

Albert Camus

Obras

El hombre rebelde

Crónicas 1948-1933

Reflexiones sobre la guillotina

El verano

Edición de José María Guelbenzu

Alianza Editorial

índice

i	<i>Prólogo</i> , por José María Guelbenzu
11	EL HOMBRE REBELDE
17	Introducción
27	I <i>El hombre rebelde</i>
41	II <i>La rebelión metafísica</i>
47	Los hijos de Caín
51	La negación absoluta
58	Un literato
69	La rebelión de los dandis
78	El rechazo de la salvación
86	La afirmación absoluta
86	El Único
90	Nietzsche y el nihilismo
107	La poesía rebelde
108	Lautréamont y la trivialidad
115	Surrealismo y revolución
128	Nihilismo e historia
133	III <i>La rebelión histórica</i>
142	Los regicidas
144	El nuevo evangelio
148	La condena a muerte del rey
152	La religión de la virtud
156	El Terror
165	Los deicidas

182	El terrorismo individual
184	El abandono de la virtud
187	Tres poseídos
199	Los asesinos delicados
209	Un chigalevismo
213	El terrorismo de Estado y el terror irracional
224	El terrorismo de Estado y el terror racional
225	La profecía burguesa
234	La profecía revolucionaria
248	El fracaso de la profecía
266	El reino de los fines
274	La totalidad y el proceso
287	Rebelión y revolución
295	IV <i>Rebelión y arte</i>
303	Novela y rebelión
313	Rebelión y estilo
318	Creación y revolución
325	V <i>El pensamiento de mediodía</i>
327	Rebelión y asesinato
330	El asesinato nihilista
335	El asesinato histórico
343	Mesura y desmesura
347	El pensamiento de mediodía
353	Más allá del nihilismo
359	CRÓNICAS 1948-1953
361	Prefacio
363	<i>Justicia y odio</i>
365	Perseguidos-Perseguidores
369	Los fariseos de la justicia
372	El partido de la resistencia
375	Servidumbres del odio
379	<i>Cartas sobre la rebelión</i>
381	Rebelión y conformismo
384	Rebelión y conformismo (cont.) \
388	Conversación sobre la rebelión

396	Depuración de los puros
398	Rebelión y policía
403	Rebelión y romanticismo
408	Rebelión y servidumbre
431	<i>Creación y libertad</i>
433	Defensa de la libertad
437	España y la cultura
444	Tiempos de esperanza
450	El pan y la libertad
459	El artista y su tiempo
465	REFLEXIONES SOBRE LA GUILLOTINA
519	EL VERANO
523	<i>El minotauro o el alto de Oran</i>
529	La calle
533	El desierto en Oran
535	Los juegos
540	Los monumentos
544	La piedra de Ariadna
551	<i>Los almendros</i>
557	<i>Prometeo en los infiernos</i>
563	<i>Pequeña guía para ciudades sin pasado</i>
571	<i>El exilio de Helena</i>
579	<i>El enigma</i>
589	<i>Retorno a Tipasa</i>
601	<i>El mar, aún más cerca. Diario de a bordo</i>

Prólogo

Las primeras notas y lecturas de Albert Camus con destino a *El hombre rebelde* datan de la estancia en Le Panielier, en plena guerra. En 1950 creyó que daría cima al libro pero éste aún se le resistió hasta 1951. Son cerca de diez años sin perder de vista una idea central a la que va sumando lecturas y pensamiento y en cuya escritura existe mucho de la tensión que estuvo a punto de agotarle. Su vida pública, su compromiso con la realidad inmediata le resultan tan absorbentes que llega a escribir, cuando finaliza la primera versión del libro: «37 años. ¿Y ahora puede ser libre la creación?». La obsesión por conseguir tiempo libre para la creación será fija desde este momento.

En la imagen de la rebelión que Camus construye, ésta es concebida como forma de enfrentarse a la injusticia, incluso de acabar con la injusticia, pero no solamente; la rebelión tiene en él un claro sentido de consecución de la felicidad; es también a la felicidad en esta tierra a la que él aspira y ambas —felicidad, injusticia— son como las dos caras de una misma moneda. Además, el libro no puede en puridad considerarse un tratado sobre la rebelión; es una obra demasiado personal para ser un tratado; en realidad su desarrollo debe también mucho a escritos que va publicando, es decir, que se van produciendo e incorporando a medida que avanzan en

paralelo la realidad —la «comprometiente» realidad— y el libro. Camus trabaja exhaustivamente, febrilmente en ocasiones, y su salud es irregular, sobre todo en estos últimos tiempos.

Lo que probablemente no esperase —aun cuando su amistad ya no fuese la de antes— era el terrible, durísimo enfrentamiento con la revista *Les temps modernes* y con su factótum, Jean-Paul Sartre. Fue un acontecimiento y no sólo en el mundo intelectual y cultural de la época. Leídos hoy los artículos de Francis Jeanson —dos— y el de Jean-Paul Sartre —publicado entre medias—, lo menos que puede decirse de ellos es que son sencillamente brutales. Tampoco es complaciente este comentario que Camus les dedica en sus *Carnets*: «hay algo en ellos que aspira a la esclavitud». El viejo y decidido enemigo del estalinismo no perdería nunca la cara, pero la verdad es que, en lo personal, sangró por la herida. Este enfrentamiento será un momento desgraciadamente álgido de su vida.

Este volumen reúne textos ensayísticos, políticos y periodísticos escritos y publicados entre 1948 y 1953, las *Reflexiones sobre la guillotina*, posterior pero perfectamente complementario aquí, y un texto que cierra esa peculiar escritura en prosa a medio camino entre el ensayo y la narración (a menudo lírica, por ser tan personal) que tiene su contrapartida en la ya famosa *Nupcias*; me refiero a *El verano*. Estamos de nuevo en un texto «solar», pero ya no lo escribe un «muchacho solar» como lo era el de *Nupcias*. Entre 1939 y 1954 el mundo ha cambiado demasiado y, como su vida, su obra lo muestra con toda evidencia.

Tras esta etapa, al hombre rebelde le queda un árido camino por recorrer: en la dicotomía soledad-solidaridad apurará el vaso hasta las heces; en la búsqueda de un espacio de libertad para la creación sufrirá lo indecible. El precio de la escritura y la vida es cada vez más alto.

JOSÉ MARÍA GUEL BENZU

EL HOMBRE REBELDE

Título original: L'Homme révolté (1951)

Traducción de Luis Echávarri

Revisión de Miguel Salahert

A Jean Grenier

Y abiertamente consagré mi corazón a la tierra grave y doliente, y con frecuencia, en la noche sagrada, le prometí que la amaría fielmente hasta la muerte, sin temor, con su pesada carga de fatalidad, y que no despreciaría ninguno de sus enigmas. Así me ligué a ella con un lazo mortal.

Hölderlin: *La muerte de Empédocles*

Introducción

Hay crímenes de pasión y crímenes de lógica. El Código Penal los distingue, bastante cómodamente, por la premeditación. Estamos en la época de la premeditación y del crimen perfecto. Nuestros criminales no son ya esos muchachos desarmados que invocaban la excusa del amor. Por el contrario, son adultos y su coartada es irrefutable: la filosofía, que puede servir para todo, hasta para convertir a los asesinos en jueces.

Heathcliff, en *Cumbres borrascosas*, mataría a la tierra entera con tal de poseer a Cathie, pero no se le ocurriría la idea de decir que ese asesinato fuese razonable o estuviese justificado por el sistema. Lo realizaría, y ahí termina toda su creencia. Eso supone la fuerza del amor y el carácter. Como la fuerza del amor es rara, el asesinato sigue siendo excepcional y conserva así su aire de quebrantamiento. Pero desde el momento en que, a falta de carácter, se recurre a una doctrina, desde el instante en que el crimen se razona, prolifera como la razón misma, adopta todas las figuras del silogismo. Era solitario como el grito y he aquí que se hace universal como la ciencia. Ayer juzgado, ahora impone su ley.

No nos indignaremos por ello aquí. El propósito de este ensayo es, una vez más, aceptar la realidad del momento, que es el crimen lógico, y examinar precisamente sus justificaciones: es un esfuerzo para comprender mi

tiempo. Se estimará quizá que una época que, en cincuenta años, desarraiga, avasalla o mata a setenta millones de seres humanos merece solamente, y ante todo, ser juzgada. Pero es necesario que se comprenda su culpabilidad. En las épocas ingenuas en que el tirano arrasaba las ciudades para su mayor gloria, en que el esclavo encadenado al carro del vencedor desfilaba por las ciudades en fiesta o el enemigo era arrojado a las fieras ante el pueblo reunido, la conciencia podía ser firme y el juicio claro ante crímenes tan candidos. Pero los campos de esclavos bajo la bandera de la libertad, las matanzas justificadas por el amor al hombre o por la inclinación a lo sobrehumano, dejan desamparado, en cierto sentido, al juicio. Por una curiosa inversión propia de nuestro tiempo, cuando el crimen se adorna con los despojos de la inocencia, es a la inocencia a quien se intima a justificarse. La ambición de este ensayo consiste en aceptar y examinar ese extraño desafío.

Se trata de saber si la inocencia, desde el momento en que actúa, no puede evitar matar. No podemos actuar sino en el momento que es el nuestro, entre los hombres que nos rodean. No sabremos nada mientras no sepamos si tenemos derecho a matar a ese otro que está ante nosotros o a consentir que lo maten. Puesto que toda acción desemboca hoy en el asesinato, directo o indirecto, no podemos obrar antes de saber si, y por qué, debemos dar muerte.

Lo importante por ahora no es, pues, remontarnos a la raíz de las cosas, sino, siendo el mundo lo que es, saber cómo conducirnos en él. En la época de la negación podía ser útil interrogarse sobre el problema del suicidio. En la época de las ideologías, tenemos que habérmolas con el asesinato. Si el asesinato tiene sus razones, nuestra época y nosotros mismos somos consecuentes. Si no las tiene, vivimos en la locura y no hay más salida que la de encontrar una consecuencia o abandonar. Nos compete, en todo caso, responder claramente a la cuestión que se nos plantea en la sangre y los clamores del siglo. Pues tal

es hoy la cuestión. Hace treinta años, antes de decidirse a matar, la firme práctica de la negación llevaba incluso a negarse mediante el suicidio. Dios hace trampa, todo el mundo con él y yo mismo, por lo tanto, muero: el suicidio era la cuestión. Hoy día la ideología sólo niega a los otros, los únicos tramposos. Entonces se mata. Cada día, al alba, asesinos con galones entran en una celda: el asesinato es la cuestión.

Los dos razonamientos están entrelazados entre sí. Nos enlazan, más bien, de una manera tan estrecha que no podemos ya ni elegir nuestros problemas. Nos eligen ellos, unos tras otros. Aceptamos que nos elijan. Este ensayo se propone proseguir, ante el asesinato y la rebelión, una reflexión comenzada en torno al suicidio y a la noción del absurdo.

Pero esta reflexión, por el momento, sólo nos proporciona una noción, la del absurdo. A su vez, ésta no nos aporta sino una contradicción en lo que concierne al problema del asesinato. El sentimiento del absurdo, cuando se pretende ante todo extraer de él una regla de acción, vuelve el asesinato por lo menos indiferente y, por consiguiente, posible. Si no se cree en nada, si nada tiene sentido y no podemos afirmar valor alguno, todo es posible y nada tiene importancia. Sin pros ni contras, el asesino no tiene ni deja de tener razón. Tanto cabe atizar los crematorios como dedicarse al cuidado de los leprosos. Maldad y virtud son azar o capricho.

Se decidirá entonces no obrar, lo que equivale por lo menos aceptar el asesinato de los demás sin perjuicio de deplorar a un tiempo la imperfección de los hombres. Se imaginará también reemplazar la acción por el diletantismo trágico, y en ese caso la vida humana se convierte en una apuesta. Uno puede proponerse, por fin, emprender una acción que no sea gratuita. En este último caso, a falta de un valor superior que oriente la acción, se apuntará a la eficacia inmediata. No siendo nada verdadero ni falso, bueno ni malo, la regla consistirá en mostrarse el más

eficaz, es decir, el más fuerte. Entonces el mundo no se dividirá ya en justos e injustos, sino en amos y esclavos. Así, hacia cualquier lado que uno se vuelva, en el centro de la negación y del nihilismo, el asesinato tiene su lugar privilegiado.

Por tanto, si pretendemos instalarnos en la actitud absurda debemos prepararnos para matar, dando así prelación a la lógica sobre los escrúpulos, que estimaremos ilusorios. Por supuesto, serán necesarias algunas disposiciones, pero, en suma, menos de las que se cree a juzgar por la experiencia. Además, como se ve ordinariamente, siempre es posible mandar matar. Todo se regularía, pues, en nombre de la lógica, si verdaderamente la lógica encontrase en ello alguna ventaja.

Pero la lógica no puede encontrar ventajas en una actitud que le advierte alternativamente que el asesinato es posible e imposible. Pues después de haber hecho por lo menos indiferente el acto de matar, el análisis absurdo, en la más importante de sus consecuencias, termina condenándolo. La conclusión última del razonamiento absurdo es, en efecto, el rechazo del suicidio y el mantenimiento de esa confrontación desesperada entre la interrogación humana y el silencio del mundo¹. El suicidio significaría el fin de esta confrontación y el razonamiento absurdo considera que no podría aprobarlo sino negando sus propias premisas. Semejante conclusión, según él, sería huida o liberación. Pero es claro que, al mismo tiempo, ese razonamiento admite la vida como el único bien necesario, puesto que ella permite precisamente esa confrontación y sin ella la apuesta absurda no tendría base. Para decir que la vida es absurda, la conciencia necesita estar viva. ¿Cómo reservar para sí mismo el beneficio exclusivo de semejante razonamiento, sin una notable concesión a la comodidad? Desde el instante en que este bien se reconoce como tal, es el de todos los hombres. No se puede dar coherencia al asesinato si se le nie-

¹ Véase *El mito de Sísifo*, en el volumen 1 de estas *Obras (N. del E)*.

ga al suicidio. Un espíritu imbuido de la idea del absurdo admite, sin duda, el asesinato por fatalidad, pero no podría aceptar el asesinato por razonamiento. Al confrontarlos, asesinato y suicidio son una misma cosa que hay que aceptar o rechazar conjuntamente.

Asimismo, el nihilismo absoluto, el que acepta la legitimación del suicidio, conduce más fácilmente todavía al asesinato lógico. Si nuestro tiempo admite con facilidad que el asesinato tiene sus justificaciones, es a causa de esa indiferencia por la vida que caracteriza al nihilismo. Ha habido, sin duda, épocas en que la pasión de vivir era tan fuerte que también ella estallaba en excesos criminales. Pero esos excesos eran como la quemadura de un goce terrible. No eran ese orden monótono instaurado por una lógica indigente a cuyos ojos todo se iguala. Esta lógica ha llevado los valores del suicidio de que nuestra época se ha nutrido hasta su consecuencia extrema, que es el asesinato legitimado. Al mismo tiempo, culmina en el suicidio colectivo. La demostración más evidente la proporcionó el apocalipsis hitleriano de 1945. Destruirse no era nada para los locos que se preparaban en sus madrigueras una muerte apoteósica. Lo esencial era no destruirse solos y arrastrar a todo un mundo consigo. En cierto modo, el hombre que se mata en la soledad preserva todavía un valor, porque, aparentemente, no se atribuye derechos sobre la vida de los demás. Prueba de ello es que nunca utiliza para dominar a los demás la terrible fuerza y la libertad que le da su decisión de morir; todo suicidio solitario, cuando no es por resentimiento, es, en cierto modo, generoso o despreciativo. Pero uno desprecia en nombre de algo. Si el mundo es indiferente al suicida es porque éste tiene una idea de lo que no le es o podría no serle indiferente. Uno cree destruir todo y llevárselo todo consigo, pero de esa muerte misma renace un valor que quizá habría merecido que uno viviera. La negación absoluta no se agota, pues, con el suicidio. Sólo puede agotarla la destrucción absoluta, de sí mismo y de los demás. No cabe vivirla sino ten-

diendo hacia ese límite deleitable. Suicidio y asesinato son aquí dos aspectos de un mismo orden, el de una inteligencia desdichada que prefiere al sufrimiento de una condición limitada la negra exaltación en que tierra y cielo se aniquilan.

