

El banquero no bromea

Luis M. Linde

FERNANDO PESSOA

El banquero anarquista

Trad. de Jorge Gimeno

Pre-Textos, Valencia 116 págs. 8,67 €

En el Museo del Holocausto de Washington, al final de cuyo recorrido hay un espacio para que los visitantes puedan sentarse a descansar y llorar –y se ve, efectivamente, gente llorando–, hay un pasillo dedicado al millón de niños exterminados en los campos nazis. La presentación es muy sencilla: fotos, muñecas, juguetes, ropas y algunos carteles. Uno de esos carteles se pregunta cuántos genios de la literatura, del arte, o de las ciencias se perdieron allí, lo que tiene un lado objetable –porque, realmente, ante la magnitud del crimen, lo de menos es la genialidad perdida de unos pocos–, pero nos ayuda a entender mejor, desde hoy, el significado y la magnitud de la locura bestial del nazismo, a entender lo que *realmente* ocurrió, una lucidez «retrospectiva» que no es tan fácil como, a veces, suponemos. Pero, claro, aún más difícil es comprender lo que está ocurriendo ante nosotros y ser capaz de entrever lo que ese presente nos puede traer. Esa es, efectivamente, una cualidad muy rara, además de, generalmente, inútil o peligrosa para quien la posee, aunque todo tiene su excepción.

Cuenta George Steiner que, todavía niño, poco antes de la guerra, viviendo en París, a donde su padre se había trasladado en 1924, huyendo del antisemitismo floreciente en Viena, pudo ver y oír desde su casa una manifestación de fascistas que iban gritando consignas antisemitas, y que le preguntó a su padre, un hombre inteligente y culto, qué era aquello. La respuesta fue algo así como: «Ves, chico, eso es la Historia». Steiner padre no se hacía ninguna ilusión sobre el nazismo; en cierta ocasión, había predicho que «Hitler haría lo que decía que iba a hacer», es decir, exterminar a los judíos. Pero ni siquiera él se creía su propia predicción y no pensaba irse de Francia. Sólo estimulado por el consejo angustiado de un conocido alemán, al que encontró en Nueva York, se decidió, *in extremis*, en 1940, a trasladar a su familia a los Estados Unidos[1]. La lucidez impone cargas muy pesadas, exige decisiones duras, y eso puede paralizar nuestro entendimiento o, en algunos casos desesperados, nos puede llevar a cerrar los ojos. A veces, paradójicamente, la lucidez puede conducirnos a un excesivo pesimismo, a la inacción, a la muerte individual o al desastre social.

Hoy no es fácil entender del todo el ánimo de los países europeos al comienzo del siglo XX. Después del hundimiento del sistema soviético y de otros regímenes políticos inspirados en las ideas colectivistas, que eran grandes novedades hace cien años, es difícil encontrar desafíos rotundos, abiertos, a la democracia política y al mercado como instrumento básico de asignación de recursos y toma de decisiones económicas. Decididamente, la ingeniería social y económica colectivista no pasa por un buen momento. Y, cualesquiera que sean las excentricidades filosóficas y los disparates

económicos que siguen y seguirán circulando, el hundimiento de la utopía socialista ha tenido otra consecuencia fundamental: hoy existe una conciencia más aguda que hace cien años (aunque tampoco hay que ser demasiado optimistas) de que los sistemas sociales son maquinarias muy complejas, en las que, al tocar una pieza, o alterar un engranaje, podemos estar descomponiendo, sin saberlo, ni, quizá, quererlo, todo el mecanismo.

Algunos intuyeron muy pronto que el tipo de poder establecido en Rusia con la Revolución de Octubre, y sus justificaciones políticas y filosóficas, que ganaban terreno a través de Europa, traerían toda clase de desastres. No sólo supieron discernir realidad y propaganda del momento; supieron ver a más largo plazo. Uno de estos personajes lúcidos y pesimistas fue Max Weber. En una conferencia pronunciada en Múnich, en noviembre de 1918, afirmó que el bolchevismo «era una dictadura militar como todas las demás» [en esto se equivocaba] y que había que excluir que «la sociedad burguesa [pudiera] ser conducida al Estado socialista del futuro mediante una revolución»[2]; y, a comienzos de 1919, le dijo en una carta a su amigo y colega, György Lukács, que el experimento ruso privaría al socialismo de su reputación y autoridad durante un siglo[3]. Fernando Pessoa, que ya en 1914 consideraba «más que probable» la derrota alemana en la guerra recién comenzada, fue, quizás, otro de esos, itan pocos!, observadores lúcidos[4].

En mayo de 1922, en el primer número de la revista lisboeta *Contemporánea*[5], que pretendía ser lugar de reunión y medio de expresión de la literatura vanguardista portuguesa, Pessoa publicó *O banqueiro anarquista* (lo firmó en el mes de enero de ese mismo año), el más largo y notable de sus «cuentos de raciocinio» y, sin duda, una de sus obras más conocidas[6].

La mayoría de los críticos y biógrafos de Pessoa han considerado que *El banquero anarquista*, cuyo argumento está en su título, es sólo una broma, una muy inteligente, divertida y provocadora broma. «Hay que leer este cuento a la vez como una jocosa demostración de razonamiento deductivo llevado a los extremos del absurdo y como una reflexión provocativa para la sociedad»[7]. Para algunos, se trata de un «sofisma financiero», «un ejercicio deslumbrante [en el que Pessoa muestra] la sinrazón de la razón y la estupidez de la inteligencia, apuntando a los extremos grotescos a los que puede conducir la lógica pura [...] una soflama [de la que sólo queda, finalmente] la ceniza [...] de los razonamientos, tan hermosos y perfectos como banales y vanos [...]». El Banquero es una broma...»[8]. También se ha dicho que la defensa del individualismo y otras ideas de Pessoa en *El banquero anarquista* son reminiscencias de los argumentos anarquizantes de Oscar Wilde, de quien Pessoa era buen lector, en *El alma del hombre bajo el socialismo*[9], que se publicó en 1891.

