John Wiley & Sons.
- Celso (1988). *El discurso verdadero contra los cristianos*, ed. de Serafin Bodelón, Madrid, Alianza.
- Chan, Michael D. (2004). “Alexander Hamilton on Slavery”, *The Review of Politics*, 66(2): 207-231.
- Cogliano, Francis D. (2012a). *A Companion to Thomas Jefferson*, Hoboken, Wiley-Blackwell.
- Cogliano, Francis D. 2012b). “Preservation and Education: Monticello and the Thomas Jefferson Foundation”, en Cogliano 2012a: 510-525.
- Conlin, Michael (2015). *One Nation Divided by Slavery. Remembering the American Revolution While Marching toward the Civil War*, Kent State University Press.
- Davidoff, Robert (1993). “The Jeffersonian Option”, *Political Theory*, 21(3): 434-452.
- D’Holbach, Paul Thiry [bajo el pseudónimo de M. Boulanger] (1756). *Le Christianisme dévoilé ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, en Google Libros (https://books.google.com/books?id=kyMHAQAIAAJ&printsec=frontcover&dq=d+hobach+le+christianisme+d%C3%A9voil%C3%A9+d%27hobach&hl=es&newbks=1&newbks_redir=1&sa=X&ved=2ahUKewjxtSszJL-AhUjTaQEhcqKAbwQ6AF6BAgGEAL).
- De Azúa, Félix (1979). “El aprendizaje de la decepción: Hegel y Hölderlin”, ahora en *El aprendizaje de la decepción*, ed. de J. A. González Sainz, 2ª ed., Barcelona, Anagrama, 1996: 141-149.
- De los Ríos, Fernando (1921). *Mi viaje a la Rusia soviética*, 3ª ed. revisada y precedida de un Estudio sobre RUSIA 1922-1934, Madrid, Espasa-Calpe, 1935.
- De Lucas, Javier (1977). *Sociedad y derecho en E. Durkheim*, Valencia, Universidad de Valencia-Facultad de Derecho.
- De Lucas, Javier (2020). *Nosotros, que quisimos tanto a Atticus Finch. De las raíces del supremacismo al “black lives matter”*, Valencia, tirant lo blanch.

- McAdams, Richard H. (2015). “Past Perfect (Review of *Go Set a Watchman*, by Harper Lee)”, *The New Rambler. An Online Review of Books*, en <https://newramblerreview.com/book-reviews/fiction-literature/past-perfect>.
- Mill, John Stuart (1859). *On Liberty*, en *Three Essays. On Liberty. Representative Government. The Subjection of Women*, Introduction de Richard Wollheim, Oxford, Oxford University Press, 1975: 1-141; trad. cast. de Pablo de Azcárate, *Sobre la Libertad*, Prólogo de Isaiah Berlin, Madrid, Alianza, 2ª ed., 1979.
- Montaigne, Michel de (1595). *Essays*, que se cita por la ed. de J. Bayod Brau, *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*, Barcelona, Acanalado, 2007.
- Nietzsche, Friedrich (1878). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, ed. de E. López Castellón y E. Fernández González, Madrid, M. E. Editores, 1993.
- Nietzsche, Friedrich (1888). *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, ed. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, ed. rev., 1997.
- Peña, Carlos (2022). *Ideas de perfil.*, 2ª ed. revisada y aumentada, Santiago de Chile, Taurus.
- Peña y Gonzalo, Lorenzo (2016). *Sobre Norberto Bobbio. El Duce Dijo Sí*, Madrid, Publicaciones JuriLog (en <https://1library.co/document/qor11k5q-sobre-norberto-bobbio-el-duce-dijo-si.html>).
- Platón (1981). *Critón*, trad. de J. Calonge, en *Diálogos*, I, Madrid, Gredos: 187-211.
- Pybus, Cassandra (2012). “Thomas Jefferson and Slavery”, en *Cogliano 2012*: 271-283.
- Rael, Patrick (2015). *Eighty-eight Years. The Long Death of Slavery in the United States, 1777-1865*, Athens-Londres, The University of Georgia Press.