De la misma manera, si se niegan sus razones al suicidio no es posible dárselas al asesinato. No se puede ser nihilista a medias. El razonamiento absurdo no puede a la vez preservar la vida del que habla y aceptar el sacrificio de los demás. Desde el momento en que se reconoce la imposibilidad de la negación absoluta, y vivir es reconocerla de algún modo, lo primero que no se puede negar es la vida de los demás. Así, la misma noción que nos dejaba creer que el asesinato era indiferente lo despoja en seguida de sus justificaciones; volvemos a la condición ilegítima de la que habíamos tratado de salir. En la práctica, semejante razonamiento nos asegura, al mismo tiempo, que se puede y que no se puede matar. Nos abandona a la contradicción, sin nada que pueda impedir el asesinato o legitimarlo, amenazadores y amenazados, arrastrados por toda una época febril de nihilismo, y, no obstante, en la soledad, con las armas en la mano y un nudo en la garganta.

Pero esta contradicción esencial no puede dejar de presentarse con otras muchas desde el momento mismo en que pretendamos mantenernos en el absurdo descuidando su verdadero carácter, que consiste en ser un paso vivido, un punto de partida, el equivalente en la existencia de la duda metódica de Descartes. El absurdo en sí mismo es contradicción.

Lo es en su contenido, puesto que excluye los juicios de valor al querer mantener la vida, cuando vivir es en sí un juicio de valor. Respirar es juzgar. Quizá sea falso decir que la vida es una elección perpetua, pero es cierto que no se puede imaginar una vida privada de toda elección. Desde este simple punto de vista, la posición absurda, de hecho, es inimaginable. Es inimaginable también

en su expresión. Toda filosofía de la no-significación vive en la contradicción por el hecho mismo de expresarse. Da así un mínimo de coherencia a la incoherencia, introduce consecuencia en lo que, de creerla, no la tiene. Hablar repara. La única actitud coherente fundada en la no-significación sería el silencio, si el silencio, a su vez, no significase también. La absurdidad perfecta trata de ser muda. Si habla es porque se complace o, como veremos, porque se considera provisional. Esa complacencia, esa consideración de sí muestra bien el equívoco profundo de la posición absurda. En cierta manera, el absurdo que pretende expresar el hombre en su soledad le hace vivir ante un espejo. El desgarramiento inicial corre el riesgo de volverse cómodo. La llaga que se rasca con tanta solitud termina causando placer.

No nos han faltado grandes aventureros del absurdo. Pero, finalmente, su grandeza se mide porque han rechazado las satisfacciones del absurdo para no conservar sino sus exigencias. Destruyen por el más y no por el menos. «Son mis enemigos —dice Nietzsche— quienes quieren derribar, y no crearse a sí mismos.» Él derriba, pero para tratar de crear. Exalta la probidad fustigando a los gozadores «de hocico de cerdo». Para huir de la complacencia, el razonamiento absurdo encuentra entonces la renuncia. Rehuye la dispersión y desemboca en una desnudez arbitraria, un prejuicio de silencio, la extraña ascesis de la rebelión. Rimbaud, que canta «el hermoso crimen que pía en el lodo de la calle», corre a Harrar para quejarse solamente de vivir allí sin familia. La vida era para él «una farsa que tienen que representar todos». Pero a la hora de la muerte he aquí que grita volviéndose hacia su hermana: «¡Yo iré bajo tierra y tú caminarás al sol!».

El absurdo, considerado como regla de vida, es, pues, contradictorio. ¿Puede sorprender que no nos proporcionen los valores que decidan por nosotros sobre la legítimi-

dad del asesinato? No es posible, por otra parte, fundar una actitud en una emoción privilegiada. El sentimiento del absurdo es un sentimiento entre otros. Que haya teñido tantos pensamientos y acciones entre las dos guerras prueba únicamente su potencia y su legitimidad. Pero la intensidad de un sentimiento no implica que sea universal. El error de toda una época ha consistido en enunciar, o suponer enunciadas, unas reglas generales de acción a partir de una emoción desesperada, cuyo movimiento propio, como tal emoción, consistía en superarse. Los grandes sufrimientos, como las grandes felicidades, pueden hallarse al inicio de un razonamiento. Son intercesores. Pero no se podría volver a encontrarlos y mantenerlos a lo largo de esos razonamientos. Por lo tanto, aunque sea legítima tener en cuenta la sensibilidad absurda y hacer el diagnóstico de un mal tal como se encuentra en uno mismo y en los otros, es imposible ver en esta sensibilidad, y en el nihilismo que ella supone, otra cosa que un mero punto de partida, una crítica vivida, el equivalente en el plano de la existencia de la duda sistemática. Después de ello hay que romper los juegos fijos del espejo y entrar en el movimiento irresistible por el que el absurdo se supera a sí mismo.

Roto el espejo, nada queda que pueda servirnos para responder a las preguntas del siglo. El absurdo, como la duda metódica, ha hecho tabla rasa. Nos deja en el atolladero. Pero, como la duda, el absurdo puede orientar una nueva investigación. El razonamiento prosigue entonces de la misma manera. Yo grito que no creo en nada y que todo es absurdo, pero no puedo dudar de mi grito y tengo que creer al menos en mi protesta. La primera y la única evidencia que así me es dada, dentro de la experiencia absurda, es la rebelión. Privado de toda ciencia, obligado a matar o a consentir que se mate, no dispongo sino de esta evidencia, que se refuerza además con el desgarramiento en que me hallo. La rebelión nace del espectáculo de la sinrazón ante una condición injusta e incomprensible. Pero su impulso ciego reivindica el or-

den en medio del caos y la unidad en el corazón mismo de lo que huye y desaparece. Ella grita, exige, quiere que el escándalo cese y que se fije por fin lo que hasta ahora se escribía sin tregua sobre el mar. Su preocupación consiste en transformar. Pero transformar es obrar, y obrar será mañana matar, cuando no sabe si el asesinato es legítimo. Engendra justamente las acciones cuya legitimación se le pide. Es necesario, pues, que la rebelión extraiga sus razones de sí misma, pues no puede extraerlas de ninguna otra parte. Es necesario que consienta en examinarse para aprender a conducirse.

Dos siglos de rebelión, metafísica o histórica, se ofrecen justamente a nuestra reflexión. Sólo un historiador podría pretender hacer una exposición detallada de las doctrinas y los movimientos que se suceden en esos siglos. Por lo menos, debe ser posible buscar en ellos un hilo conductor. Las páginas que siguen proponen solamente algunos hitos históricos y una hipótesis que no es la única posible, y está lejos, por otra parte, de aclararlo todo. Pero explica, en parte, la dirección y, casi enteramente, la desmesura de nuestro tiempo. La historia prodigiosa que se evoca aquí es la historia del orgullo europeo.

La rebelión, en todo caso, no podía proporcionarnos sus razones más que al término de una investigación sobre sus actitudes, sus pretensiones y sus conquistas. En sus obras se encuentran quizá la regla de acción que el absurdo no ha podido darnos, una indicación al menos sobre el derecho o el deber de matar, y, en fin, la esperanza de una creación. El hombre es la única criatura que se niega a ser lo que es. La cuestión está en saber si esa negativa sólo puede llevarle a la destrucción de los otros y de sí mismo, si toda rebelión debe terminar en justificación del asesinato universal, o si, por el contrario, sin pretender una inocencia imposible, puede descubrir el principio de una culpabilidad razonable.

I

El hombre rebelde

¿Qué es un hombre rebelde? Un hombre que dice no. Pero negar no es renunciar: es también un hombre que dice sí desde su primer movimiento. Un esclavo, que ha recibido órdenes durante toda su vida, juzga de pronto inaceptable una nueva orden. ¿Cuál es el contenido de ese «no»?

Significa, por ejemplo, «las cosas han durado ya demasiado», «hasta ahora sí; en adelante no», «vais demasiado lejos», y también «hay un límite que no rebasaréis». En suma, ese «no» afirma la existencia de una frontera. Vuelve a encontrarse la misma idea de límite en ese sentimiento del rebelde de que el otro «exagera», de que extiende su derecho más allá de una frontera a partir de la cual otro derecho le hace frente y lo limita. Así, el movimiento de rebelión se apoya, al mismo tiempo, en el rechazo categórico de una intrusión juzgada intolerable y en la certidumbre confusa de un buen derecho; más exactamente, en la impresión del rebelde de que «tiene derecho a...». La rebelión va acompañada de la idea de tener uno mismo, de alguna manera y en alguna parte, razón. En esto es en lo que el esclavo rebelado dice al mismo tiempo sí y no. Afirma, al mismo tiempo que la frontera, todo lo que sospecha y quiere preservar de este lado de la frontera. Demuestra, con obstinación, que hay en él algo que «vale la pena...», que exige vigilancia. De

cierta manera opone al orden que le oprime una especie de derecho a no ser oprimido más allá de lo que puede admitir.

Al mismo tiempo que la repulsión con respecto al intruso, hay en toda rebelión una adhesión completa e instantánea del hombre a una cierta parte de sí mismo. Hace, pues, intervenir implícitamente un juicio de valor, y tan poco gratuito que lo mantiene en medio de los peligros. Hasta entonces se callaba, al menos, abandonado a esa desesperación en que se acepta una condición, aunque se la juzgue injusta. Callarse es dejar creer que no se juzga ni se desea nada y, en ciertos casos, es no desear nada en efecto. La desesperación, como el absurdo, juzga y desea todo en general y nada en particular. El silencio la traduce bien. Pero desde el momento en que habla, aunque diga no, desea y juzga. El rebelde (es decir, el que se vuelve o revuelve contra algo) da media vuelta. Marchaba bajo el látigo del amo y he aquí que hace frente. Opone lo que es preferible a lo que no lo es. No todo valor implica la rebelión, pero todo movimiento de rebelión invoca tácitamente un valor. ¿Se trata al menos de un valor?

Por confusamente que sea, del movimiento de rebelión nace una toma de conciencia: la percepción, súbitamente evidente, de que hay en el hombre algo con lo que el hombre puede identificarse, al menos por un tiempo. Esta identificación no era sentida realmente hasta ahora. El esclavo sufría todas las exacciones anteriores al movimiento de insurrección. Y hasta con frecuencia había recibido sin reaccionar órdenes más indignantes que la que provoca su negativa. Era con ellas paciente; las rechazaba quizá en sí mismo, pero puesto que callaba, era más cuidadoso de su interés inmediato que consciente todavía de su derecho. Con la pérdida de la paciencia, con la impaciencia, comienza, por el contrario, un movimiento que puede extenderse a todo lo que era aceptado anteriormente. Ese impulso es casi siempre retroactivo. El esclavo, en el instante en que rechaza la orden humi-

liante de su superior, rechaza al mismo tiempo el estado de esclavo. El movimiento de rebelión lo lleva más allá de donde estaba en la simple negación. Inclusive rebasa el límite que fijaba a su adversario, y ahora pide que se le trate como igual. Lo que era al principio una resistencia irreductible del hombre, se convierte en el hombre entero que se identifica con ella y se resume en ella. Esa parte de sí mismo que quería hacer respetar la pone entonces por encima de lo demás y la proclama preferible a todo, inclusive a la vida. Se convierte para él en el bien supremo. Instalado anteriormente en un compromiso, el esclavo se arroja de un golpe («puesto que es así...») al todo o nada. La conciencia nace con la rebelión.

Pero se ve que es conciencia, al mismo tiempo, de un «todo» todavía bastante oscuro y de una «nada» que anuncia la posibilidad de que se sacrifique el hombre a ese todo. El rebelde quiere serlo todo, identificarse totalmente con ese bien del que ha adquirido conciencia de pronto y que quiere que sea reconocido y saludado en su persona; o nada, es decir, encontrarse definitivamente postrado bajo la fuerza que le domina. En el límite, acepta la caída última que es la muerte, si debe ser privado de esa consagración exclusiva que llamará, por ejemplo, su libertad. Antes morir de pie que vivir de rodillas.

El valor, según los buenos autores, «representa las más de las veces un paso del hecho al derecho, de lo deseado a lo deseable (en general, por intermedio de lo comúnmente deseado)» ". El paso al derecho queda manifiesto, según hemos visto, en la rebelión. Igualmente el paso del «sería necesario que eso fuese» al «quiero que eso sea». Pero más todavía quizá esa noción de la superación del individuo en un bien en adelante común. El surgimiento del todo o nada muestra que la rebelión, contrariamente a la opinión corriente, y aunque nazca en lo que el hombre tiene de más estrictamente individual, pone en tela de juicio la noción misma de individuo. Si el individuo,

* Lalande, *Vocabulaire philosophique*.

en efecto, acepta morir, y muere en la ocasión, en el movimiento de su rebelión, muestra con ello que se sacrifica en beneficio de un bien del que estima que sobrepasa a su propio destino. Si prefiere la probabilidad de la muerte a la negación de ese derecho que defiende es porque coloca a este último por encima de sí mismo. Actúa, pues, en nombre de un valor aún confuso, pero que él siente, al menos, como algo que comparte con todos los hombres. Se ve que la afirmación envuelta en todo acto de rebelión se extiende a algo que sobrepasa al individuo en la medida en que lo saca de su supuesta soledad y le proporciona una razón de actuar. Pero importa observar ya que este valor preexistente a toda acción contradice las filosofías puramente históricas, en las cuales el valor es conquistado (si se conquista) al término de la acción. El análisis de la rebelión conduce, por lo menos, a la sospecha de que hay una naturaleza humana, como pensaban los griegos, y contrariamente a los postulados del pensamiento contemporáneo. ¿Por qué rebelarse si no hay en uno nada permanente que conservar? El esclavo se alza por todas las exigencias al mismo tiempo cuando juzga que con tal orden se niega algo que hay en él y que no le pertenece a él solo, sino que constituye un espacio común en el cual todos los hombres, incluso el que le insulta y le oprime, tienen una comunidad dispuesta*.

Dos observaciones apoyarán este razonamiento. Se advertirá ante todo que el movimiento de rebelión no es, en su esencia, un movimiento egoísta. Puede haber, sin duda, determinaciones egoístas. Pero la rebelión se hace tanto contra la mentira como contra la opresión. Además, a partir de esas determinaciones, y en su impulso más profundo, el rebelde no preserva nada, puesto que lo pone todo en juego. Exige, sin duda, el respeto para sí mismo, pero en la medida en que se identifica con una comunidad natural.

* La comunidad de las víctimas es la misma que la que une a la víctima con el verdugo. Pero el verdugo no lo sabe.

Observemos después que la rebelión no nace sólo ni forzosamente en el oprimido, sino que puede nacer también ante el espectáculo de la opresión de que otro es víctima. Hay, pues, en este caso identificación con el otro individuo. Y hay que precisar que no se trata de una identificación psicológica, subterfugio por el cual el individuo sentiría imaginativamente que es a él a quien se hace la ofensa. Puede suceder, por el contrario, que no se soporte ver cómo se infligen a otros ofensas que nosotros mismos hemos sufrido sin rebelarnos. Los suicidios de protesta en el presidio, entre los terroristas rusos a cuyos camaradas se azotaba, ilustran este gran movimiento. Tampoco se trata del sentimiento de la comunidad de intereses. Podemos encontrar indignante, en efecto, la injusticia impuesta a hombres que consideramos adversarios. Hay solamente identificación de destinos y toma de partido. El individuo no es, pues, por sí solo, el valor que él quiere defender. Para componerlo son necesarios por lo menos todos los hombres. En la rebelión el hombre se supera en sus semejantes y, desde este punto de vista, la solidaridad humana es metafísica. Simplemente, no se trata por el momento sino de esa especie de solidaridad que nace de las cadenas.

Todavía se puede precisar el aspecto positivo del valor presunto en toda rebelión, comparándolo con una noción enteramente negativa como la del resentimiento, tal como la ha definido Scheler *. En efecto, el movimiento de rebelión es más que un acto de reivindicación, en el sentido fuerte de la palabra. El resentimiento está definido muy bien por Scheler como una auto-intoxicación, la secreción nefasta, en circuito cerrado, de una impotencia prolongada. La rebelión, por el contrario, fractura al ser y le ayuda a desbordarse. Libera oleadas que, estancadas, se hacen furiosas. El propio Scheler acentúa el aspecto pasivo del resentimiento, observando el gran

* *El hombre del resentimiento.*

lugar que ocupa en la psicología de las mujeres, destinadas al deseo y a la posesión. En las fuentes de la rebelión hay, por el contrario, un principio de actividad superabundante y de energía. Scheler tiene también razón cuando dice que la envidia colorea fuertemente al resentimiento. Pero se envidia lo que no se tiene, en tanto que el rebelde defiende lo que es. No reclama solamente un bien que no posee o del que le hayan privado. Aspira a hacer reconocer algo que él tiene y que ya ha sido reconocido por él, en casi todos los casos, como más importante que lo que podría envidiar. La rebelión no es realista. Según Scheler, el resentimiento se convierte en arribismo o en acritud, según crezca en un alma fuerte o débil. Pero en ambos casos se quiere ser lo que no se es. El resentimiento es siempre resentimiento contra sí mismo. El rebelde, por el contrario, en su primer movimiento, se niega a que se toque lo que él es. Lucha por la integridad de una parte de su ser. No trata ante todo de conquistar, sino de imponer.