Otros se han fijado, más bien, en el significado *privado, individual* del razonamiento que hace el banquero: se puede aspirar a los ideales del anarquismo, «obedecer a sus principios», y ello *no* es incompatible, contradictorio o incoherente con hacerse rico y poderoso en la sociedad capitalista[10]

LA JUSTIFICACIÓN DEL BANQUERO

Paradójicamente, el opulento banquero se proclama sincero y auténtico anarquista, y la trama del cuento es sólo su justificación. Los pasos de esta justificación, que trata de ser tan coherente e imbatible como una demostración matemática, podrían ordenarse así:

1. Los anarquistas se rebelan contra la injusticia que supone nacer socialmente desiguales. Las «injusticias de la naturaleza» -unos son inteligentes, otros, menos; unos son bajos, otros, altos, etc.- son inevitables, pero las injusticias sociales, no. Las injusticias sociales son consecuencia de las «ficciones sociales» y, como tales, su corrección o modificación tiene que ser posible.

2. Las ficciones o convenciones sociales nos hacen nacer ricos o pobres, de una religión, o de otra, súbditos de un Estado, o de otro, nos hacen vivir sometidos a unos preceptos morales, o a otros, obedecer unos usos sociales, u otros. Estas convenciones no son «naturales», nos vienen impuestas por la sociedad y el acarreo histórico que cada sociedad, inevitablemente, incorpora.

3. Las injusticias sociales sólo pueden eliminarse si se eliminan las ficciones que las generan. Pero, para empezar, le pregunta al banquero su interlocutor, ¿por qué no aspirar a «cualquier otra cosa avanzada [es decir, al socialismo] que no vaya tan lejos [como el anarquismo, se entiende]»? [11]. El banquero responde: el socialismo propone sustituir las actuales ficciones por otras que, supuestamente, no generarán injusticias. Pero, por definición, las nuevas ficciones sociales de la sociedad socialista serán tan poco «naturales», tan «sociales», como las antiguas y, por ello, serán, también, inevitablemente, origen de nuevas desigualdades y nuevas injusticias. «Tan malo es el dinero como el Estado, la constitución de la familia como las religiones. De haber otras [ficciones] distintas [...] serían igualmente malas, porque también serían ficciones, porque también se sobrepondrían y estorbarían a las realidades naturales» [12]. En suma, la sociedad «sin clases» que proponen los socialistas sería otra ficción, sólo que organizada en torno a la propiedad colectiva y al Estado. Los anarquistas aspiran a otra cosa, a la sociedad sin ficciones sociales. ¿Cómo puede alcanzarse esa sociedad?

4. Podemos pensar, dice el banquero, que hay dos vías para llegar a la sociedad sin ficciones: la «material», cuando conseguimos que, de golpe, o gradualmente, la sociedad burguesa elimine las ficciones y se convierta en «natural»; y la «mental», cuando, mediante la propaganda, o cualquier otra acción práctica, preparamos a la sociedad burguesa, en una especie de labor sorda, de zapa, para su salto, brusco, de una vez por todas, diríamos, a la sociedad «natural», aunque sin acción o presión externa alguna sobre la propia sociedad: esta sería la diferencia con respecto a la vía «material».

5. La vía «material» es, en realidad, imposible, confiar en ella, una ilusión, dice el banquero, incluso en el caso de que seamos capaces de saber cómo será la sociedad sin ficciones. «Nadie puede adaptarse materialmente al mundo del siglo veintitrés, por más que se sepa cómo será» [13]. Confiar en la transformación brusca, desde dentro, de la sociedad burguesa y capitalista, en la sociedad sin ficciones equivale, para el individuo anarquista, a aceptar la sociedad burguesa. En cuanto a la adaptación «de golpe», mediante la dictadura revolucionaria, «*los bestias que defienden la dictadura del*

proletariado» [la cursiva es nuestra para destacar la contundencia de Pessoa] sostiene que conseguiría dar realidad material a un «atisbo» de sociedad libre. Pero esta suposición, dice el banquero, es inaceptable: «Un régimen revolucionario, en tanto existe, y sea cual sea el fin al que se encamine y la idea que lo mueva, no es *materialmente* [todas las cursivas de esta cita son del original] sino una cosa: un régimen revolucionario [...], [lo que] significa una dictadura de guerra, o, para no andarnos con rodeos, un régimen militar despótico, ya que una parte de la sociedad –la parte que ha asumido revolucionariamente el poder– impone a la otra el estado de guerra [...]. El resultado es que aquellos que se adaptan a este régimen, que en lo *material, en lo inmediato*, es sólo un régimen militar despótico, se adaptan a un régimen militar despótico [una idea parecida o idéntica, por cierto, a la que hemos mencionado de Weber]. La idea que en un principio movía a los revolucionarios, el fin hacia el que se encaminaban, desaparecerá por completo de la *realidad* social, ocupada ya exclusivamente por el fenómeno guerrero»[14]. Puesto que la adaptación «material» es imposible, la única vía para alcanzar la sociedad «natural» es la «mental», la «maduración» interna de la sociedad burguesa hacia la sociedad sin ficciones, algo que podría lograrse no sólo mediante la propaganda o la educación, sino mediante cualquier acción, directa o indirecta, que favoreciera esa «maduración».