- Rakove, Jack N. (2012). “Thomas Jefferson in the Twenty-First Century”, en *Cogliano 2012a*: 551-565.
- Renan, Ernest (1863). *Vie de Jésus*, The Project Gutenberg, ed. Kindle, 2005 (se cita por la posición).
- Rothman, Adam (2010). “Jefferson and Slavery”, en J. B. Boles, J. B. y R. L. Hall (eds.), *Seeing Jefferson Anew. In his Time and Ours*. Charlottesville, University of Virginia Press: 103-125.
- Russell, Bertrand (1920). *The Practice and Theory of Bolshevism*, Londres, George Allen & Unwin.
- Russell, Bertrand (1927). “Why I Am Not a Christian”, en *Why I Am Not a Christian. And Other Essays on Religion and Related Subjects*, con un prefacio de Simon Blackburn, Londres, Routledge, 2004: 1-19; hay trad. de J. Martínez Alinari, en *Por qué no soy cristiano*, Barcelona, Edhasa, 1977: 16-33.
- Russell, Bertrand (1954). (*et alia*) “Why I Opposed Communism”, Londres, Phoenix House (Background Books); luego, como “Why I am Not a Communist”, en *Portraits from Memory and Other Essays*, George Allen and Unwin, 1956, cap. 17.
- Russell, Bertrand (1956). *The Autobiography of Bertrand Russell. 1914-1944*, vol. 2; ahora, completa en un solo volumen, por donde se cita, *The Autobiography of Bertrand Russell*, Londres, Unwin Paperbacks, 1978.
- Sandoval, Rodrigo Y. (2020). “Racismo ilustrado: el caso Hume”, *Filosofía afilada. Webzine de filosofía y pensamiento afilado*, en <https://www.filosofia-afilada.org/post/elcasohume>.
- Savater, Fernando (1997). *El valor de educar*, Barcelona, Ariel, 13ª ed., 2001.
- Savater, Fernando (1999). “Jesús según los filósofos”, *Revista Diners*, 357 (ahora en https://revistadiners.com.co/cultura/archivo/51815_jesus-ante-los-filosofos-fernando-savater/).
- Spinoza, Baruj (1677). *Ethica, ordine geometrico demonstrata*; se cita por la ed. de Atilano Domínguez sobre la ed. de las *Opera* de Gebhardt, cuya paginación mantiene en los márgenes, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000.
- Thompson, Mary V. (2019). “*The Only Unavoidable Subject of Regret*”. *George Washington, Slavery and the Enslaved Community at Mount Vernon*, Charlottesville, University of Virginia Press.
- Tocqueville, Alexis de (1835). *De la démocratie en Amérique*, Tomo I; que se cita por la 12ª ed. rev., París, Institut Coppet, 2012; hay varias trad. cast., de las que se cita por la ed. de Eduardo Nolla, Madrid, Aguilar, 1989.

- Traverso, Enzo (2021). *Revolution. An Intellectual History*, Londres-Nueva York, Verso; se cita por la trad. de H. Pons, *Revolución. Una historia intelectual*, Madrid, Akal, 2022.
- Villaverde, María José (2022). *Tocqueville y el lado oscuro del liberalismo*, Madrid, Guillermo Escolar Editor.
- Waldstreicher, David (ed.) (2012a). *A Companion to Benjamin Franklin*, Hoboken, Wiley-Blackwell.
- Waldstreicher, David (2012b). “Benjamin Franklin, Capitalism, and Slavery”, en Waldstreicher 2012a: 211-236.
- Weber, Max (1917). *Wissenschaft als Beruf*, que se cita por la trad. cast. de F. Rubio Llorente, “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1967: 180-231.
- Wilson, Emily (2007). *The Death of Socrates. Hero, Villain, Chatterbox, Saint*, Londres, Profile Books.
- Zweig, Stefan (1928). *Reise nach Russland*, que se cita por la trad. cast., *Viaje a Rusia*, Madrid, Ediciones sequitur, 2014.