Parece, en fin, que el resentimiento se deleita de antemano con un dolor que querría que sintiese el objeto de su rencor. Nietzsche y Scheler tienen razón al ver una bella ilustración de esta sensibilidad en el pasaje en que Tertuliano informa a sus lectores de que en el cielo la mayor fuente de felicidad entre los bienaventurados será el espectáculo de los emperadores romanos consumidos en el infierno. Esta felicidad es también la de las buenas gentes que iban a presenciar las ejecuciones capitales. La rebelión, por el contrario, en su principio, se limita a rechazar la humillación sin pedirla para los demás. Acepta incluso el dolor para uno mismo, con tal de que su integridad sea respetada.

No se comprende, pues, por qué Scheler identifica absolutamente el espíritu de rebelión con el resentimiento. Su crítica del resentimiento en el humanitarismo (del cual trata como de la forma no cristiana del amor a los hombres) podría aplicarse quizá a ciertas formas vagas del idealismo humanitario o a las técnicas del terror.

Pero falla en lo concerniente a la rebelión del hombre contra su condición, al movimiento que alza al individuo en defensa de una dignidad común a todos los hombres. Scheler quiere demostrar que el humanitarismo va acompañado del odio al mundo. Se ama a la humanidad en general para no tener que amar a los seres en particular. Esto es justo en algunos casos, y se comprende mejor a Scheler cuando se ve que el humanitarismo está representado, según él, por Bentham y Rousseau. Pero la pasión del hombre por el hombre puede nacer de algo que no sea el cálculo aritmético de los intereses, o de una confianza, por lo demás teórica, en la naturaleza humana. Frente a los utilitaristas y al preceptor de Emilio existe, por ejemplo, la lógica encarnada por Dostoievski en Iván Karamazov, que va del movimiento de rebelión a la insurrección metafísica. Scheler, que lo sabe, resume así esta concepción: «No hay en el mundo bastante amor para que se malgaste en otro que el ser humano.» Incluso si esta proposición fuese cierta, la desesperación vertiginosa que supone merecería algo más que el desdén. En realidad, desconoce el carácter desgarrado de la rebelión de Karamazov. El drama de Iván, por el contrario, nace de que hay demasiado amor sin objeto. Como este amor queda sin empleo y Dios es negado, se decide entonces volverlo hacia el ser humano en nombre de una generosa complicidad.

Por lo demás, en el movimiento de rebelión, tal como lo hemos considerado hasta ahora, no se elige un ideal abstracto, por pobreza de corazón, y con un fin de reivindicación estéril. Se exige que sea considerado lo que en el hombre no puede reducirse a la idea, esa parte calurosa que no puede servir sino para ser. ¿Quiere decir esto que ninguna rebelión está cargada de resentimiento? No, y lo sabemos hartó bien en el siglo de los rencores. Pero debemos tomar esta noción en su sentido más amplio so pena de traicionarla y, a este respecto, la rebelión rebasa el resentimiento por todos lados. Cuando en *Cumbres borrascosas* Heathcliff prefiere su amor a Dios y

pide el infierno para reunirse con la que ama, no habla por él solamente su juventud humillada, sino también la experiencia ardiente de toda una vida. El mismo movimiento hace decir al maestro Eckhart, en un arrebatado sorprendente de herejía, que prefiere el infierno con Jesús al cielo sin Él. Es el movimiento mismo del amor. Contra Scheler nunca se insistiría demasiado en la afirmación apasionada que circula por el movimiento de rebelión y que lo distingue del resentimiento. Aparentemente negativa, puesto que nada crea, la rebelión es profundamente positiva, pues revela lo que hay que defender siempre en el hombre.

Pero, para terminar, ¿esta rebelión y el valor que contiene no son relativos? En efecto, con las épocas y las civilizaciones parecen cambiar las razones por las cuales el hombre se subleva. Es evidente que un paria hindú, un guerrero del imperio Inca, un primitivo del África Central, o un miembro de las primeras comunidades cristianas, no tenían la misma idea de la rebelión. Se podría afirmar también, con una probabilidad extremadamente grande, que la idea de rebelión no tiene sentido en estos casos precisos. Sin embargo, un esclavo griego, un siervo, un condotiero del Renacimiento, un burgués parisiense de la Regencia, un intelectual ruso de principios del siglo XX y un obrero contemporáneo, si bien podrían diferir con respecto a las razones de la rebelión, estarían de acuerdo, sin duda alguna, en cuanto a la legitimidad. Dicho de otro modo, el problema de la rebelión parece no adquirir un sentido preciso sino dentro del pensamiento occidental. Se podría ser todavía más explícito observando, con Scheler, que el espíritu de rebelión se expresa difícilmente en las sociedades en que las desigualdades son muy grandes (régimen de las castas hindúes) o, por el contrario, en las que la igualdad es absoluta (ciertas sociedades primitivas). En sociedad, el espíritu de rebelión no es posible sino en los grupos en que una igualdad teórica encubre grandes desigualdades de hecho. El pro-

blema de la rebelión no tiene, pues, sentido sino dentro de nuestra sociedad occidental. Por lo tanto, se podría sentir la tentación de afirmar que es relativo al desarrollo del individualismo sí las observaciones precedentes no nos hubiesen puesto en guardia contra esta conclusión.

En efecto, ateniéndonos a las evidencias, todo lo que se puede extraer de la observación de Scheler es que, por la teoría de la libertad política, hay en el seno de nuestras sociedades un crecimiento en el hombre de la noción de hombre y, por la práctica de esta misma libertad, la insatisfacción correspondiente. La libertad de hecho no ha aumentado proporcionalmente a la conciencia que el hombre ha adquirido de ella. De esta observación no se puede deducir sino esto: la rebelión es el acto del hombre informado que posee la conciencia de sus derechos. Pero nada nos permite decir que se trate solamente de los derechos del individuo. Al contrario, parece, por la solidaridad ya señalada, que se trata de una conciencia cada vez más amplia que la especie humana adquiere de sí misma a lo largo de su aventura. En realidad, el subdito del Inca o el paria no se plantean el problema de la rebelión, porque ha sido resuelto para ellos en una tradición, antes de que hubieran podido planteárselo, dado que la respuesta está en lo sagrado. Si en el mundo sagrado no se encuentra el problema de la rebelión es porque, en verdad, no se encuentra en él ninguna problemática real, pues todas las respuestas han sido dadas de una vez. La metafísica está reemplazada por el mito. Ya no hay interrogaciones, no hay sino respuestas y comentarios eternos, que en tal caso pueden ser metafísicos. Pero antes de que el hombre entre en lo sagrado, y también para que entre en él, y desde que sale de él, y también para que salga, hay interrogación y rebelión. El hombre rebelde es el hombre situado antes o después de lo sagrado, y dedicado a reivindicar un orden humano en el que todas las respuestas sean humanas, es decir, razonablemente formuladas. Desde ese momento toda interrogación, toda palabra, es rebelión, mientras que en el mundo de lo sa-

grado toda palabra es acción de gracias. Sería posible mostrar así que no puede haber para un espíritu humano sino dos universos posibles, el de lo sagrado (o de la gracia en lenguaje cristiano) * y el de la rebelión. La desaparición del uno equivale a la aparición del otro, aunque esta aparición pueda revestir formas desconcertantes. También ahí volvemos a encontrar el *todo o nada*. La actualidad del problema de la rebelión depende únicamente del hecho de que sociedades enteras han querido tomar hoy distancias con respecto a lo sagrado. Vivimos en una historia desacralizada. Es cierto que el hombre no se resume en la insurrección. Pero la historia actual, con sus negaciones, nos obliga a decir que la rebelión es una de las dimensiones esenciales del hombre. Es nuestra realidad histórica. A menos que huyamos de la realidad, estamos obligados a encontrar en ella nuestros valores. ¿Puede hallarse la regla de una conducta lejos de lo sagrado y de sus valores absolutos? Tal es la pregunta que plantea la rebelión.

Ya hemos podido registrar el valor confuso que nace en ese límite en que se mantiene la rebelión. Ahora tenemos que preguntarnos si este valor vuelve a encontrarse en las formas contemporáneas del pensamiento y de la acción rebeldes, y, si se encuentra en ellos, tenemos también que precisar su contenido. Pero, advirtámoslo antes de proseguir, el fundamento de ese valor es la rebelión misma. La solidaridad de los hombres se funda en el movimiento de rebelión, y éste, a su vez, no encuentra justificación más que en esa complicidad. Tendremos, por lo tanto, derecho a decir que toda rebelión que se autoriza a negar o a destruir esta solidaridad pierde por ello el nombre de rebelión y coincide en realidad con un

* Por supuesto, hay una rebelión metafísica al comienzo del cristianismo, pero la resurrección de Cristo, el anuncio de la parusía y el reino de Dios, interpretado como una promesa de vida eterna, son las respuestas que la hacen inútil.

consentimiento homicida. Del mismo modo, esta solidaridad, fuera de lo sagrado, sólo adquiere vida al nivel de la rebelión. Se anuncia así el verdadero drama del pensamiento sublevado. Para ser, el hombre debe sublevarse, pero su rebelión debe respetar el límite que ella descubre en sí misma, allí donde los hombres, al unirse, comienzan a ser. El pensamiento rebelde no puede, por lo tanto, prescindir de la memoria: es una tensión perpetua. Al seguirlo en sus obras y sus actos tendremos que decir en cada caso si permanece fiel a su nobleza primera o si, por cansancio y locura, la olvida, al contrario, en una embriaguez de tiranía o de servidumbre.

Entre tanto, he aquí el primer progreso que el espíritu de rebelión hace realizar a una reflexión anteriormente imbuida de la absurdidad y de la aparente esterilidad del mundo. En la experiencia absurda el sufrimiento es individual. A partir del movimiento de rebelión, tiene conciencia de ser colectivo, es la aventura de todos. El primer progreso de un espíritu embargado de extrañeza consiste, por lo tanto, en reconocer que comparte esa extrañeza con todos los hombres y que la realidad humana, en su totalidad, sufre de esa distancia en relación consigo misma y con el mundo. El mal que experimentaba un solo hombre se convierte en una peste colectiva. En nuestra prueba cotidiana la rebelión desempeña el mismo papel que el *cogito* en el orden del pensamiento: es la primera evidencia. Pero esta evidencia saca al individuo de su soledad. Es un lugar común que funda en todos los hombres el primer valor.! Yo me rebelo, luego somos.

II

La rebelión metafísica

La rebelión metafísica es el movimiento por el cual un hombre se alza contra su condición y la creación entera. Es metafísica porque impugna los fines del hombre y de la creación. El esclavo protesta contra la condición que se le impone dentro de su estado; el rebelde metafísico, contra la condición que se le impone como hombre. El esclavo rebelde afirma que en él hay algo que no acepta la manera en que le trata su amo; el rebelde metafísico se declara frustrado por la creación. Para uno y Otro no se trata únicamente de una negación pura y simple. En ambos casos, en efecto, encontramos un juicio de valor en nombre del cual el rebelde rehusa su aprobación a la condición que le es propia.

El esclavo alzado contra su amo no se preocupa, advirtámoslo, de negar a ese amo como ser. Le niega en tanto que amo. Niega que tenga el derecho a negarle a él, esclavo, en tanto que exigencia. El amo deja de serlo en la medida misma en que no responde a una exigencia que descuida. Si los hombres no pueden referirse a un valor común, reconocido por todos en cada uno de ellos, entonces el hombre es incomprensible para el hombre. El rebelde exige que este valor sea claramente reconocido en él porque sospecha o sabe que sin ese principio el desorden y el crimen reinarían en el mundo. El movimiento de rebelión aparece en él como una reivindicación

de claridad y de unidad. La rebelión más elemental expresa, paradójicamente, la aspiración a un orden.

Línea por línea, esta descripción se ajusta al rebelde metafísico. Este se alza sobre un mundo destrozado para reclamar la unidad. Opone el principio de justicia que hay en él al principio de injusticia que ve practicado en el mundo: Por lo tanto, no quiere, primitivamente, sino resolver esta contradicción, instaurar el reinado unitario de la justicia si puede hacerlo, o de la injusticia si se le lleva hasta el extremo. Entre tanto, denuncia la contradicción. Al protestar contra la condición en lo que ésta tiene de inconcluso, por la muerte, y de disperso, por el mal, la rebelión metafísica es la reivindicación motivada de una unidad dichosa contra el sufrimiento de vivir y de morir. Si la pena de muerte generalizada define la condición de los hombres, la rebelión, en cierto sentido, le es contemporánea. Al mismo tiempo que rechaza su condición mortal, el rebelde se niega a reconocer la potencia que le hace vivir en esa condición. El rebelde metafísico no es, pues, seguramente ateo, como podría creerse, pero es forzosamente blasfemo. Sencillamente, blasfema ante todo en nombre del orden, denunciando en Dios al padre de la muerte y al supremo escándalo.

Volvamos al esclavo sublevado para aclarar este punto. Éste establecía en su protesta la existencia del amo contra el que se sublevaba. Pero, al mismo tiempo,~He mostraba que dependía de él el poder de este último y afirmaba su propio poder: el de cuestionar continuamente la superioridad que le dominaba hasta entonces. A este respecto, amo y esclavo se hallan verdaderamente implicados en la misma historia: el reinado temporal del uno es tan relativo como la sumisión del otro. Ambas fuerzas se afirman alternativamente en el instante de la rebelión, hasta el momento en que se enfrentan para destruirse, desapareciendo entonces provisionalmente una de las dos.

De la misma manera, si el rebelde metafísico se alza contra un poder cuya existencia afirma simultáneamente,

no establece esa existencia sino en el instante mismo en que la impugna. Arrastra entonces a este ser superior a la misma aventura humillada del hombre, y su vano poder equivale a nuestra vana condición. Lo somete a nuestra fuerza de negación, lo inclina, a su vez, ante la parte del hombre que no se inclina, lo integra por la fuerza en una existencia absurda con relación a nosotros, lo saca, en fin, de su refugio intemporal para comprometerlo en la historia, muy lejos de una estabilidad eterna que no podría encontrar sino en el consentimiento unánime de los hombres. La rebelión afirma así que a su nivel toda existencia superior es por lo menos contradictoria.

La historia de la rebelión metafísica no puede, pues, confundirse con la del ateísmo. Desde cierto punto de vista se confunde incluso con la historia contemporánea del sentimiento religioso. El rebelde desafía más que niega. Primitivamente, al menos, no suprime a Dios; le habla simplemente de igual a igual. Pero no se trata de un diálogo cortés. Se trata de una polémica animada por el deseo de vencer. El esclavo comienza por reclamar justicia y termina deseando la realeza. Tiene que dominar a su vez. La sublevación contra la condición se ordena en una expedición desmesurada contra el cielo para traer de él a un rey prisionero, cuyo derrocamiento se pronunciará, en primer lugar, y a quien luego se condenará a muerte. La rebelión humana termina en revolución metafísica. Marcha del parecer al hacer, del dandy al revolucionario. Una vez derribado el trono de Dios, el rebelde reconocerá que esa justicia, ese orden, esa unidad que buscaba inútilmente en su condición tiene ahora que crearlos con sus propias manos y con ello deberá justificar la caída divina. Entonces comenzará un esfuerzo desesperado para fundar, al precio del crimen si es necesario, el imperio de los hombres. Esto no dejará de tener terribles consecuencias, sólo algunas de las cuales conocemos aún. Pero estas consecuencias no se deben a la rebelión misma, o por lo menos no aparecen sino en la medida en que el rebelde olvida sus orígenes, se cansa de la dura tensión

entre el sí y el no y se entrega por fin a la negación de todo o a la sumisión total. La insurrección metafísica nos ofrece en su primer movimiento el mismo contenido positivo que la rebelión del esclavo. Nuestra tarea consistirá en examinar en qué se convierte ese contenido de la rebelión en las obras que la reivindican, y en decir adonde llevan la infidelidad y la fidelidad del rebelde en sus orígenes.

Los hijos de Caín

La rebelión metafísica propiamente dicha no aparece de una manera coherente en la historia de las ideas hasta fines del siglo xviii. Los tiempos modernos se inician entonces con gran estrépito de murallas derribadas. Pero a partir de ese momento sus consecuencias se desarrollan de manera ininterrumpida y no es exagerado pensar que han modelado la historia de nuestro tiempo. ¿Quiere decir esto que la rebelión metafísica no tuvo sentido antes de esa fecha? Sus modelos son, sin embargo, muy lejanos, puesto que nuestro tiempo gusta de llamarse prometeico. ¿Pero lo es verdaderamente?