6. El desiderátum de los anarquistas, dice el banquero, son «una revolución social, brusca, devastadora, que haga que la sociedad pase de un salto, de un régimen burgués a una sociedad libre [...] preparada por un trabajo intenso y continuo de acción directa e indirecta, tendente a predisponer a todos los espíritus para la llegada de la sociedad libre, y debilitar hasta el estado comatoso todas las resistencias de la burguesía [...] [una revolución] preferentemente mundial [...]»[15]. Pero, ya sabemos que la adaptación «material» –violenta, o no, brusca o lenta– es imposible: sólo es posible la adaptación «mental». ¿Cómo debe actuar el anarquista para lograr esa adaptación «mental»? ¿Individualmente? ¿Colectivamente, mediante la acción política? ¿Qué es mejor, o menos objetable, desde el punto de vista anarquista?

7. La acción colectiva, incluso la llevada a cabo por pequeños grupos de activistas anarquistas, crea, inevitablemente, en su propio seno, tiranía e imposición (unos mandan, otros obedecen; unos imponen sus opiniones, otros ven las suyas rechazadas). Aparece «una tiranía ejercida entre sí por gente cuya voluntad más sincera no era otra que la destrucción de la tiranía y la creación de la libertad»[16]. ¿Cómo evitar esa nueva tiranía? ¿Podría ocurrir que los anarquistas, pensando que trabajaban para conseguir la sociedad natural, libre, estuvieran trabajando, sin saberlo, para imponer una tiranía nueva o, aún peor, por ser más «natural» y, por eso mismo, más implacable y despiadada? ¿Podría esto atribuirse a la maldad, digamos, natural, intrínseca, del ser humano, o sería, más bien, el resultado de una «perversión histórica» de las cualidades naturales del hombre? Esta pregunta no tiene respuesta segura, porque «por más que retrocedamos en el tiempo siempre hallaremos al hombre viviendo bajo algún sistema de tiranía social y, por tanto, en un Estado que no nos permite averiguar cómo es el hombre cuando vive en circunstancias pura y enteramente naturales»[17]. Sin embargo, dice el banquero en un giro que parece más lamarckiano que darwinista, «es más natural suponer que la larguísima convivencia de la humanidad con ficciones sociales creadoras de tiranía» hace que los hombres nazcan «con sus cualidades naturales pervertidas y prestas a tiranizar espontáneamente, incluso en aquellos que no desean tiranizar»[18].

8. Si esto es así, si no es posible plantear ninguna acción política colectiva que no genere tiranía e imposición de unos sobre otros, la única acción anarquista coherente es la individual: trabajar por la sociedad «natural», pero individualmente, al menos, durante el «*período de preparación* para la revolución social»[19], puesto que el «golpe final» exigiría, en todo caso, la acción colectiva: entonces ya no habría tiranía, porque habría llegado la sociedad libre de ficciones.

9. Pero la acción, individual o colectiva, entraña siempre esfuerzo, sacrificio, incluso riesgo personal. ¿Cómo puede justificar el sacrificio personal quien no espera, o busca, un premio trascendente, y quien rechaza que su premio sea el que pueden ofrecer, precisamente, las ficciones sociales? «La misma lógica que me demuestra que un hombre no nace para casarse, o para ser portugués, o para ser rico o pobre, me demuestra también que no nace para ser *solidario*, que no nace sino para ser él mismo, y, por ello, lo contrario de altruista y solidario, y, por ello, exclusivamente egoísta». La idea de «solidaridad humana», de «deber», sólo es natural, sólo *no* es una ficción social, si lleva aparejada una compensación egoísta[20]. Pero, «¿qué acción puede proporcionar una compensación natural o egoísta en la dedicación a la causa de la sociedad libre y de la futura felicidad humana?»[21].

10. Un anarquista puede, desde luego, hacer propaganda anarquista. Pero, aparte de que el banquero se considera incapaz para esa tarea, no le parece suficiente, ni lo bastante atractiva. Por otro lado, rechaza, como una estupidez, cualquier acción violenta o terrorista. Los hombres no ejercen la tiranía de las ficciones sociales; los hombres son los medios de los que las ficciones sociales se valen para tiranizar. Puede matarse a una persona, o a muchas, pero no pueden matarse las ficciones sociales. Puede matarse a *un* capitalista, dice, pero el capital sigue existiendo, el sistema sobrevive, y otro capitalista ocupará su lugar[22].

11. Si somos coherentes con los *ideales* anarquistas (recordemos: queremos una sociedad «natural», sin ficciones sociales), si respetamos las *condiciones* anarquistas, que exigen no someterse a nuevas ficciones sociales, no crear nuevas tiranías, y no buscamos, ni esperamos *compensaciones* trascendentes, o compensaciones a nuestros sacrificios que sean, a su vez, ficciones sociales, *la única acción anarquista individual justificable y racional es aquella que proporcione una satisfacción egoísta: subyugar las ficciones sociales, superarlas, empezando por la ficción del imperio del dinero, que es la más importante y, casi, el compendio de todas las demás.* Y la única forma de superar la ficción social del dinero, los límites y las servidumbres que el dinero –es decir, sobre todo, su falta– impone, es tenerlo en abundancia, con lo que se alcanza, al menos, una porción de libertad que otros no tienen.