Las primeras teogonias nos muestran a Prometeo encadenado a una columna con los confines del mundo, mártir eterno excluido para siempre de un perdón que él se niega a solicitar. Esquilo aumenta todavía más la estatura del héroe, lo crea lúcido («no caerá sobre mí ninguna desgracia que yo no haya previsto»), le hace gritar su odio a todos los dioses y, hundiéndole en «una mar tempestuosa de desesperación fatal», lo ofrece, para terminar, a los relámpagos y a los rayos: «¡Ah, ved la injusticia que soporto!».

No se puede, pues, decir que los antiguos ignoraran la rebelión metafísica. Erigieron, mucho antes que Satanás, una dolorosa y noble imagen del rebelde y nos dieron el mayor mito de la inteligencia en rebelión. El inagotable

genio griego, que tanta importancia dio a los mitos de la adhesión y de la modestia, supo dar, no obstante, su modelo a la insurrección. Sin ningún género de dudas, algunos de los rasgos prometeicos reviven todavía en la historia rebelde que vivimos: la lucha contra la muerte («He liberado a los hombres de la obsesión de la muerte»), el mesianismo («He puesto en ellos las ciegas esperanzas»), la filantropía («Enemigo de Zeus... por haber amado demasiado a los hombres»).

Pero no se puede olvidar que el *Prometeo portador del fuego*, última parte de la trilogía esquiliana, anunciaba el reino del rebelde perdonado. Los griegos no envenenan nada. En sus audacias más extremadas, permanecen fieles a esa medida que habían deificado. Su rebelde no se alza contra la creación entera, sino contra Zeus, que no es más que uno de los dioses y cuyos días están medidos. Prometeo mismo es un semidiós. Se trata de un arreglo de cuentas particular, de una disputa sobre el bien, y no de una lucha universal entre el mal y el bien.

Es que los antiguos, si bien creían en el destino, creían ante todo en la naturaleza, en la que participaban. Rebelarse contra la naturaleza equivale a rebelarse contra sí mismo. Es golpearse la cabeza contra las paredes. La única rebelión coherente es entonces el suicidio. El destino griego mismo es un poder ciego que se soporta como se soportan las fuerzas naturales. El colmo de la desmesura para un griego es azotar el mar, locura de bárbaro. El griego pinta, sin duda, la desmesura porque existe, pero le da su lugar y con él un límite. El desafío de Aquiles después de la muerte de Patroclo, las imprecaciones de los héroes trágicos maldiciendo su destino no implican la condenación total. Edipo sabe que no es inocente. Es culpable, a pesar suyo, forma también parte del destino. Se queja, pero no pronuncia las palabras irreparables. La misma Antígona, si bien se rebela, lo hace en nombre de la tradición, para que sus hermanos encuentren descanso en la tumba y sean observados los ritos. En cierta forma su caso constituye una rebelión reaccio-

naria. La reflexión griega, ese pensamiento de dos caras, deja casi siempre correr en contracanto, detrás de sus melodías más desesperadas, la palabra eterna de Edipo, quien, ciego y miserable, reconocerá que todo está bien. El sí se equilibra con el no. Incluso cuando Platón prefigura con Calicles el tipo vulgar del nietzscheano, incluso cuando éste exclama: «Si surgiese un hombre dotado de excelsas cualidades, que sacudiendo y rompiendo todas estas trabas encontrara el medio de desembarazarse de ellas y que pisoteando vuestros escritos, vuestros prestigios, vuestras discusiones y leyes antinaturales, y aspirando a elevarse sobre todos se convirtiera de esclavo en vuestro señor, entonces brillaría la justicia», aun entonces pronuncia la palabra naturaleza, si bien rechaza la ley.

Es que la rebelión metafísica supone una visión simplificada de la creación que los griegos no podían tener. Para ellos no existían los dioses, por un lado, y los hombres, por el otro, sino grados que llevaban de los últimos a los primeros. La idea de la inocencia opuesta a la culpabilidad, la visión de una historia enteramente resumida en la lucha del bien y del mal les era extraña. En su universo hay más faltas que crímenes y el único crimen definitivo es la desmesura. En el mundo totalmente histórico que amenaza ser el nuestro no hay ya faltas; por el contrario, no hay sino crímenes, el primero de los cuales es la medida. Se explica así la curiosa mezcla de ferocidad y de indulgencia que se respira en el mito griego. Los griegos nunca hicieron del pensamiento, y esto nos degrada con respecto a ellos, un campo atrincherado. La rebelión, después de todo, no se imagina sino contra alguien. Sólo la noción del dios personal, creador, y por lo tanto, responsable de todas las cosas, da su sentido a la protesta humana. Se puede decir así, y sin paradoja, que la historia de la rebelión es, en el mundo occidental, inseparable de la del cristianismo. Hay que esperar, en efecto, a los últimos momentos del pensamiento antiguo para ver cómo la rebelión comienza a encontrar su lenguaje entre los pensadores de transición, y en nadie más profundamente que en Epicuro y Lucrecio.

La horrible tristeza de Epicuro produce ya un sonido nuevo. Nace, sin duda, de una angustia de la muerte que no es extraña al espíritu griego. Pero el acento patético que adquiere esta angustia es revelador. «Se puede uno asegurar contra toda clase de cosas, pero en lo que concierne a la muerte seguimos siendo todos como los habitantes de una ciudad desmantelada.» Precisa Lucrecio: «La sustancia de este vasto mundo está reservada a la muerte y a la ruina.» ¿Por qué, pues, dejar el goce para más tarde? «De espera en espera —dice Epicuro— consumimos nuestra vida y nos morimos todos trabajando.» Por lo tanto, hay que gozar. ¡Pero qué goce extraño! Consiste en cegar los muros de la ciudadela, en asegurarse el pan y el agua en la sombra silenciosa. Puesto que la muerte nos amenaza, hay que demostrar que la muerte no es nada. Como Epicteto y Marco Aurelio, Epicuro destierra la muerte del ser. «La muerte no es nada para nosotros, pues lo que está disuelto es incapaz de sentir, y lo que no se siente no es nada para nosotros.» ¿Es la nada? No, pues todo es materia en este mundo y morir significa solamente volver al elemento. El ser es la piedra. La singular voluptuosidad de que habla Epicuro reside sobre todo en la ausencia de dolor; es la dicha de las piedras. Para escapar al destino, en un admirable movimiento que se volverá a encontrar en nuestros grandes clásicos, Epicuro mata la sensibilidad, y ante todo el primer grito de la sensibilidad, que es la esperanza. Lo que el filósofo griego dice de los dioses no se entiende de otro modo. Toda la desdicha de los hombres procede de la esperanza que los arranca del silencio de la ciudadela, que los arroja sobre las murallas a la espera de la salvación. Estos movimientos irrazonables no tienen otro efecto que el de reabrir llagas cuidadosamente vendadas. Por eso Epicuro no niega a los dioses; los aleja, pero tan vertiginosamente que el alma no tiene ya otro recurso que el de amurallarse de nuevo. «El ser dichoso e inmortal nada tiene que hacer ni da quehacer a nadie.» Y Lucrecio va más lejos: «Es incontestable que los dioses, por su

naturaleza misma, gozan de la inmortalidad en medio de la paz más profunda, ajenos a nuestros asuntos, de los que están enteramente desligados.» Olvidemos, pues, a los dioses, no pensemos nunca en ellos y «ni vuestros pensamientos durante el día ni vuestros sueños por la noche os causarán preocupaciones».

Vol verá a encontrarse más tarde, pero con matices importantes, este tema eterno de la rebelión. Un dios sin recompensa ni castigo, un dios sordo es la única imaginación religiosa de los rebeldes. Pero si Vigny maldice el silencio de la divinidad, Epicuro juzga que, puesto que hay que morir, el silencio del hombre prepara para ese destino mejor que las palabras divinas. El largo esfuerzo de este curioso espíritu se agota elevando murallas alrededor del hombre, reedificando la ciudadela y ahogando sin misericordia el grito irreprimible de la esperanza humana. Una vez realizada esa retirada estratégica, y solamente entonces, Epicuro, como un dios entre los hombres, cantará victoria en un canto que señala bien el carácter defensivo de su rebelión: «He desbaratado tus asechanzas, ¡oh destino!, he cerrado todos los caminos por los que podías alcanzarme. No nos dejaremos vencer ni por ti ni por ninguna fuerza mala. Y cuando haya sonado la hora de la partida inevitable, nuestro desprecio por los que se aferran vanamente a la existencia estallará en este hermoso canto: ¡Ah, qué dignamente hemos vivido!»

Lucrecio, el único en su época, va a llevar mucho más lejos esa lógica, haciéndola desembocar en la reivindicación moderna. Nada agrega, en el fondo, a Epicuro. También él niega todo principio de explicación que no caiga bajo los sentidos. El átomo no es sino el último refugio en que el ser, vuelto a sus elementos primeros, proseguirá una especie de inmortalidad sorda y ciega, de muerte inmortal que, para Lucrecio, como para Epicuro, representa la única dicha posible. Sin embargo, debe admitir que los átomos no se agregan solos y, antes que consentir en una ley superior, y, finalmente, en el destino que quiere negar, admite un movimiento fortuito, el clinamen, se-

gún el cual los átomos se encuentran y se unen. Ya, advirtámoslo, se plantea el gran problema de los tiempos modernos, cuando la inteligencia descubre que sustraer al hombre al destino equivale a arrojarlo al azar. Por eso, la inteligencia se esfuerza en volver a darle un destino, histórico esta vez. Lucrecio no lo hace. Su odio al destino y a la muerte se satisface con esta tierra ebria en que los átomos construyen el ser por accidente y en la que el ser, por accidente, se disipa en átomos. Pero su vocabulario testimonial, no obstante, una sensibilidad nueva. La ciudadela ciega se convierte en un campo atrincherado. *Moenia mundi*, las murallas del mundo, es una de las expresiones-clave de la retórica de Lucrecio. Cierto es que la gran tarea en ese campo es hacer callar a la esperanza. Pero la renuncia metódica de Epicuro se transforma en una ascesis estremecida que se corona a veces por maldiciones. La piedad, para Lucrecio, consiste, sin duda, en «poder mirarlo todo con un ánimo al que nada inquieta». Pero este ánimo tiembla, no obstante, ante la injusticia que se hace al hombre. Bajo la presión de la indignación, nuevas nociones de crimen, de inocencia, de culpabilidad y de castigo corren a través del gran poema sobre la naturaleza de las cosas. En él se habla del «primer crimen de la religión», Ingenia y su inocencia degollada; de ese dardo divino que «con frecuencia se desvía de los culpables y por inmerecido castigo va a privar de la vida a los inocentes». Si Lucrecio se burla del temor a los castigos del otro mundo, no lo hace, como Epicuro, en el movimiento de una rebelión defensiva, sino con un razonamiento agresivo. ¿Por qué habrá de ser castigado el mal si ya vemos desde ahora que el bien no es recompensado?

Epicuro mismo, en la epopeya de Lucrecio, se convertirá en el rebelde magnífico que no era. «Cuando a la vista de todos la humanidad arrastraba por la tierra una vida abyecta, aplastada bajo el peso de una religión, cuyo rostro se mostraba en lo alto de las regiones celestes, amenazando a los mortales con su horrible aspecto, un

griego, un hombre, fue el primero en atreverse a levantar sus ojos mortales contra ella, y a alzarse contra ella... Y por eso, la religión fue, a su vez, derribada y pisoteada, y a nosotros nos elevó la victoria hasta los cielos.» Se aprecia aquí la diferencia que puede haber entre esta blasfemia nueva y la maldición antigua. Los héroes griegos podían desear convertirse en dioses, pero al mismo tiempo que los dioses ya existentes. Se trataba entonces de una promoción. El nombre de Lucrecio, por el contrario, procede a una revolución. Al negar a los dioses indignos y criminales, ocupa él mismo su lugar. Sale del campo atrincherado e inicia los primeros ataques contra la divinidad en nombre del dolor humano. En el universo antiguo el asesinato es lo inexplicable y lo inexpiable. En Lucrecio el asesinato del hombre no es ya más que una respuesta al asesinato divino. Y no es una casualidad que el poema de Lucrecio termine con una prodigiosa imagen de santuarios divinos atestados de cadáveres acusadores de la peste.

Este lenguaje nuevo no puede comprenderse sin la noción de un dios personal que comienza a formarse lentamente en la sensibilidad de los contemporáneos de Epicuro y de Lucrecio. Es al dios personal al que la rebelión puede pedir cuentas personalmente. Desde que él reina ella se alza con su resolución más feroz y pronuncia el no definitivo. Con Caín, la primera rebelión coincide con el primer crimen. La historia de la rebelión, tal como hoy la vivimos, es mucho más la de los hijos de Caín que la de los discípulos de Prometeo. En este sentido, es el Dios del Antiguo Testamento, sobre todo, quien movilizará la energía sublevada. Inversamente, hay que someterse al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob cuando se ha acabado, como Pascal, la carrera de la inteligencia sublevada. El alma que más duda, aspira al mayor grado de jansenismo.

Desde este punto de vista, el Nuevo Testamento puede ser considerado como una tentativa de responder de

antemano a todos los Caínes del mundo, suavizando la figura de Dios y suscitando un intercesor entre El y el hombre. Cristo ha venido a resolver dos problemas principales, el mal y la muerte, que son precisamente los problemas de los rebeldes. Su solución ha consistido, ante todo, en hacerse cargo de ellos. El dios-hombre sufre así con paciencia. Ni el mal ni la muerte le son ya absolutamente imputables, puesto que él está desgarrado y muere. La noche del Gólgota no tiene tanta importancia en la historia de los hombres sino porque en esas tinieblas Ha divinidad, abandonando ostensiblemente sus privilegios tradicionales, vivió hasta el fin, incluyendo la desesperación, la angustia de la muerte. Se explica así el *Lama sabactani* y la duda espantosa de Cristo en la agonía. La agonía sería leve si estuviese sostenida por la esperanza eterna. Para que el dios sea un hombre, es necesario que se desespere.

El gnosticismo, que es el fruto de una colaboración greco-cristiana, intentó durante dos siglos, en reacción contra el pensamiento judaico, acentuar ese movimiento. Se conoce la multiplicidad de intercesores imaginados por Valentín, por ejemplo. Pero los eones de esa verbena metafísica desempeñan el mismo papel que las verdades intermedias en el helenismo. Aspiran a disminuir el absurdo de un enfrentamiento del hombre miserable y el dios implacable. Es el papel, en particular, del segundo dios cruel y belicoso de Marción. Este demiurgo ha creado el mundo finito y la muerte. Debemos odiarle al mismo tiempo que debemos negar su creación, mediante la ascesis, hasta destruirla gracias a la abstinencia sexual. Se trata, por lo tanto, de una ascesis orgullosa y rebelde. Simplemente, Marción desvía la rebelión hacia un dios inferior para exaltar mejor al dios superior. La gnosis, por sus orígenes griegos, sigue siendo conciliadora y tiende a destruir la herencia judaica en el cristianismo. También quiso evitar de antemano el agustinismo, en la medida en que éste proporciona argumentos a toda rebelión. Para Basílides, por ejemplo, los mártires han peca-

do, y hasta el mismo Cristo, pues sufren. Idea singular, pero que tiende a despojar de injusticia el sufrimiento. Los gnósticos quisieron únicamente sustituir la gracia todopoderosa y arbitraria por la noción griega de la iniciación, que deja al hombre todas sus posibilidades. La multitud de sectas entre los gnósticos de la segunda generación revela el esfuerzo múltiple y encarnizado del pensamiento griego para hacer más accesible el mundo cristiano y despojar de sus razones a una rebelión que el helenismo consideraba como el peor de los males. Pero la Iglesia condenó ese esfuerzo y, al condenarlo, multiplicó a los rebeldes.

En la medida en que la raza de Caín ha triunfado cada vez más, a lo largo de los siglos, es posible decir que el Dios del Antiguo Testamento ha tenido una fortuna inesperada. Los blasfemos, paradójicamente, hacen revivir al dios celoso que el cristianismo quería expulsar del escenario de la historia. Una de sus audacias profundas ha consistido, justamente, en anexionarse al mismo Cristo, deteniendo su historia en lo alto de la cruz y en el grito amargo que precedió a su agonía. Así se mantenía la figura implacable de un dios de odio, más de acuerdo con la creación tal como la concebían los rebeldes. Hasta Dostoievski y Nietzsche, la rebelión no se dirige sino a una divinidad cruel y caprichosa, la que prefiere, sin motivo convincente, el sacrificio de Abel al de Caín y que, con ello, provoca el primer asesinato. Dostoievski imaginariamente y Nietzsche en la realidad extenderán desmesuradamente el campo del pensamiento rebelde y pedirán cuentas hasta al mismo dios del amor. Nietzsche tendrá a Dios por muerto en el alma de sus contemporáneos. La emprenderá entonces, como Stirner, su predecesor, contra la ilusión de Dios que se mantiene, bajo las apariencias de la moral, en el espíritu de su siglo. Pero hasta ellos el pensamiento libertino, por ejemplo, se limitó a negar la historia de Cristo («esa novela vulgar», según Sade) y a mantener, en sus negaciones mismas, la tradición del dios terrible.

Por el contrario, mientras Occidente ha sido cristiano los evangelios han sido los intermediarios entre el cielo y la tierra. Cada vez que se oía un grito solitario de rebelión, era presentada la imagen del mayor dolor. Puesto que Cristo lo había sufrido, y voluntariamente, ningún sufrimiento era ya injusto, cada dolor era necesario. En cierto sentido, la amarga intuición del cristianismo y su pesimismo legítimo en cuanto al corazón humano consisten en que la injusticia generalizada es tan satisfactoria para el hombre como la justicia total. Sólo el sacrificio de un dios inocente podía justificar la larga y universal tortura de la inocencia. Sólo el sufrimiento de Dios y el más miserable podía aliviar la agonía de los hombres. Si todo, sin excepción, desde el cielo hasta la tierra, está entregado al dolor, entonces es posible una extraña dicha.

Pero a partir del momento en que el cristianismo, al salir de su período triunfante, se encontró sometido a la crítica de la razón, en la medida exacta en que fue negada la divinidad de Cristo, el dolor volvió a ser el destino de los hombres. Jesús frustrado no es sino un inocente más al que los representantes del Dios de Abraham ajusticiaron espectacularmente. El abismo que separa al amo de los esclavos se abre de nuevo y la rebelión sigue gritando ante el rostro oculto de un dios celoso. Los pensadores y los artistas libertinos prepararon este nuevo divorcio al atacar, con las precauciones de costumbre, la moral y la divinidad de Cristo. El universo de Callot representa bastante bien ese mundo de miserables alucinantes cuya risa burlesca, primeramente solapada, terminará por elevarse hasta el cielo con el don Juan de Molière. Durante los dos siglos que preparan las conmociones, a la vez revolucionarias y sacrilegas, del final del siglo xviii, todo el esfuerzo del pensamiento libertino consistirá en hacer de Cristo un inocente, o un necio, para anexionarlo al mundo de los hombres, en lo que éstos tienen de noble o de irrisorio. Así se encontrará despejado el terreno para la gran ofensiva contra un cielo enemigo.

La negación absoluta

Históricamente, la primera ofensiva coherente es la de Sade, quien reúne en una sola y enorme máquina de guerra los argumentos del pensamiento libertino hasta el cura Meslier y Voltaire. Ni que decir tiene que su negación es también la más extremada. Sade no extrae de la rebelión sino el no absoluto. Veintisiete años de prisión no forman, en efecto, una inteligencia conciliadora. Un encierro tan largo engendra sumisos o matones, y a veces ambos en el mismo hombre. Si el alma es lo bastante fuerte para edificar en pleno presidio una moral que no sea la de la sumisión, esa moral será la mayoría de las veces de dominación. Toda ética de la soledad supone el poderío. A este título, Sade es ejemplar en la medida en que, al ser tratado de una manera atroz por la sociedad, respondió él también de una manera atroz. El escritor, a pesar de algunos gritos felices y de los elogios inconsiderados de nuestros contemporáneos, es secundario. Ahora se le admira con tanta ingenuidad por razones con las que nada tiene que ver la literatura.

Se exalta en él al filósofo encadenado y al primer teórico de la rebelión absoluta. Podría serlo, en efecto. En el fondo de las prisiones el sueño no tiene límites y la realidad no frena nada. La inteligencia encadenada pierde en lucidez lo que gana en furor. Sade sólo conoció una lógica, la de los sentimientos. No fundó una filosofía, sino

que siguió el sueño monstruoso de un perseguido. Pero resulta que ese sueño es profético. La reivindicación exasperada de la libertad llevó a Sade al imperio de la servidumbre; su sed desmesurada de una vida en adelante vedada se sació, de furor en furor, en un sueño de destrucción universal. En esto al menos Sade es nuestro contemporáneo. Sigámosle en sus negaciones sucesivas.

Un literato

¿Sade es ateo? El lo dice, y se le cree, antes de ir a la cárcel, en el *Dialogue entre un prêtre et un moribond*; se duda luego ante su furor de sacrilego. Uno de sus personajes más crueles, Saint-Fond, no niega en modo alguno a Dios. Se limita a desarrollar una teoría gnóstica del demiurgo maligno y a deducir de ella las consecuencias que corresponden. Saint-Fond, se dice, no es Sade. No, sin duda. Un personaje no es nunca el novelista que lo ha creado. Hay probabilidades, sin embargo, de que el novelista sea todos sus personajes a la vez. Ahora bien, todos los ateos de Sade establecen en principio la inexistencia de Dios, por la clara razón de que su existencia supondría en él indiferencia, maldad o crueldad. La obra más grande de Sade termina con una demostración de la estupidez y del odio divinos. La inocente Justina corre bajo la tempestad y el criminal Noirceuil jura que se convertirá si ella es respetada por el rayo celestial. El rayo hiere a Justina, Noirceuil triunfa y el crimen del hombre seguirá respondiendo al crimen divino. Hay así una apuesta libertina que es la réplica de la apuesta pascaliana.

La idea, al menos, que Sade se hace de Dios es, por lo tanto, la de una divinidad criminal que aplasta al hombre y lo niega. Que el homicidio es un atributo divino se ve bastante bien, según Sade, en la historia de las religiones. Entonces, ¿por qué habría de ser virtuoso el hombre? La primera reacción del preso consiste en saltar a la consecuencia extrema. Si Dios mata y niega al hombre, nada

puede prohibir que se niegue y se mate a los semejantes. Este crispado desafío en nada se parece a la negación tranquila que se encuentra todavía en el *Dialogue* de 1782. No está tranquilo ni es feliz quien exclama: «Nada es mío, nada es mío», y que concluye: «No, no, la virtud y el vicio, todo se confunde en el féretro.» La idea de Dios es, según él, lo único «que él no puede perdonar al hombre». La palabra perdonar es ya extraña en este profesor de torturas. Pero es a sí mismo a quien no puede perdonar una idea que su visión desesperada del mundo y su situación de preso refutan absolutamente. Una doble rebelión va a dirigir en adelante el razonamiento de Sade: contra el orden del mundo y contra sí mismo. Como estas dos rebeliones son contradictorias en todas partes salvo en el corazón trastornado de un perseguido, su razonamiento no cesa nunca de ser ambiguo o legítimo, según sea estudiado a la luz de la lógica o en el esfuerzo de la comparación.

Negaré, por lo tanto, al hombre y su moral puesto que Dios los niega. Pero, al mismo tiempo, negaré a Dios que le servía de garantía y de cómplice hasta entonces. ¿En nombre de qué? En nombre del instinto más fuerte en aquel a quien el odio de los hombres hace vivir entre los muros de una prisión: el instinto sexual. ¿Qué es este instinto? Es, por una parte, el grito mismo de la naturaleza * y, por otra parte, el impulso ciego que exige la posesión total de los seres, incluso al precio de su destrucción. Sade negará a Dios en nombre de la naturaleza —el material ideológico de su época le provee de discursos mecanicistas— y hará de la naturaleza un poder de destrucción. La naturaleza, para él, es el sexo; su lógica le lleva a un universo sin ley en el cual el único amo será la energía desmesurada del deseo. Allí está su reino apasionado en el que halla sus gritos más bellos: «¡Qué son

* Los grandes criminales de Sade se excusan de sus crímenes alegando que están provistos de apetitos sexuales desmesurados contra los que nada pueden.

todas las criaturas de la tierra al lado de uno solo de nuestros deseos!» Los jargos razonamientos con que los protagonistas de Sade demuestran que la naturaleza necesita el crimen, que hay que destruir para crear, que se la ayuda, por lo tanto, a crear desde el instante en que uno se destruye a sí mismo, no tienden sino a fundar la libertad absoluta del preso. Sade, demasiado injustamente reprimido para que no desee la explosión que hará saltar todo. En esto se opone a su época: la libertad que él reclama no es la de los principios, sino la de los instintos.

Sade ha soñado, sin duda, con una república universal, cuyo plan pone en boca de un sabio reformista, Zalmé. Nos muestra así que una de las direcciones de la rebelión, en la medida en que, al acelerarse su movimiento, soporta cada vez menos límites, es la liberación del mundo entero. Pero en él todo contradice a ese sueño piadoso. No es el amigo del género humano, él odia a los filántropos. La igualdad de que habla a veces es una noción matemática: la equivalencia de los objetos que son los hombres, la abyecta igualdad de las víctimas. A quien lleva su deseo hasta el límite le es necesario dominarlo todo; su verdadera realización está en el odio. La república de Sade no tiene por principio la libertad, sino el libertinaje. «La justicia —escribe este demócrata singular— no tiene existencia real. Es la divinidad de todas las pasiones.»

Nada más revelador a este respecto que el famoso libelo, leído por Dolmancé en la *Philosophie du boudoir*, y que lleva un título curioso: *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* («Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos»). Pierre Klossowski² hace bien en subrayar que ese libelo demuestra a los revolucionarios que su república se basa en el asesinato del rey por derecho divino y que al guillotinar a Dios el 2 f de enero de 1793 se prohibieron para siempre la proscripción del

² *Sade, mon prochain*. Editions du Seuil.

crimen y la censura de los malos instintos. La monarquía, al mismo tiempo que a sí misma, mantenía la idea de Dios, que daba su fundamento a las leyes. La República se mantiene en pie por sí sola y las costumbres deben existir en ella sin órdenes. Sin embargo, es dudoso que Sade, como pretende Klossowski, haya tenido el sentimiento profundo de su sacrilegio y que este horror casi religioso le haya conducido a las consecuencias que denuncia. Más bien contaba ya de antemano con sus consecuencias y luego advirtió el argumento adecuado para justificar la licencia absoluta de costumbres que quería exigir al gobierno de su época. La lógica de las pasiones invierte el orden tradicional del razonamiento y coloca la conclusión antes de las premisas. Basta para convencerse de ello con considerar la admirable sucesión de sofismas con que Sade, en este texto, justifica la calumnia, el robo y el asesinato, y pide que sean tolerados en la ciudad nueva.

Sin embargo, es entonces cuando su pensamiento se hace más profundo. Niega, con una clarividencia excepcional en su época, la alianza presuntuosa de la libertad y la virtud. La libertad, sobre todo cuando es el sueño del preso, no puede soportar límites. O es el crimen o no es ya la libertad. En este punto esencial nunca ha variado Sade. Este hombre, que no ha predicado más que contradicciones, sólo encuentra una coherencia, y la más absoluta, en lo que concierne a la pena capital. Aficionado a las ejecuciones refinadas, teórico del crimen sexual, nunca pudo soportar el crimen legal. «Mi detención nacional, con la guillotina a la vista, me ha hecho cien veces más daño que el que me habían hecho todas las Bastillas imaginables.» De ese horror extrajo el valor para ser públicamente moderado durante el terror y para intervenir con generosidad en favor de una suegra que, no obstante, había hecho que le encerraran en la Bastilla. Algunos años después, Nodier debía resumir de forma clara, sin saberlo quizá, la posición obstinadamente defendida por Sade: «Matar a un hombre en el paroxismo de una pa-

sión es cosa que se comprende. Hacerlo matar por otro en la calma de una meditación seria y bajo el pretexto de un ministerio honorable, eso no se comprende.» Se encuentra aquí una idea que será desarrollada todavía por Sade: quien mata debe pagar con la propia vida. Sade, como se ve, es más moral que nuestros contemporáneos.

Pero su odio a la pena de muerte no es, ante todo, más que el odio a los hombres que creen lo bastante en su virtud o en la de su causa para atreverse a castigar, y definitivamente, cuando ellos también son criminales. No se puede al mismo tiempo elegir el crimen para sí mismo y el castigo para los demás. Hay que abrir las prisiones o presentar una prueba imposible de la propia virtud. Desde el momento en que se acepta el asesinato, aunque sea por una sola vez, hay que admitirlo universalmente. El criminal que obra según la naturaleza no puede, sin prevaricación, ponerse del lado de la ley. «Un esfuerzo más si queréis ser republicanos» quiere decir: «Aceptad la libertad del crimen, la única razonable, y entrad para siempre en la insurrección como se entra en la gracia.» La sumisión total al mal desemboca entonces en una horrible ascesis que debía espantar a la república de las luces y de la bondad natural. Ésta, cuya primera revuelta, por una coincidencia significativa, había quemado el manuscrito de *Las ciento veinte jornadas de Sodoma*, no podía dejar de denunciar esa libertad herética y metió de nuevo entre cuatro paredes a un secuaz tan comprometedor. Le daba, al mismo tiempo, la terrible ocasión de llevar más lejos aún su lógica sublevada.

La república universal pudo ser un sueño para Sade, pero nunca una tentación. En política, su verdadera posición es el cinismo. En su *Société des amis du crime* se declaran ostensiblemente en favor del gobierno y sus leyes, que, no obstante, se disponen a violar. Así, los rufianes votan por el diputado conservador. El proyecto que Sade medita supone la neutralidad benévola de la autoridad. La república del crimen no puede ser, provisionalmente al menos, universal. Debe aparentar que obedece a la ley.

Sin embargo, en un mundo sin más regla que la del asesinato, bajo el cielo del crimen, en nombre de una naturaleza criminal, Sade no obedece, en realidad, sino a la ley incansable del deseo. Pero desear sin límites equivale también a aceptar ser deseado sin límites. La licencia para destruir supone que uno mismo puede ser destruido. Por lo tanto, habrá que luchar y dominar. La ley de este mundo no es otra cosa que la de la fuerza; su motor, la voluntad de poder.

El amigo del crimen no respeta realmente más que dos clases de poderes: el fundado en el azar del nacimiento, que encuentra en su sociedad, y aquel al cual se eleva el oprimido cuando, a fuerza de perversidad, consigue igualar a los grandes señores libertinos, héroes ordinarios de Sade. Este pequeño grupo de poderosos, estos iniciados, saben que poseen todos los derechos. Quien duda, aunque sea un segundo, de ese temible privilegio, es arrojado inmediatamente del rebaño y vuelve a convertirse en víctima. Se llega entonces a una especie de blanquismo moral en el que un grupito de hombres y mujeres, por el hecho de detentar un extraño saber, se colocan resueltamente por encima de una casta de esclavos. El único problema para ellos consiste en organizarse para ejercer, en su plenitud, unos derechos que tienen la magnitud aterradora del deseo.

No pueden esperar imponerse a todo el universo mientras el universo no haya aceptado la ley del crimen. Sade ni siquiera creyó que su nación consintiera el esfuerzo complementario que la haría «republicana». Pero si el crimen y el deseo no son la ley de todo el universo, si no reinan por lo menos en un territorio preciso, dejan de ser principio de unidad para convertirse en fermentos de conflicto. Dejan de ser la ley, y el hombre vuelve a la dispersión y al azar. Por lo tanto, hay que crear de arriba abajo un mundo a la medida exacta de la nueva ley. La exigencia de unidad, frustrada por la creación, se satisface a la fuerza en un microcosmos. La ley del poderío nunca tiene paciencia para conseguir el imperio del mun-

do. Tiene que delimitar sin tardanza el terreno en que se ejerce, aunque haya que rodearlo con alambradas y garitas.

En Sade esa ley crea lugares cerrados, castillos de sextuple cerco de murallas, de los que es imposible evadirse, y donde la sociedad del deseo y del crimen funciona sin tropiezos, según un reglamento implacable. La rebelión más desenfrenada, la reivindicación total de la libertad desemboca en la esclavitud de la mayoría. La emancipación del hombre termina, para Sade, en esas casamatas del libertinaje en que una especie de comité político del vicio regula la vida y la muerte de los hombres y las mujeres que han entrado para siempre en el infierno de la necesidad. Su obra abunda en descripciones de esos lugares privilegiados en los que, cada vez, los libertinos feudales, demostrando a las víctimas reunidas su impotencia y su servidumbre absolutas, repiten el discurso del duque de Blangis a la plebe de *Las ciento veinte jornadas de Sodoma*: «Ya estáis muertos para el mundo.»