12. Pero, ¿no hay aquí una contradicción? ¿No crea tiranía quien se enriquece? Nuestro banquero responde que no, que él no ha creado más tiranía que la que ya existía antes de su enriquecimiento, porque el objeto de su acción individual no era eliminar las ficciones sociales, algo imposible, en todo caso, para un individuo aislado, algo sólo alcanzable en el paso final a la sociedad «natural», sino superarlas individualmente, tratando de obtener una satisfacción egoísta, en la medida de lo posible y de sus fuerzas. Así, lo que puede hacerse, si se aspira a superar las injusticias de la sociedad burguesa, no es tratar de subvertirla, sino trabajar individualmente en el marco

capitalista «natural» –es decir, el que nos viene dado por la historia, el que *no* constituye «un sistema»[23] – para superar, individualmente, en lo posible, tales injusticias. En realidad, el banquero ya había adelantado este final cuando, al comienzo[24] de su «demostración», dice que si no creemos posible la existencia de una sociedad enteramente libre de ficciones sociales, la menos mala de las soluciones es aceptar la sociedad «más natural» posible, que es la que no resulta de ningún designio expreso, la sociedad a la que estamos más acostumbrados, la sociedad capitalista.

POLÍTICA Y ECONOMÍA DE PESSOA

El banquero anarquista produce, incluso después de varias lecturas, cierta perplejidad. Quizá, la característica más obvia de lo que llamamos «obras maestras» es que parecen «redondas», nada les falta o les sobra, parece que no podrían haber sido de otro modo, y eso, precisamente, hace difícil entender cómo se concibieron. Por su perfección formal, por la sostenida tensión del razonamiento, por su brevedad, perfectamente ajustada al objeto, *El banquero anarquista* es, en opinión de muchos, una obra maestra, y entender su construcción y su significado no es fácil.

Pero, hay una segunda dificultad. Pessoa fue, antes que ninguna otra cosa, un poeta –uno de los más complejos, puros y conmovedores del siglo XX – y no es frecuente que un poeta –es difícil desprenderse del todo de la imagen del poeta como ser despistado, ensimismado, un tanto fuera del mundo– escriba un ensayo genial, aunque sea en forma de cuento, sobre los grandes problemas políticos de su tiempo y, en realidad, de todos los tiempos: la libertad individual, el Estado, las servidumbres de la acción política, la naturaleza de las leyes. Pessoa fue, como es archisabido, un verdadero héroe de la introspección nunca agotada, un genio del desdoblamiento y de la multiplicación de sensibilidades y puntos de vista. Saberlo nos puede preparar para entender lo que nos dice tras la máscara del banquero, pero, aun así, nos sorprende, porque el personaje parece alejado de los intereses y angustias del autor. Pero, ¿se ajusta esto a la realidad? A pesar de lo que pueden despistar su dedicación poética, su afición a las religiones esotéricas y a las sociedades secretas, sus raros «patinazos» (por ejemplo, la estima en que tenía los *Protocolos de los Sabios de Sión*, la famosa fabricación antisemita, salida, al parecer, de las covachuelas de la policía política zarista a comienzos del siglo XX) o sus, a veces, extravagantes y provocativas ideas políticas, Pessoa no era, ni mucho menos, un escritor «en las nubes», ni un místico alucinado, ni un «romántico» ensimismado en sus sentimientos y pasiones, como muestra bien, además de sus propios escritos económicos y políticos, el contenido de su biblioteca, que conocemos con detalle[25].

De los 1.059 volúmenes del inventario, en inglés, portugués, francés y castellano, sólo 593 están clasificados bajo el epígrafe «Lingüística, Filología, Literatura». Y, dentro de este grupo, las obras de creación literaria, es decir, excluyendo filología y crítica literaria, no llegan a la mitad, y son, sobre todo, poesía. Novelas hay pocas, y casi tantas obras policíacas, de misterio o «cuentos de raciocinio» como de otro género: como es sabido, la novela le interesaba poco. Además de literatura y obras sobre literatura, tenía 164 obras de «Filosofía», 79 de «Ciencias sociales, Derecho y Administración» y 64 volúmenes de «Geografía, Historia y Biografías». ¿Podemos rastrear en estos libros las convicciones «egoístas», antiestadistas y anarcocapitalistas

de nuestro banquero?

Pessoa tenía la edición portuguesa, de 1908, de uno de los mejores y más difundidos estudios sobre el pensamiento anarquista disponibles a comienzos del siglo, el de Paul Eltzbacher[26], que analizaba las aportaciones del precursor, Godwin, y, después, las de Proudhon, Stirner[27], Bakunin, Kropotkin, del publicista norteamericano Benjamin R. Tucker (primer editor de Stirner en Estados Unidos, en 1907) y, finalmente, de Tolstoi. Tenía, además de una selección de sus ensayos, *The Man versus the State*, la obra central antisocialista y antiestatista de Herbert Spencer, el ideólogo del liberalismo radical, y uno de los primeros en proponer un entendimiento evolucionista de la moral y de las sociedades humanas. Otros libros de la biblioteca de Pessoa eran *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith, la *Fábula de las abejas*, de Mandeville, el manual clásico de Edwin Cannan sobre los principios de la economía política[28] y una de las obras de lógica de Stanley Jevons, el gran economista inglés precursor de las teorías sobre el ciclo económico, fundador, junto con Walras y Marshall, del análisis económico marginalista, y uno de los primeros elaboradores de la lógica de la investigación científica anclada en la verificación de las hipótesis mediante los hechos y en la aceptación *provisional* de las hipótesis. Pessoa tenía también libros económicos, digamos, «prácticos» (no hay que olvidar que trabajó toda su vida en empresas comerciales y de publicidad[29] y que participó, aunque con poco éxito, en varias iniciativas empresariales, entre ellas, su propia editorial, *Olisipo*), sobre la Bolsa, inflación y operaciones comerciales y bancarias; y, él mismo publicó varios trabajos sobre temas económicos y comerciales, entre ellos, curiosamente, un ensayo sobre auditoría de cuentas en bancos y sociedades anónimas [30], que debió de ser uno de los primeros publicados en la Península sobre la materia.

Así, Pessoa no era ningún *idiota* político o económico. Los fenómenos económicos le interesaban, y las luchas políticas de su tiempo, especialmente el auge del socialismo colectivista y autoritario tras la revolución rusa, le interesaron y preocuparon mucho. Más allá de ocasionales desplantes (su defensa de la «república aristocrática» como modelo político ideal), Pessoa era, desde luego, un liberal en política y, aún más, si cabe, un liberal económico. El cimiento de su liberalismo era el rechazo a cualquier intento de violentar desde el Estado el orden social espontáneo, una posición, como ahora veremos, muy cercana a la de los economistas liberales agrupados bajo el rótulo «Escuela Austríaca» (Menger, Mises, Hayek, etc.)[31].

En 1926, en un artículo[32] dedicado a explicar los inconvenientes de los monopolios y de las intervenciones estatales en la economía frente a las ventajas del libre mercado, escribió: «La administración del Estado es el peor de todos los sistemas imaginables [para administrar empresas industriales o comerciales] [...]. De todas las cosas organizadas, es el Estado la peor organizada de todas en cualquier lugar y época. La razón es evidente. La sociología es una pseudociencia o, al menos, una protociencia [...]. En materia social las opiniones son tan poco definitivas como en materia artística o literaria. Desconocemos por completo las leyes que rigen las sociedades [...]. [Sin embargo] es preciso que las sociedades, sean las que fueren, se gobiernen; es forzoso que haya un Estado, de la especie que sea. Y ese Estado debe gobernar una cosa que no sabe con certeza qué es, [...] legislar para un grupo que sigue una orientación vital que se ignora, derivada de leyes naturales que también se ignoran y que puede, por lo tanto, ser bien diferente de aquella que el Estado pretende imprimirle. Así, el más

honesto y desinteresado de los políticos y de los gobernantes nunca puede saber con certeza si no está arruinando a su país o a una sociedad con los principios o leyes que él juzga sanos, con los que pretende salvarla o conservarla. Es, pues, evidente, que cuanto más interviene el Estado en la vida espontánea de la sociedad, mayor riesgo tiene [...] de estar perjudicando [a la sociedad] [...]. La violación de las leyes naturales tiene sanciones automáticas a las que nadie puede sustraerse. Los riesgos y los perjuicios de la administración por el Estado están [...] en relación directa con la extensión con la que interviene en la vida social espontánea».

Aunque esta larga cita es de 1926, por lo que sabemos, sus posiciones no eran diferentes en 1920, o 1922. *El banquero anarquista* nace en ese marco de intereses y preocupaciones. Siguiendo las pistas que hay en la biblioteca de Pessoa, nuestra conjetura es que, sobre el sustrato de sus convicciones liberales, los inspiradores directos del personaje pudieron ser, de un lado, Max Stirner, el enigmático autor de *El único y su propiedad* (1844), uno de los escritos políticos más anticonvencionales y sugerentes del siglo XIX, que Pessoa debía de conocer a través de la versión de Eltzbacher; y, de otro lado, Herbert Spencer, con su *The Man versus the State* (1884), un alegato premonitorio y radical acerca de los peligros del creciente papel del Estado y, en general, de todas las fórmulas colectivistas y de intervención estatal.

«UNIÓN DE EGOÍSTAS» Y SOCIEDADES ANÓNIMAS

La versión de las ideas de Stirner con la que Eltzbacher abre su exposición tiene, curiosamente, un aroma pessoano, podrían ser, casi, versos de Pessoa, o de alguno de sus heterónimos. «Los hombres no están llamados a nada, ni tienen ninguna "misión" que cumplir, ningún destino, como tampoco están llamados a cosa alguna planta o animal»; o «no hay Derecho, libertad, humanidad que tengan existencia a mis ojos y a los cuales haya de someterme»[33]. Y la definición, no menos pessoana, de lo que es la libertad para Stirner: «Yo soy libre de aquello de lo que estoy desligado»[34].

El «rechazo» de Stirner hacia el Estado es absoluto: «El Estado existe porque [...] caemos en el error de creer que sea un yo, algo a lo que aplicar el nombre de persona moral, mística o política [...]. Todo Estado es un despotismo, sean los déspotas uno o muchos [...]. El Estado no tiene nunca más fin que el de poner trabas a los individuos, amansarlos, subordinarlos, convertirlos en súbditos de una cosa general [...]. El Estado procura impedir toda actividad libre por medio de su censura, de su prepotencia, su policía, y considera hacerlo una obligación suya, por ser, efectivamente, obligación de la propia conservación»[35]. En lugar de Estado, dice Stirner, la humanidad debe construir otro artefacto: la «Unión de Egoístas». ¿Qué es esto?

Stirner pone como ejemplo de una de esas Uniones –y Eltzbacher lo recoge– a un grupo de niños que juegan juntos. Juegan por placer, sólo en la medida en que se divierten; no buscan, en absoluto, el placer de los demás, sólo el propio, y abandonan el juego cuando ya no les divierte o tienen algo mejor que hacer.