Sade habitaba también la torre de la libertad, pero en la Bastilla. La rebelión absoluta se hunde con él en una fortaleza sórdida de la que no pueden salir ni perseguidos ni perseguidores. Para fundar su libertad se ve obligado a organizar la necesidad absoluta. La libertad ilimitada del deseo significa la negación del prójimo y la supresión de la piedad. Hay que matar el corazón, esa «debilidad del espíritu»; el lugar cerrado y el reglamento se encargarán de hacerlo. El reglamento, que desempeña un papel esencial en los castillos fabulosos de Sade, consagra un universo de desconfianza. Ayuda a preverlo todo, a fin de que una ternura o una compasión imprevista no vengán a trastornar los planes del dulce placer. ¡Curioso placer, sin duda, que se ejerce por mandato! «Se levantará todos los días a las diez de la mañana...» Pero hay que impedir que el goce degeneren en apego. Hay que ponerlo entre paréntesis y endurecerlo. También es necesario que los objetos de goce no aparezcan nunca como personas. Si el hombre es «una especie de planta

absolutamente material», no puede ser tratado sino como objeto, y como objeto de experiencia. En la república amurallada de Sade sólo hay mecánica y mecánicos. El reglamento, o modo de emplear la mecánica, pone todo en su lugar. Estos conventos infames tienen su regla, significativamente copiada de la de las comunidades religiosas. El libertino se entregará así a la confesión pública. Pero el criterio cambia: «Si su conducta es pura, se le censura.»

Sade, como era usual en su época, edifica así sociedades ideales. Pero a la inversa de su época, codifica la maldad natural del hombre. Construye meticulosamente la ciudad del poder y del odio, como precursor que es, hasta poner en cifras la libertad que ha conquistado. Resume entonces su filosofía en la fría contabilidad del crimen: «Asesinados antes del 1 de marzo: 10. Desde el 1 de marzo: 20. Suma anterior: 16. Total: 46.» Es un precursor, sin duda, pero todavía modesto, como se ve.

Si todo acabase aquí, Sade no merecería sino el interés que se presta a los precursores poco conocidos. Pero una vez retirado el puente levadizo, hay que vivir en el castillo. Por meticuloso que sea el reglamento, no consigue preverlo todo. Puede destruir, pero no crear. Los amos de estas comunidades torturadas no encontrarán en ellas la satisfacción que ansian. Sade evoca con frecuencia la «dulce costumbre del crimen». Nada hay aquí, sin embargo, que se parezca a la dulzura, sino más bien una ira de hombre encadenado. Se trata, en efecto, de gozar y el máximo de gozo coincide con el máximo de destrucción. Poseer lo que se mata, acoplarse con el sufrimiento, he ahí el instante de la libertad total hacia el cual se orienta toda la organización de los castillos. Pero desde el instante en que el crimen sexual suprime el objeto de voluptuosidad, suprime la voluptuosidad que no existe más que en el momento preciso de la supresión. Entonces tiene que someterse otro objeto y matarlo de nuevo, luego otro más y a continuación la infinidad de todos los objetos posibles. Así se obtienen esas tristes

acumulaciones de escenas eróticas y criminales, cuya apariencia helada en las novelas de Sade deja paradójicamente al lector el recuerdo de una cantidad horrible.

¿Qué vendría a hacer en este universo el goce, la gran alegría florida de los cuerpos aquiescentes y cómplices? Se trata de una búsqueda imposible para escapar a la desesperación y que termina, sin embargo, en desesperación; de una carrera de la servidumbre a la servidumbre, y de la prisión a la prisión. Si sólo la naturaleza es auténtica, si en la naturaleza sólo son legítimos el deseo y la destrucción, entonces, de destrucción en destrucción, el reino humano no basta para la sed de sangre y hay que apresurarse al aniquilamiento universal. Hay que hacerse, según la fórmula de Sade, el verdugo de la naturaleza. Pero ni siquiera eso se obtiene tan fácilmente. Cuando se cierra la contabilidad, cuando todas las víctimas han sido exterminadas, los verdugos quedan frente a frente en el castillo solitario. Todavía les falta algo. Los cuerpos torturados vuelven por medio de sus elementos a la naturaleza, de la que renacerá la vida. El asesinato no ha terminado: «El asesino no priva sino de su primera vida al individuo que herimos; sería necesario poder arrancarle la segunda.» Sade medita el atentado contra la creación: «Aborrezco la naturaleza... Yo quería trastornar sus planes, resistir su marcha, detener la rueda de los astros, revolver los globos que flotan en el espacio, destruir lo que la sirve, proteger lo que la perjudica; en una palabra, insultarla en sus obras, y no puedo conseguirlo.» En vano se imagina un mecánico que pueda pulverizar el universo, pues sabe que la vida continuará en el polvo de los globos. El atentado contra la creación es imposible. No se puede destruir todo, pues queda siempre un resto. «No puedo conseguirlo.» Ese universo implacable y helado se relaja de pronto en la atroz melancolía con la que, en fin, Sade nos conmueve cuando no quisiera hacerlo. «Podríamos quizá atacar al sol, privar de él al universo o servirnos de él para abrasar al mundo, esos serían crímenes...» Sí, serían crímenes, pero no el crimen definitivo.

Hay que seguir adelante; los verdugos se están midiendo con la mirada.

Están solos, y una sola ley les rige, la del poder. Puesto que la aceptaron cuando eran los amos, no pueden recusarla si se vuelve contra ellos. Todo poder tiende a ser único y solitario. Hay que seguir matando: los amos se destruirán a su vez. Sade advierte esta consecuencia y no se echa atrás. Un curioso estoicismo del vicio ilumina un poco esos bajos fondos de la rebelión. No tratará de unirse al mundo de la ternura y del compromiso. No bajará el puente levadizo y aceptará el aniquilamiento personal. La fuerza desencadenada de la negación se une en su último extremo con una aceptación incondicional que no carece de grandeza. El amo acepta ser a su vez esclavo, y quizá hasta lo desea. «El patíbulo sería también para mí el trono de la voluptuosidad.»

La mayor destrucción coincide entonces con la mayor afirmación. Los amos se arrojan los unos sobre los otros y esta obra erigida a la gloria del libertinaje se encuentra «sembrada de cadáveres de libertinos heridos en la cumbre de su genio» *. El más poderoso, el que sobreviva, será el solitario, el único, cuya glorificación emprendió Sade; él mismo, en definitiva. He aquí que reina, por fin, como amo y Dios. Pero en el instante de su mayor victoria se disipa el sueño. El único se vuelve hacia el preso cuyas imaginaciones desmesuradas le han engendrado; se confunde con él. Está solo, en efecto, encarcelado en una Bastilla ensangrentada, enteramente construida alrededor de un goce todavía no satisfecho, pero en adelante sin objeto. Sólo ha triunfado en sueños, y esas decenas de volúmenes, atestados de atrocidades y de filosofía, resumen una ascesis desdichada, una marcha alucinante del no total al sí absoluto, un consentimiento en la muerte, en fin, que transfigura el asesinato de todo y de todos en suicidio colectivo.

Se ejecutó a Sade en efigie; del mismo modo, él sólo

mató con la imaginación. Prometeo termina en Onán. Acabará su vida todavía preso, pero esta vez en un asilo, representando obras teatrales en un escenario improvisado, entre alucinados. El sueño y la creación le proporcionaron un equivalente irrisorio de la satisfacción que el orden del mundo no le daba. El escritor, desde luego, no tiene por qué negarse nada. Para él, por lo menos, los límites se derrumban y el deseo puede ir hasta el fin. En esto, Sade es el literato perfecto. Construyó una ficción para darse la ilusión de ser. Puso por encima de todo «el crimen moral al que se llega por escrito». Su mérito, indiscutible, consiste en haber ilustrado desde el principio, con la clarividencia desdichada de una ira acumulada, las consecuencias extremas de una lógica rebelde cuando ésta olvida, por lo menos, la verdad de sus orígenes. Estas consecuencias son la totalidad cerrada, el crimen universal, la aristocracia del cinismo y la voluntad de apocalipsis. Se las volverá a encontrar muchos años después de él. Pero habiéndolas saboreado, parece haberse ahogado en sus propios atolladeros y únicamente liberado en la literatura. Curiosamente, es Sade quien orientó la rebelión por los caminos del arte, por los que la impulsará aún más allá el romanticismo. Será uno de esos escritores de quienes él dice que «la corrupción es tan peligrosa, tan activa, que sólo tienen por objeto al imprimir su horrible sistema extender más allá de sus vicios la suma de sus crímenes; ya no pueden hacerlos, pero sus malditos escritos los harán cometer, y esa dulce idea que se llevan a la tumba les consuela de la obligación en que les pone la muerte de renunciar a lo que es». Su obra rebelde testimonia así su sed de supervivencia. Aunque la inmortalidad que desea es la de Caín, la ansia por lo menos, y, a pesar de él, sirve como testimonio de lo más auténtico de la rebelión metafísica.

Por lo demás, su misma posteridad obliga a rendirle homenaje. No todos sus herederos son escritores. Seguramente, sufrió y murió para enardecer la imaginación de los barrios elegantes y de los cafés literarios. Pero eso no

es todo. El éxito de Sade en nuestra época se explica por un sueño que comparte con la sensibilidad contemporánea: la reivindicación de la libertad total y la deshumanización operada en frío por la inteligencia. La reducción del hombre a un objeto de experimentación, el reglamento que precisa las relaciones de la voluntad de poder y del hombre-objeto, el campo cercado de esta monstruosa experiencia, son lecciones que los teóricos del poder volverán a encontrar cuando tengan que organizar el tiempo de los esclavos.

Con dos siglos de anticipación, a una escala reducida, Sade exaltó las sociedades totalitarias en nombre de la libertad frenética que la rebelión no reclama en realidad. Con él comienzan realmente la historia y la tragedia contemporáneas. Él sólo creyó que una sociedad basada en la libertad del crimen debía coincidir con la libertad de costumbres, como si la servidumbre tuviese límites. Nuestro tiempo se ha limitado a fundir curiosamente su sueño de república universal y su técnica de envilecimiento. Finalmente, lo que él más odiaba, el asesinato legal, ha asumido los descubrimientos que él quería poner al servicio del asesinato por instinto. El crimen que él quería fuese el fruto excepcional y delicioso del vicio desencadenado, ya no es hoy más que la triste costumbre de una virtud que se ha hecho policial. Son la sorpresas de la literatura.

La rebelión de los dandis

Pero sigue siendo la hora de los literatos. El romanticismo, con su rebelión luciferina, sólo servirá verdaderamente a las aventuras de la imaginación. Como Sade, se separará de la rebelión antigua por la preferencia que concede al mal y al individuo. Al poner el acento en su fuerza de desafío y de rechazo, la rebelión, en este estadio, olvida su contenido positivo. Puesto que Dios reivindica el bien que hay en el hombre, hay que conver-

tir ese bien en irrisión y elegir el mal. El odio a la muerte y a la injusticia conducirá, pues, si no al ejercicio, sí al menos a la apología del mal y del asesinato.

La lucha de Satán y de la muerte en *El paraíso perdido*, poema preferido por los románticos, simboliza este drama, pero tanto más profundamente por cuanto la muerte es (con el pecado) hija de Satán. Para combatir el mal, el rebelde, juzgándose inocente, renuncia al bien y engendra de nuevo el mal. El héroe romántico provoca ante todo la confusión profunda, y por así decirlo, religiosa, del bien y del mal *. Este héroe es «fatal», porque la fatalidad confunde el bien y el mal sin que el hombre pueda impedírselo. La fatalidad excluye los juicios de valor. Los reemplaza por un «así es» que lo excusa todo, salvo al Creador, único responsable de ese escandaloso estado de cosas. El héroe romántico es «fatal» también porque a medida que crece en fuerza y genio crece en él el poder del mal. Todo poder, todo exceso se cubre entonces con el «así es». La idea muy antigua de que el artista, el poeta en particular, es demoníaco halla una formulación provocadora en los románticos. Hay también en esta época un imperialismo del demonio que aspira a adscribirse todo, hasta los genios de la ortodoxia. «Lo que hizo que Milton —observa Blake— escribiese con encogimiento cuando hablaba de los ángeles y de Dios, y con audacia cuando lo hacía de los demonios y el infierno, es que era un verdadero poeta, y del partido de los demonios, sin saberlo.» El poeta, el genio, el hombre mismo, en su imagen más alta, exclama entonces al mismo tiempo que Satán: «¡Adiós esperanza; pero con la esperanza, adiós temor, adiós remordimientos!... Mal, sé mi bien.» Es el grito de la inocencia ultrajada.

El héroe romántico se considera, pues, obligado a cometer el mal por nostalgia de un bien imposible. Satán se alza contra su creador, porque éste ha empleado la fuerza para someterle. «Iguinaldo en razón —dice el Satán de

* Tema dominante en William Blake, por ejemplo.

Milton—, se ha elevado sobre sus iguales por la fuerza.» La violencia divina es condenada así explícitamente. El rebelde se alejará de ese Dios agresor e indigno ", cuanto más lejos de él, mejor», y reinará sobre todas las fuerzas hostiles al orden divino. El príncipe del mal no ha elegido su camino sino porque el bien es una noción definida y utilizada por Dios para designios injustos. La inocencia misma irrita al rebelde en la medida en que supone una ceguera de engañado. Este «negro espíritu del mal que irrita a la inocencia» suscitará así una injusticia humana paralela a la injusticia divina. Puesto que la violencia está en la raíz de la creación, le responderá una violencia deliberada. El exceso de la desesperación aumenta todavía más las causas de la desesperación para llevar a la rebelión a ese estado de rencorosa atonía que sigue a la larga prueba de la injusticia y en la que desaparece definitivamente la distinción entre el bien y el mal. El Satán de Vigny.

*ne peut plus sentir le mal ni les bienfaits.
Il est même sans joie aux malheurs qu'il a faits.*

(no puede sentir ya el mal ni los favores. Ni siquiera le producen alegría las desgracias que ha causado). Esto define el nihilismo y autoriza el homicidio.

El homicidio, en efecto, se va a hacer amable. Basta con comparar el Lucifer de los imagineros de la Edad Media con el Satán romántico. Un adolescente «joven, triste y encantador» (Vigny) reemplaza a la bestia cornuda. «Bello, con una belleza que ignora la tierra» (Lermontov), solitario y poderoso, doliente y desdeñoso, oprime con negligencia. Pero su excusa es el dolor. «¿Quién se atrevería a envidiar —dice el Satán de Milton— al que el

* «El Satán de Milton es moralmente muy superior a su Dios, como quien persevera a pesar de la adversidad y de la fortuna es superior a quien, en la fría certeza de un triunfo seguro, ejerce la más horrible venganza sobre sus enemigos.» Herman Melville.

más alto puesto condena a la mayor parte de sufrimientos sin término?» Tantas injusticias sufridas, un dolor tan continuo, autorizan todos los excesos. El rebelde se otorga entonces algunas ventajas. Sin duda, el asesinato no es recomendable por sí mismo, pero está inscrito dentro del valor del frenesí, supremo para el romántico. El frenesí es el revés del tedio: Lorenzaccio sueña con Han de Islandia. Sensibilidades exquisitas reclaman los furores elementales del bruto. El héroe byroniano, incapaz de amor, o capaz solamente de un amor imposible, sufre de *spleen*. Está solo, lánguido, su situación le agota. Si quiere sentirse vivir tiene que hacerlo en la terrible exaltación de una acción breve y devoradora. Amar lo que nunca se verá dos veces es amar en la llama y el grito para hundirse en seguida en el abismo. No se vive ya sino en y para el instante, para

esa unión breve pero viva
de un corazón atormentado unido a la tormenta

(Lermontov)

La amenaza mortal que se cierne sobre nuestra condición lo esteriliza todo. Sólo el grito hace vivir; la exaltación hace las veces de la verdad. En este grado, el apocalipsis se convierte en un valor en el que todo se confunde, amor y muerte, conciencia y culpabilidad. En un universo desorbitado no existe ya otra vida que la de los abismos en los que, según Alfred Le Poittevin, van a rodar los humanos «temblando de ira y amando sus crímenes», para maldecir allí al Creador. La embriaguez frenética y, en el límite, la belleza del crimen agotan entonces en un segundo todo el sentido de una vida. Sin predicar propiamente el crimen, el romanticismo se dedica a ilustrar un movimiento profundo de reivindicación con las imágenes convencionales del proscrito, del buen presidiario, del bandido generoso. Triunfan el melodrama sangriento y la novela negra. Con Pirxécourt son puestos en libertad, y con gastos mínimos, esos apetitos

terribles del alma que otros saciarán en los campos de exterminio. Sin duda, estas obras son también un desafío a la sociedad de la época. Pero, en su fuente viva, el romanticismo desafía ante todo la ley moral y divina. He aquí por qué su imagen más original no es el revolucionario, sino, lógicamente, el dandi.