La Unión de Egoístas «es cosa completamente distinta de aquella sociedad que pretende fundar el comunismo [...]. En la Unión [...] vivirás egoístamente; [en la sociedad comunista], humanamente, es decir, religiosamente, como miembro del cuerpo de este señor: a la sociedad le eres deudor de lo que tienes [...] estás [...]

poseído de "obligaciones sociales" [...] la sociedad es sagrada; la Unión de Egoístas es propia tuya»[36]. Pero, cuestión crucial, ¿cómo serán las relaciones de propiedad en la «Unión de Egoístas»? Y, suponiendo que esta pregunta tenga sentido y pueda responderse dentro de la construcción del propio Stirner, ¿cómo llegar a ella? La respuesta es: «Los dictados del bienestar aconsejan a cada hombre tener cuanto pueda conseguir mediante la fuerza [...]. Lo que soy capaz de tener, es lo que constituye mi patrimonio»[37]. Y, un poco más adelante: «La cuestión de la propiedad no puede resolverse satisfactoriamente de la manera que sueñan los socialistas y aun los comunistas. Sólo puede resolverse por la guerra de todos contra todos [...]. Hago llegar el círculo de mi propiedad efectiva hasta allí donde puedo alargar mi derecho [...] esto es, mi fuerza»[38].

Unos años después de la publicación de *El único y su propiedad*, Herbert Spencer publicó, en 1851, *Social Statics, or the Conditions Essential to Human Happiness*, en el que ya aparece su idea acerca de la sociedad anónima (la «joint-stock company») como el modelo de asociación política justificado desde el punto de vista de la moral y de la felicidad que los seres humanos pretenden[39]. En la sociedad anónima, los directores sólo pueden actuar bajo el mandato de los accionistas, para perseguir los fines establecidos en los estatutos, y no otros (por ejemplo, ser accionista de una empresa cualquiera no obliga a tener la misma religión, o los mismos gustos artísticos, que su presidente), conservando siempre los accionistas el derecho a despedir a los directivos ineficientes, corruptos o que violen los estatutos. La sociedad anónima es, igual que el grupo de niños de Stirner, una asociación de egoístas y para fines egoístas. Para Spencer, el estado civilizado o superior no puede ser más que una asociación voluntaria para la protección mutua de sus miembros, una gran «sociedad anónima», algo no idéntico, pero sí bastante cercano a la «Unión de Egoístas» de Stirner.

EVOLUCIÓN Y REVOLUCIÓN

Pessoa sintió, desde el primer momento, verdadero horror por la Revolución rusa y lo que él creía que esa revolución significaba. El paso del tiempo reforzó, si cabe, ese horror, como queda claro en los fragmentos que escribió en 1935, poco antes de morir, dando nueva versión a algunos pasajes de *El banquero anarquista*.

En 1918-1919 calificó las ideas socialistas de «demencia terminal del liberalismo»[40] y escribió: «El bolchevismo [...] es un fenómeno reaccionario y religioso [...]. Nuestra civilización es orgánicamente individualista. Lo es porque se asienta en dos elementos: la cultura griega, que se puede definir como individualismo racionalista, y el capitalismo moderno, en el que es distintivo el fenómeno de la concurrencia. Siempre que la civilización ha intentado huir del individualismo, se ha estancado o se ha perturbado»[41].

Igual que el banquero, Pessoa no cree que pueda lograrse una «transformación radical, una subversión de las propias bases del actual sistema económico [mediante] la evolución o el progreso [porque] la evolución [...] implica continuidad, falta de quiebra, y la transformación de que se trata es esencialmente una quiebra»[42]. Y tampoco cree que sea posible mediante una revolución brusca, violenta: «El estado mental de un hombre que cree en la eficacia social directa de las revoluciones es exactamente el mismo que el del hombre que cree en la realidad de los milagros [...]. No es más

absurdo suponer que un determinado taumaturgo invierte, mediante el uso de cualidades que no pueden analizarse, las leyes físicas naturales, que suponer que un grupo de hombres nacido en el mismo medio que otro grupo, educado de la misma manera, sufriendo las mismas influencias, y con una herencia social idéntica pueden, sustituyendo a ese otro grupo, o por el simple hecho de tener ideas diferentes, actuar de modo diferente en la vida social. ¡Es tan simple!»[43].

El camino hacia la «Unión de Egoístas» de Stirner, explica Eltzbacher, en un razonamiento cuyos ecos aparecen en el razonamiento del banquero, no pasa por la «revolución», sino por la «rebelión». La revolución lleva a otro Estado, a otra sociedad corrompida, mientras que la rebelión lleva a «instituirnos a nosotros mismos y no poner en las instituciones grandes esperanzas». El propósito del egoísta de Stirner *no* es «derribar lo existente, sino elevarme sobre ello», por lo que «resulta que mi propósito y mi hecho [está hablando el egoísta de Stirner] no son de índole política o social, sino de índole egoísta, supuesto que van encaminados exclusivamente a favor mío»[44]. Precisamente porque el propósito de la rebelión no es derribar lo existente, sino liberar a los individuos de lo existente, colocarlos por encima de lo existente, «la lucha teórica [la propaganda] no es capaz de producir la victoria [...]. Sólo la lucha egoísta, la lucha entre egoístas de una y otra parte [...] lo aclara todo»[45].

En los fragmentos que preparó en 1935[46] para una nueva edición de *El banquero anarquista*, Pessoa trató de explicar mejor tanto el escepticismo del banquero –es decir, el suyo– respecto a la posibilidad de una evolución desde la sociedad burguesa a la sociedad ideal, sin ficciones y sin injusticias, como su rechazo frontal, absoluto, al socialismo y al comunismo, un rechazo más razonado y mejor informado, sin duda, en 1935 que en 1918-1919.

Para Pessoa, no es posible, materialmente, sustituir el «régimen burgués» por otro, pretendidamente «intermedio» entre el capitalismo y el anarquismo que contenga no ya más libertad, sino, ni siquiera, que lo iguale desde ese punto de vista, como lo prueba la experiencia comunista: «El socialismo y el comunismo se basan en la idea de igualdad, pero desprecian la de libertad. Son peores tiranías que el sistema burgués, que al menos, al basarse en el individualismo, se basa indefectiblemente en algo que contiene en germen la libertad. El socialismo y el comunismo vuelven al Estado omnipotente, y a los hombres iguales bajo ese monstruoso Rey Absoluto, que ni siquiera tiene un cuerpo al que poder matar. Con el socialismo y el comunismo [...] el burgués pasa a ser un esclavo, cosa que antes no era; el obrero, igual por fin al burgués, continúa siendo, bajo distinto amo, el esclavo que siempre ha sido. En el sistema burgués un trabajador siempre puede, gracias al trabajo o a la suerte [...] conseguir dinero [...] llegar a disponer de cierto grado de libertad –la libertad que da el dinero–. En el régimen comunista o socialista no hay esperanza. *Es la perfecta realización del infierno en la tierra, y en el Infierno, según parece, todo el mundo es igual* [la cursiva es nuestra]». Pero la condena no se queda aquí, sube un peldaño más: en la versión de 1935, el banquero, después de remachar que de ningún modo puede entenderse el comunismo o el socialismo como pasos hacia la sociedad sin injusticias y sin ficciones sociales, concluye: «Lo cierto, amigo mío, es que el socialismo y el comunismo son regímenes de odio, y dicho sea en abono de la humanidad, los regímenes de odio no pueden durar»[47].

A ESTE BANQUERO NO LE HACE GRACIA OSCAR WILDE

El banquero anarquista es, finalmente, una muy elaborada, radical y nada sentimental defensa del individualismo, del liberalismo político y económico y de la espontaneidad social frente al intervencionismo estatal y a toda especie de socialismo o colectivismo. Pero es una defensa de «aproximación indirecta», si se nos perdona el abusar un tanto de esta expresión de estrategia militar popularizada por Liddell-Hart, y esto es, quizá, lo que la hace tan despistante. La defensa del capitalismo y de la sociedad «burguesa» es el paradójico y muy razonado resultado final de su radical rechazo.

Como antes señalamos, a veces se ha querido ver en *El banquero anarquista* algún reflejo, oír algún eco del Wilde anarquizante y anticapitalista de *El alma del hombre bajo el socialismo*. Hay, es cierto, puntos de contacto. Por ejemplo, Wilde también se horroriza ante lo que llamaba «el sistema cuartelarioindustrial» del socialismo autoritario, tal como él lo imaginaba, puesto que en 1891, cuando publicó su ensayo, no existía aún ningún socialismo de esa índole; Wilde también concebía el Estado tolerable como una «asociación voluntaria». Pero, aparte de estas coincidencias, y algunas otras, las bien ordenadas deducciones del banquero están muy alejadas del laberinto de ingeniosos disparates de Wilde, para quien el socialismo o el comunismo, «al convertir la propiedad privada en propiedad pública sustituirían la competición por la cooperación», la desaparición de la propiedad privada favorecería el desarrollo individualista, porque es «la propiedad privada la que ha aplastado el verdadero individualismo», y el socialismo traería, incluso, entre otras muchas ventajas, la desaparición de los celos y del crimen e impediría que las máquinas llevasen a la muerte por inanición de masas de trabajadores[48].

Pessoa sabía demasiada historia y economía para sostener cualquiera de esas pirotécnicas simplezas. Pessoa era, quizá, menos ingenioso que Wilde, pero era mucho más culto y, sobre todo, más inteligente. Él no bromeaba, y tampoco su banquero. Este banquero, que digiere su cena –que imaginamos opípara– mientras discursaba fumándose un buen puro, es, más bien, un personaje mortalmente serio.

[1] George Steiner, *Entretiens*, París, 10/18, 2000, págs. 25-37.

[2] Marianne Weber, *Max Weber, Una biografía*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1995, pág. 847.

[3] Ferenc Fehér, Ágnes Heller y György Márkus, *Dictatorship over Needs. An analysis of Soviet Societies*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, pág. 229.

[4] Carta a su amigo Armando Cortes-Rodrigues, fechada el 2 de septiembre de 1914, recogida en José Luis García Martín, *Pessoa, teoría poética*, Madrid, Júcar, 1985, pág. 158.

[5] *Contemporánea* quería ser heredera de *Orpheu* (1915-1916), de la que se publicaron dos números, aunque se preparó y no se llegó a imprimir un tercero. *Orpheu* fue fundada, entre otros, por Mario de Sá Carneiro y el propio Pessoa, y financiada por el padre de Sá. El contenido del primer número fue bautizado «literatura de manicomio» por un periódico de Lisboa, y eso aseguró su éxito. Véase José Luis García Martín, *op. cit.*, págs. 41-42.

[6] El nombre de este género, «cuento de raciocinio», procedía de Poe, y engloba varios tipos de relato, cuyo elemento común es la inexistencia o escasa entidad del argumento. En lugar de una historia que se cuenta, lo que hay es la resolución o exposición de paradojas, problemas lógicos, enigmas o cuestiones digamos «filosóficas». No hay relato de hechos o, si lo hay, como suele ser el caso de las novelas policíacas, las que más le gustaban a Pessoa, es secundario, simplemente, la apoyatura del misterio que hay que resolver o de la paradoja que hay que analizar.