Lógicamente, pues esta obstinación en el satanismo no puede justificarse sino con la afirmación incesantemente repetida de la injusticia y, en cierto modo, con su consolidación. El dolor, en este estadio, no parece aceptable sino con la condición de que no tenga remedio. El rebelde elige la metafísica de lo peor, que se expresa en la literatura de condenación de la cual no hemos salido todavía. «Yo sentía mi poder y sentía mis cadenas» (Pétrus Borel). Pero esas cadenas son queridas. Sin ellas habría que probar o ejercer el poder que, después de todo, no se está seguro de tener. Al final, uno se hace funcionario en Argelia, y Prometeo, con el mismo Borel, quiere cerrar las tabernas y reformar las costumbres de los colonos. Esto no quita que todo poeta, para ser recibido, deba entonces ser maldito *. Charles Lassailly, el mismo que proyectó una novela filosófica, *Robespierre et Jésus-Christ*, nunca se acuesta sin proferir, para sostenerse, unas cuantas blasfemias fervientes. La rebelión se viste de luto y se hace admirar en la escena. Mucho más que el culto del individuo, el romanticismo inaugura el culto del personaje. Entonces es cuando se muestra lógico. Al no esperar ya la regla o la unidad de Dios, obstinada en concentrarse contra un destino enemigo, impaciente por mantener todo lo que sea posible todavía en un mundo abocado a la muerte, la rebelión romántica busca una solución en la actitud. La actitud reúne en una unidad estética al hombre librado al azar y destruido por las violencias divinas. El ser que debe morir resplandece al menos antes de de-

* Nuestra literatura se resiente de ello todavía: «Ya no hay poetas malditos», dice Malraux. Hay menos, pero los otros tienen mala conciencia.

saparecer, y este resplandor constituye su justificación. Éste es un punto fijo, el único que se puede oponer al rostro en adelante petrificado del Dios del odio. El rebelde inmóvil sostiene sin ceder la mirada de Dios. «Nada cambiará —dice Milton— este espíritu fijo, este altivo desdén nacido de la conciencia ofendida.» Todo se mueve y corre a la nada, pero el humillado se obstina y mantiene por lo menos el orgullo. Un barroco romántico, descubierto por Raymond Queneau, pretende que el objetivo de toda vida intelectual consiste en llegar a ser Dios. Este romántico, en verdad, está un poco adelantado a su época. El objetivo no era entonces sino igualar a Dios y mantenerse a su nivel. No se le destruye, pero, mediante un esfuerzo incesante, se le niega toda sumisión. El dandismo es una forma degradada de la ascesis.

El dandi crea su propia unidad por medios estéticos. Pero es una estética de la singularidad y de la negación. «Vivir y morir ante un espejo»; tal era, según Baudelaire, la divisa del dandi. Es coherente, en efecto. El dandi es por función un oponente. Sólo se mantiene en el desafío. Hasta entonces la criatura recibía su coherencia del creador. Desde el momento en que se consagra su ruptura con él, se encuentra entregada a los instantes, a los días que pasan, a la sensibilidad dispersa. Por lo tanto, tiene que recuperarse. El dandi se rehace, se forja una unidad mediante la fuerza misma de la negación. Disipado como persona privada de regla, será coherente como personaje. Pero un personaje supone un público; el dandi no puede ponerse más que oponiéndose. No puede asegurarse de su existencia si no la encuentra en el rostro de los demás. Los demás son el espejo; espejo que se oscurece pronto, es cierto, pues la capacidad de atención del hombre es limitada. Debe ser despertada sin cesar, espoleada por la provocación. Por lo tanto, el dandi se ve obligado a asombrar constantemente. Su vocación está en la singularidad, su perfeccionamiento en la puja. Siempre en ruptura, al margen, obliga a los otros a crearlo, negando sus valores. Juega su vida por no poder vivirla. La juega has-

ta la muerte, salvo en los instantes en que se halla solo y sin espejo. Estar solo para el dandi equivale a no ser nada. Si los románticos han hablado tan magníficamente de la soledad es porque ésta era su verdadero dolor, el que no se puede soportar. Su rebelión tiene raíces profundas, pero desde el *Cleveland* del abate Prévost hasta los dandistas, pasando por los frenéticos de 1830, Baudelaire y los decadentes de 1890, más de un siglo de rebelión se sacia a bajo coste en las audacias de la «excentricidad». Si todos han sabido hablar del dolor es porque, desesperando de poder superarlo de otro modo que por medio de vanas parodias, sentían instintivamente que seguía siendo su única excusa y su verdadera nobleza.

Por esa razón no fue Hugo, par de Francia, quien se hizo cargo de la herencia del romanticismo, sino Baudelaire y Lacenaire, poetas del crimen. «En este mundo todo rezuma el crimen —dice Baudelaire—, el diario, la pared y el rostro del hombre.» Que este crimen, ley del mundo, cobre, al menos, una figura distinguida. Lacenaire, el primero cronológicamente de los gentilhombres criminales, se dedica a ello efectivamente; Baudelaire tiene menos rigor, pero posee genio. Creará el jardín del mal en el que el crimen no figurará sino como una especie más rara que las obras. El terror mismo se convertirá en fina sensación y objeto raro. «No solamente me consideraría dichoso siendo víctima, sino que no me disgustaría ser verdugo para *sentir* la revolución de ambas maneras.» Hasta su conformismo tiene en Baudelaire el olor del crimen. Si elige a Maistre como maestro de pensamiento lo hace en la medida en que este conservador va hasta el extremo y centra su doctrina alrededor de la muerte y del verdugo. «El verdadero santo —finge pensar Baudelaire— es el que fustiga y mata al pueblo por el bien del pueblo.» Será escuchado favorablemente. La raza de los verdaderos santos comienza a difundirse por la tierra para consagrar estas curiosas conclusiones de la rebelión. Pero Baudelaire, a pesar de su arsenal satánico, su gusto por Sade, y sus blasfemias, seguía siendo demasiado teó-

logo para ser un verdadero rebelde. Su verdadero drama, el que le ha convertido en el más grande poeta de su época, estaba en otra parte. Baudelaire no puede ser evocado aquí sino en la medida en que ha sido el teórico más profundo del dandismo y dado formulaciones definitivas a una de las conclusiones de la rebelión romántica.

El romanticismo demuestra, en efecto, que la rebelión tiene estrecha relación con el dandismo; una de sus directrices es parecerlo. En sus formas convencionales, el dandismo confiesa la nostalgia de una moral. No es sino un honor degradado en pundonor. Pero inaugura al mismo tiempo una estética que reina todavía en nuestro mundo, la de los creadores solitarios, rivales obstinados de un Dios al cual condenan. Desde el romanticismo la tarea del artista no consistirá solamente en crear un mundo, ni en exaltar la belleza por sí sola, sino también en definir una actitud. El artista se convierte entonces en modelo, se propone como ejemplo: el arte es su moral. Con él comienza la época de los directores de conciencia. Cuando los dandis no se matan o no se vuelven locos, hacen carrera y posan para la posteridad. Hasta cuando gritan, como Vigny, que van a callarse, su silencio es estruendoso.

Pero en el seno del romanticismo mismo, la esterilidad de esta actitud se hace evidente a algunos rebeldes que proporcionan entonces un tipo de transición entre el excéntrico (o el increíble) y nuestros aventureros revolucionarios. Entre el sobrino de Rameau y los «conquistadores» del siglo XX Byron y Shelley luchan ya, aunque ostensiblemente, por la libertad. Se exponen también, pero de otra manera. La rebelión abandona poco a poco el mundo del parecer por el del hacer, en el que va a empeñarse enteramente. Los estudiantes franceses de 1830 y los decembristas rusos aparecerán entonces como las encarnaciones más puras de una rebelión al principio solitaria y que busca luego, a través de los sacrificios, el camino de una reunión. Pero, inversamente, volverá a en-

contrarse en nuestros revolucionarios la afición al apocalipsis y a la vida frenética. El aparato de los procesos, el juego terrible del juez de instrucción y del acusado, la escenografía de los interrogatorios, dejan adivinar a veces una trágica complacencia en el viejo subterfugio por el cual el rebelde romántico, negando lo que era, se condenaba provisionalmente a la apariencia con la desdichada esperanza de conquistar un ser más profundo.

El rechazo de la salvación

Al exaltar al individuo y al mal, el rebelde romántico no se declara a favor de los hombres, sino solamente de sí mismo. El dandismo, cualquiera que sea, es siempre un dandismo en relación con Dios. El individuo, en tanto criatura, sólo puede oponerse al creador. Necesita a Dios, con quien mantiene una especie de sombría coquetería. Armand Hoog * tiene razón al decir que, a pesar del clima nietzscheano de esas obras, Dios no ha muerto todavía. La condenación misma, reivindicada a voz en grito, no es más que una buena jugarreta que se le hace a Dios. Con Dostoievski, por el contrario, la descripción de la rebelión va a dar un paso más. Iván Karamazov toma partido por los hombres y pone el acento en su inocencia. Afirma que la condena a muerte que pesa sobre ellos.es injusta. En su primer movimiento, al menos, lejos de abogar por el mal, lo hace por la justicia, a la que pone por encima de la divinidad. No niega, pues, absolutamente la existencia de Dios. Le refuta en nombre de un valor moral. La ambición del rebelde romántico •consistía en hablar a Dios de igual a igual. El mal responde entonces al mal, la soberbia a la crueldad. El ideal de Vigny consiste, por ejemplo, en responder al silencio con el silencio. Sin duda, con ello trata de elevarse al nivel de

* *Les petits romantiques* (Cahiers du Sud).

Dios, y esto es ya blasfemia. Pero no se piensa en negar el poder ni el lugar de la divinidad. Esa blasfemia es reverente, pues toda blasfemia, finalmente, es participación en lo sagrado.

Con Iván, al contrario, cambia el tono. Dios es juzgado a su vez, y desde arriba. Si el mal es necesario en la creación divina, esta creación es inaceptable. Iván no apelaré ya a ese Dios misterioso, sino a un principio más alto, que es la justicia. Inaugura la empresa esencial de la rebelión, que consiste en sustituir el reino de la gracia por el de la justicia. Al mismo tiempo, inicia el ataque contra el cristianismo. Los rebeldes románticos rompían con Dios mismo, en tanto que principio de odio. Iván niega explícitamente el misterio y, en consecuencia, a Dios en tanto que principio de amor. Sólo el amor puede hacernos ratificar la injusticia hecha a Marta, a los obreros de las diez horas, y más lejos todavía, hacer que se admita la muerte injustificable de los niños. «Si el sufrimiento de los niños —dice Iván— sirve para completar la suma de los dolores necesarios para la adquisición de la verdad, yo afirmo desde ahora que esta verdad no vale semejante precio.» Iván rechaza la dependencia profunda que el cristianismo ha introducido entre el sufrimiento y la verdad. El grito más profundo de Iván, el que abre los abismos más trastornadores bajo los pies del rebelde, es el *aunque*: «Mi indignación subsistiría aunque yo estuviese equivocado.» Lo que significa que aunque Dios existiese, aunque el misterio ocultase una verdad, aunque el stárets Zósimo tuviese razón, Iván no aceptaría que esta verdad fuese pagada al precio del mal, del sufrimiento y de la muerte infligida al inocente. Iván encarna el rechazo de la salvación. La fe lleva a la vida inmortal. Pero la fe supone la aceptación del misterio y del mal, la resignación a la injusticia. Aquel a quien el sufrimiento de los niños impide llegar a la fe no recibirá, por lo tanto, la vida inmortal. En estas condiciones, aunque existiese la vida inmortal, Iván la rechazaría. Rechaza ese trato. No aceptaría la gracia sino incondicionalmente y por eso po-

ne él mismo sus condiciones. La rebelión quiere o todo o nada. «Toda la ciencia del mundo no vale las lágrimas de los niños.» Iván no dice que no exista la verdad. Dice que si existe una verdad, sólo puede ser inaceptable. ¿Por qué? Porque es injusta. La lucha de la justicia contra la verdad se abre aquí por primera vez y ya nunca tendrá tregua. Iván, solitario, y por tanto moralista, se contentará con una especie de quijotismo metafísico. Pero pasarán algunos lustros y una inmensa conspiración política aspirará a hacer de la justicia la verdad.

Por añadidura, Iván encarna la negativa a salvarse solo. Se solidariza con los condenados y, a causa de ellos, rechaza el cielo. En efecto, si creyese, podría salvarse, pero otros se condenarían. El sufrimiento continuaría. No hay salvación posible para quien sufre verdadera compasión. Iván seguirá probando la sinrazón de Dios al rechazar doblemente la fe como se rechaza la injusticia y el privilegio. Un paso más y del *todo o nada* pasamos al *todos o nadie*.

Esta determinación extrema, y la actitud que supone, habrían bastado a los románticos. Pero Iván *, aunque cede también al dandismo, vive realmente sus problemas, desgarrado entre el sí y el no. Desde este momento entra en la consecuencia. Si rechaza la inmortalidad, ¿qué le queda? La vida en lo que ésta tiene de elemental. Suprimido el sentido de la vida, queda todavía la vida. «Vivo —dice Iván— a pesar de la lógica», y añade: «Si no tuviese ya fe en la vida, si dudase de una mujer amada, del orden universal, y estuviese persuadido, por el contrario, de que todo no es sino un caos infernal y maldito, aun entonces, a pesar de todo, querría vivir.» Iván vivirá, por lo tanto, y amará también «sin saber por qué». Pero vivir es también obrar. ¿En nombre de qué? Si no hay inmortalidad no hay recompensa ni castigo, ni bien ni mal. «Creo que no hay virtud sin inmortalidad.» Y tam-

* Hay que recordar que Iván es, en cierta manera, Dostoievski, más a gusto en este personaje que en Altosha.

bien: «Sé solamente que el sufrimiento existe, que no hay culpables, que todo se encadena, que todo pasa y se equilibra.» Pero si no hay virtud, no hay ya ley: «Todo está permitido.»

En este «todo está permitido» comienza verdaderamente la historia del nihilismo contemporáneo. La rebelión romántica no iba tan lejos. Se limitaba a decir, en suma, que no todo estaba permitido, pero que ella se permitía, por insolencia, lo que estaba prohibido. Con los Karamazov, por el contrario, la lógica de la indignación va a volver a la rebelión contra sí misma y a arrojarla a una contradicción desesperada. La diferencia esencial consiste en que los románticos se conceden permisos de complacencia, en tanto que Iván se obligará a hacer el mal por coherencia. No se permitirá ser bueno. El nihilismo no es solamente desesperación y negación, sino sobre todo voluntad de desesperar y de negar. El mismo hombre que se declaraba tan ferozmente partidario de la inocencia, que temblaba ante el sufrimiento de un niño, que quería ver «con sus propios ojos» a la cierva durmiendo junto al león y a la víctima abrazando al asesino, desde el momento en que rehusa la coherencia divina y trata de encontrar su propia regla reconoce la legitimidad del asesinato. Iván se rebela contra un Dios homicida, pero desde el instante en que razona su rebelión deduce la ley del homicidio. Si todo está permitido, puede matar a su padre, o por lo menos sufrir que le maten. Una larga reflexión sobre nuestra situación de condenados a muerte termina únicamente con la justificación del crimen. Iván, al mismo tiempo, odia la pena de muerte (relatando una ejecución, dice ferozmente: «Su cabeza cayó, en nombre de la gracia divina») y admite, en principio, el crimen. Todas las indulgencias para el asesino, ninguna para el verdugo. Esta contradicción, en la que Sade vivía a gusto, estrangula, por el contrario, a Iván Karamazov.

En efecto, él aparenta razonar como si la inmortalidad no existiese, cuando se ha limitado a decir que la recha-

zaría, aunque existiese. Para protestar contra el mal y la muerte opta, pues, deliberadamente, por decir que la virtud no existe más que la inmortalidad y por dejar que maten a su padre. Acepta a sabiendas su dilema: ser virtuoso e ilógico, o lógico y criminal. Su doble, el diablo, tiene razón cuando le apunta: «Vas a realizar una acción virtuosa y, sin embargo, no crees en la virtud; eso es lo que te irrita y te atormenta.» La pregunta que se hace por fin Iván, la que constituye el verdadero progreso que Dostoievski hace realizar al espíritu de rebelión, es la única que nos interesa aquí: ¿se puede vivir y mantenerse en la rebelión?