- [7] Robert Bréchon, *Extraño extranjero. Unabiografía de Fernando Pessoa*, Madrid, Alianza, 1999, pág. 395.
- [8] Pablo d'Ors, *ABC Cultural*, 14 de julio de 2001.
- [9] Suzette Macedo, «Fernando Pessoa's *O Banqueiro Anarquista* and *The Soul of Man Under Socialism*», *Portuguese Studies*, vol. 7 (1991), págs. 106-132.
- [10] *El banquero anarquista* [en lo sucesivo, BA], traducción y prólogo de Jorge Jimeno, Valencia, Pre-Textos, 2001, pág. 47. Esta es la cuarta edición de BA en español. Las anteriores han sido la de Editorial Ultramar, traducción de Domingo Santos y estudio preliminar de Basilio Losada, Madrid, 1983; la de Editorial Pre-Textos, traducción y nota de José Antonio Llardent, Valencia, 1983; y la de Alianza Editorial, en *El banquero anarquista y otros cuentos de raciocinio*, traducción de Miguel Ángel Viqueira, Madrid, 1986. Las citas se toman de la última edición de Pre-Textos de 2001; en ella se traduce la palabra portuguesa «açambarcamento», que es, según los diccionarios, «acaparamiento», por «estraperlo» (págs. 77 y 87). Pero «estraperlo» no sólo tiene, en español, un significado totalmente distinto (venta ilegal de productos por encima de su precio oficial o legal), sino que es un término aparecido en español unos cuantos años después de la publicación de *El banquero anarquista*, a raíz, como es bien sabido, del escándalo de las loterías ilegales de los señores Strauss y Perle durante la Segunda República, generalizándose, después, su uso, en la España de la posguerra, con un significado, en realidad, alejado del original. En las otras ediciones españolas de BA se traduce «açambarcamento» por «acaparamiento».
- [11] BA, pág. 47.
- [12] BA, págs. 49-50.
- [13] BA, pág. 51.
- [14] BA, pág. 56.
- [15] BA, pág. 63.
- [16] BA, pág. 67.
- [17] BA, íd.
- [18] BA, pág. 69.
- [19] BA, pág. 57.
- [20] BA, pág. 58.
- [21] BA, pág. 79.
- [22] Leszek Kolakowski, entre otros, ha señalado que la equiparación o paralelismo que se establece entre el capitalismo y el socialismo como dos «sistemas» opuestos y análogos *en tanto que sistemas*, no tiene sentido: el socialismo *es* un sistema, una construcción política y social de una pieza; el capitalismo *no es* un sistema: «What is left of socialism?», *First Things*, octubre de 2002, págs. 42-46.
- [23] BA, pág. 48.
- [24] Está disponible en Internet, en las páginas del Instituto Camoens: www.instituto-camoes.pt/escritores/pessoa/bibcd0.htm.
- [25] El libro de Paul Eltzbacher (1868-1928) se publicó en Berlín en 1900 y se tradujo al francés (1902), inglés (1907) y al español y al portugués (1908).
- [26] «Max Stirner», seudónimo de Joahann Kaspar Schmidt (1806-1856).
- [27] *Wealth: a Brief Explanation of the Causes of Economic Welfare*. La primera edición de este libro es de 1914; Pessoa tenía una reimpresión de 1917.
- [28] Pessoa fue el inventor de un eslogan, que no llegó a utilizarse, para la introducción de la Coca-Cola en Portugal.
- [29] En la *Revista de Comercio y Contabilidad*, Pessoa publicó varios trabajos sobre publicidad, los términos CIF y FOB en el comercio internacional, problemas de organización en las concentraciones de empresas, o el ya mencionado sobre fiscalización y auditoría de cuentas en bancos y sociedades anónimas: están publicados en *Obra em prosa de Fernando Pessoa, páginas de pensamento político-2, 1925-1935*, ed. Antonio Quadros, Lisboa, Publicações Europa-América, 1986.
- [30] La bibliografía sobre la Escuela Austríaca de economía es inmensa en inglés y amplia en español. Para una buena introducción puede leerse Jesús Huerta de Soto, *La Escuela Austríaca*, Madrid, Síntesis, 2000,

que contiene, además, una suficiente bibliografía. Otra buena introducción en inglés es Randall G. Holcombe (ed.), *15 Great Austrian Economists*, Auburn, Ludwig von Mises Institute, 1999.

[31] «Regie, Monopolio, Libertad», *Obra emprosa de Fernando Pessoa...*, págs. 107-116.

[32] Citamos a partir de la edición española, Paul Eltzbacher, *Anarquismo según sus más ilustres representantes*, trad. Pedro Dorado, Madrid, La España Moderna, 1908, págs. 107 y ss.

[33] Íd., pág. 115.

[34] Íd., págs. 116-118.

[35] Íd., pág 121.

[36] Íd., pág. 124.

[37] Íd., pág. 129.

[38] Herbert Spencer, *Social Statics...* (reimpresión de la edición de 1851), Nueva York, Augustus M. Kelley, 1969, págs. 275 y ss. También en *The Man versus the State* (1884), Donald MacRae (ed.), Harmondsworth, Penguin, 1969, pág. 328.

[39] «A opiniao pública» (1919), *Obra emprosa de Fernando Pessoa ...*, pág. 232.

[40] Íd., pág. 170.

[41] Íd., pág. 174.

[42] Íd., pág. 178.

[43] Paul Eltzbacher, *op. cit.*, pág. 127.

[44] Estos fragmentos se hallan publicados en la edición de BA de Pre-Textos, págs. 85 y ss.

[45] Íd., págs. 92-93.

[46] Se cita a partir de la edición electrónica de *The Soul of Man Under Socialism*, disponible en http://flag.blackened.net/revolt/hist_texts/wilde_soul.html.