Iván deja adivinar su respuesta: no se puede vivir en la rebelión sino llevándola hasta el final. ¿Cuál es el extremo de la rebelión metafísica? La revolución metafísica. El amo de este mundo, después de haber sido impugnado en su legitimidad, debe ser derribado. El hombre debe ocupar su lugar. «Como Dios y la inmortalidad no existen, le está permitido al hombre nuevo convertirse en Dios.» ¿Pero qué es ser Dios? Precisamente, reconocer que todo está permitido, rechazar toda ley que no sea la de uno mismo. Sin que sea necesario desarrollar los razonamientos intermedios, se advierte así que convertirse en Dios es aceptar el crimen (idea favorita, también, de los intelectuales de Dostoievski). El problema personal de Iván consiste, por lo tanto, en saber si será fiel a su lógica, y si, partiendo de una protesta indignada ante el sufrimiento inocente, aceptará el asesinato de su padre con la indiferencia de los hombres-dioses. Conocida es su solución: Iván dejará que maten a su padre. Demasiado profundo para contentarse con el parecer, demasiado sensible para obrar, se limitará a dejar hacer. Pero se volverá loco. El hombre que no comprendía cómo se podía amar al prójimo no comprende tampoco cómo se puede matarlo. Atrapado entre una virtud injustificable y un crimen inaceptable, devorado por la compasión e incapaz de amar, solitario privado del socorro del cinismo, la contradicción matará a esa intelligen-

cia soberana: «Tengo un espíritu terrestre —decía—. ¿Para qué querer comprender lo que no es de este mundo?» Pero él no vivía sino para lo que es de este mundo, y este orgullo de absoluto le sacaba, precisamente, de la tierra, en la que nada amaba.

Este naufragio no impide, por lo demás, que, una vez planteado el problema tenga que seguir la consecuencia: la rebelión se halla en adelante en marcha hacia la acción, Dostoievski indica ya este movimiento, con una intensidad profética, en la leyenda del Gran Inquisidor. Iván, finalmente, no separa a la creación de su creador. «No es a Dios a quien rechazo —dice—, sino a la creación.» Dicho de otro modo, es al Dios padre, inseparable de lo que ha creado *. Su proyecto de usurpación sigue siendo, por lo tanto, completamente moral. No quiere reformar nada en la creación. Pero siendo la creación lo que es, saca de ella el derecho a emanciparse moralmente, y a los demás hombres con él. Por el contrario, desde el momento en que el espíritu de rebelión, una vez aceptado el «todo está permitido» y el «todos o nadie», aspire a rehacer la creación para asegurar la realeza y la divinidad de los hombres, desde el momento en que la revolución metafísica se extienda de lo moral a lo político, comenzará una nueva empresa de alcance incalculable, nacida también, hay que hacerlo notar, del mismo nihilismo. Dostoievsky, profeta de la nueva religión, lo había previsto y anunciado: «Si Aliosha hubiese sacado en conclusión que no hay Dios ni inmortalidad, se habría hecho en seguida ateo y socialista. Pues el socialismo no es solamente la cuestión obrera: es, sobre todo, la cuestión del ateísmo, de su encarnación contemporánea, la cuestión de la torre de Babel, que se construye sin Dios, no

* Iván acepta que maten a su padre, precisamente. Elige el atentado contra la naturaleza y la procreación. Ese padre es, por otra parte, infame. Entre Iván y el dios de Aliosha se desliza constantemente la figura repugnante del padre Karamazov.

para alcanzar los cielos de la tierra, sino para bajar los cielos hasta la tierra» *.

Después de esto, Aliosha puede, en efecto, llamar a Iván, con ternura, «verdadero bobalicón». Éste trataba de lograr únicamente el dominio de sí mismo y no lo conseguía. Vendrán otros, más serios, que, partiendo de la misma negación desesperada, exigirán el imperio del mundo. Son los grandes inquisidores que encarcelan a Cristo y vienen a decirle que su método no es el bueno, que la dicha universal no se puede obtener mediante la libertad inmediata para elegir entre el bien y el mal, sino mediante la dominación y la unificación del mundo. Primeramente hay que reinar y conquistar. El reino de los cielos vendrá, en efecto, a la tierra, pero en él reinarán los hombres, primeramente algunos de ellos, que serán los Césares, los primeros que han comprendido, y luego, con el tiempo, todos los demás. La unidad de la creación se hará por todos los medios, puesto que todo está permitido. El Gran Inquisidor está viejo y cansado, pues su ciencia es amarga. Sabe que los hombres son más perezosos que cobardes y que prefieren la paz y la muerte a la libertad para discernir el bien y el mal. Siente compasión, una compasión fría, por ese prisionero silencioso al que la historia desmiente sin cesar. Le apremia a hablar, a reconocer sus errores y a legitimar, en un sentido, la empresa de los inquisidores y los cesares. Pero el preso se calla. La empresa proseguirá sin él; lo matarán. La legitimidad vendrá al final de los tiempos, cuando el reino de los hombres esté asegurado. «El asunto está sólo en sus comienzos, lejos de haber terminado, y la tierra tendrá que sufrir mucho todavía, pero nosotros alcanzaremos nuestro objetivo, seremos cesares, y entonces pensaremos en la dicha universal.»

Desde entonces el preso ha sido ejecutado; sólo reinan los grandes inquisidores que escuchan «el espíritu

* *Id.* «Estas cuestiones (Dios y la inmortalidad) son las mismas que las cuestiones socialistas, pero encaradas desde otro punto de vista.»

profundo, el espíritu de destrucción y de muerte». Los grandes inquisidores rechazan orgullosamente el pan del cielo y la libertad, y ofrecen el pan de la tierra sin la libertad. «Desciende de la cruz y creeremos en ti», gritaban ya sus polizontes en el Gólgota. Pero él no descendió y hasta en el momento más torturante de la agonía se quejó a Dios porque lo había abandonado. No existen, por lo tanto, más pruebas que la fe y el misterio, que los rebeldes rechazan y los grandes inquisidores escarnecen. Todo está permitido y los siglos del crimen se han preparado para este minuto de conmoción. Desde Pablo hasta Stalin, los Papas que han elegido al César han preparado el camino para los cesares que sólo se eligen a sí mismos. La unidad del mundo que no se ha logrado con Dios tratará en adelante de realizarse contra Dios.

Pero no hemos llegado a eso todavía. Por el momento, Iván no nos ofrece más que el rostro deshecho del rebelde en los abismos, incapaz de acción, desgarrado entre la idea de su inocencia y la voluntad del asesinato. Odia la pena de muerte porque es la imagen de la condición humana, y, al mismo tiempo, él marcha hacia el crimen. Por haber tomado partido por los hombres recibe en suerte la soledad. Con él la rebelión de la razón termina en locura.

La afirmación absoluta

Desde el instante en que el hombre somete a Dios al juicio moral, lo mata en sí mismo. ¿Pero cuál es entonces el fundamento de la moral? Se niega a Dios en nombre de la justicia, pero la idea de justicia ¿se comprende sin la idea de Dios? ¿No caemos entonces en la absurdidad? Es la absurdidad lo que Nietzsche encara de frente. Para rebasarla mejor, la lleva al extremo: la moral es el último rostro de Dios que hay que destruir antes de reconstruir. Entonces Dios no existe ya y no garantiza ya nuestro ser; el hombre debe decidirse a hacer para ser.

El Único

Ya Stirner había querido destruir en el hombre, después de Dios mismo, toda idea de Dios. Pero, al contrario que Nietzsche, su nihilismo queda satisfecho, Stirner ríe en el atolladero; Nietzsche se lanza contra las paredes. Desde 1845, fecha de aparición de *El Único y su propiedad*, Stirner comienza a hacer rancho aparte. El hombre que frecuentaba la Sociedad de los Emancipados con los jóvenes hegelianos de izquierda (entre ellos, Marx), tenía una cuenta que saldar no solamente con Dios, sino también con el hombre de Feuerbach, el espíritu de Hegel y su encarnación histórica, el Estado. Para

él todos estos ídolos han nacido del mismo «mongolismo», la creencia en las ideas eternas. Pudo escribir, por lo tanto: «No he fundado mi causa sobre nada.» El pecado es, ciertamente, una «calamidad mongólica», pero también el derecho cuyos presidiarios somos. Dios es el enemigo; Stirner llega tan lejos como le es posible en la blasfemia («digiere la hostia y quedas en paz»). Pero Dios no es más que una de las alienaciones del yo, o, más exactamente, de lo que yo soy. Sócrates, Jesús, Descartes, Hegel, todos los profetas y los filósofos, no han hecho siempre sino inventar nuevas maneras de enajenar lo que soy, este yo que Stirner quiere distinguir del yo absoluto de Fichte, reduciéndolo a lo más particular y fugitivo que tiene. «Los nombres no le nombran», él es el Único.

La historia universal hasta Jesús no es, para Stirner, sino un largo esfuerzo para idealizar lo real. Este esfuerzo se encarna en los pensamientos y los ritos de purificación de los antiguos. A partir de Jesús se alcanza el objetivo y comienza otro esfuerzo que consiste, por el contrario, en realizar lo ideal. El furor de la encarnación sucede a la purificación y devasta el mundo cada vez más a medida que el socialismo, heredero de Cristo, extiende su imperio. Pero la historia universal no es sino una larga ofensa al principio único que yo soy, principio viviente, concreto, principio de victoria al que se ha querido doblegar bajo el yugo de abstracciones sucesivas: Dios, el Estado, la sociedad, la humanidad. Para Stirner, la filantropía es una mistificación. Las filosofías ateas que culminan en el culto del Estado y del hombre no son ellas mismas sino «insurrecciones teológicas». «Nuestros ateos —dice Stirner— son verdaderamente beatos.» A lo largo de toda la historia sólo ha habido un culto, el de la eternidad. Este culto es mentira. Sólo es verdadero el Único, enemigo de lo eterno y, en verdad, de todo lo que no sirva a su deseo de dominación.

Con Stirner, el movimiento de negación que anima a la rebelión sumerge irremisiblemente todas las afirmaciones. Barre también los sucedáneos de lo divino de que

está atiborrada la conciencia moral. «El más allá exterior queda barrido —dice—, pero el más allá interior se ha convertido en un nuevo cielo.» Incluso la revolución, sobre todo la revolución, le repugna a este rebelde. Para ser revolucionario hay que creer en algo, allí donde no hay nada en qué creer. «La Revolución (francesa) terminó en una reacción y esto muestra lo que era en *realidad* la Revolución.» Ser esclavo de la humanidad no vale más que servir a Dios. Por lo demás, la fraternidad no es sino «la manera dominguera de ver de los comunistas»; durante la semana, los hermanos se convierten en esclavos. No hay, por lo tanto, para Stirner, más que una libertad, «mi poder», y una verdad, «el espléndido egoísmo de las estrellas».

En este desierto todo vuelve a florecer. «La significación formidable de un grito de alegría sin pensamiento no podía ser comprendida mientras duró la larga noche del pensamiento y de la fe.» Esta noche toca a su fin y va a nacer un alba que no es la de las revoluciones, sino la de la insurrección. La insurrección es en sí misma una ascesis que rechaza todos los consuelos. El insurgente no se pondrá de acuerdo con los otros hombres sino en la medida y durante el tiempo en que el egoísmo de ellos coincida con el suyo propio. Su verdadera vida está en la soledad, donde saciará sin freno el ansia de ser que es su único ser.

El individualismo alcanza así una cumbre. Es la negación de todo lo que niega al individuo y la glorificación de todo lo que le exalta y le sirve. ¿Qué es el bien, según Stirner? «Aquello que puedo usar.» ¿A qué estoy legítimamente autorizado? «A todo aquello de que soy capaz.» La rebelión vuelve a desembocar en la justificación del crimen. Stirner no sólo ha intentado esta justificación (a este respecto, su descendencia directa se encuentra en las formas terroristas de la anarquía), sino que, además, se ha embriagado visiblemente con las perspectivas que así abría. «Romper con lo sagrado o, mejor, romper lo sagrado, puede generalizarse. No es una nueva

revolución lo que se acerca, sino un crimen potente, orgulloso, sin respeto, sin vergüenza, sin conciencia, que crece con el trueno en el horizonte ¿y no ves que el cielo, cargado de presentimientos, se oscurece y se calla?» Se siente aquí la alegría sombría de quienes hacen nacer apocalipsis en un desván. Nada puede frenar ya esta lógica amarga e imperiosa, como no sea un yo alzado contra todas las abstracciones, convertido él mismo en abstracto e innombrable a fuerza de ser secuestrado y cortado de sus raíces. Ya no hay crímenes ni delitos, y, por lo tanto, ya no hay pecadores. Todos somos perfectos. Puesto que cada yo es, en sí mismo, profundamente criminal respecto al Estado y al pueblo, sepamos reconocer que vivir es transgredir. A menos que se acepte morir, hay que aceptar matar para ser único. «Vosotros no sois tan grandes como un criminal, vosotros que no profanáis nada.» Todavía timorato, Stirner precisa, por otra parte: «Matarlos, no martirizarlos.»

Pero decretar la legitimidad del asesinato supone decretar la movilización y la guerra de los Únicos. El asesinato coincidirá así con una especie de suicidio colectivo. Stirner, que no lo confiesa o no lo ve, no retrocederá, sin embargo, ante ninguna destrucción. El espíritu de rebelión encuentra por fin una de sus satisfacciones más amargas en el caos. «Te sepultarán (a la nación alemana). Pronto te seguirán tus hermanas, las naciones; cuando todas hayan partido detrás de ti, la humanidad será enterrada y sobre su tumba, Yo, mi único amo por fin, Yo, su heredero, reiré.» Así, sobre las ruinas del mundo, la risa desolada del individuo-rey ilustra la victoria última del espíritu de rebelión. Pero en este extremo ya nada es posible sino la muerte o la resurrección. Stirner y, con él, todos los rebeldes nihilistas, corren a los confines, ebrios de destrucción. Después de esto, descubierto el desierto, hay que aprender a subsistir en él. Comienza la extenuante búsqueda de Nietzsche.

Nietzsche y el nihilismo

«Negamos a Dios, negamos la responsabilidad de Dios; solamente así liberaremos al mundo.» Con Nietzsche, el nihilismo parece hacerse profético, Pero no se puede sacar de Nietzsche sino la crueldad baja y mediocre que él odiaba con todas sus fuerzas, mientras no se ponga en el primer plano de su obra, mucho antes que al profeta, al clínico. El carácter provisional, metódico, estratégico, en una palabra, de su pensamiento, no puede ser puesto en duda. En él el nihilismo, por primera vez, se hace consciente. Los cirujanos tienen en común con los profetas que piensan y operan en función del porvenir/Nietzsche no pensó nunca sino en función de un apocalipsis venidero, no para ensalzarlo, pues adivinaba el aspecto sórdido y calculador que ese apocalipsis acabaría tomando, sino para evitarlo y transformarlo en renacimiento. Reconoció el nihilismo y lo examinó como un hecho clínico. Se decía i el primer nihilista cabal de EuropaíNo por gusto, sino por disposición, y porque era demasiado grande para rechazar la herencia de su época. Diagnosticó en sí mismo y en los otros la impotencia para creer y la desaparición del fundamento primitivo de toda fe, es decir, la creencia en la vida. El «¿se puede vivir en rebelión?» se convierte en él en la pregunta: «¿Se puede vivir sin creer en nada?» Su respuesta es afirmativa. Sí, si se hace de la falta de fe un método, si se lleva el nihilismo hasta sus últimas consecuencias y s% desembocando entonces en el desierto y confiando en lo que va a venir, se siente con un mismo impulso primitivo dolor y alegría.

En vez de la duda metódica él ha practicado la negación metódica, la cuidadosa destrucción de todo lo que el nihilismo se oculta todavía a sí mismo, de los ídolos tras los que se camufla la muerte de Dios. «Para elevar un santuario nuevo hay que destruir otro santuario; tal es la ley.» Quien quiere ser creador en el bien y en el mal, debe ante todo, según él, ser destructor y romper los va-

lores. «Así, el supremo mal forma parte del supremo bien, pero el supremo bien es creador.» Ha escrito, a su manera, el *Discurso del método* de su época, sin la libertad y la exactitud de ese siglo xvii francés que él admiraba tanto, pero con la loca lucidez que caracteriza al siglo xx, siglo del genio, según él. Nos compete ahora examinar este método de la rebelión*.

Así lo primero que hace Nietzsche es consentir en lo que salse. El ateísmo, para él, obviamente, es «constructivo y radical». La vocación superior de Nietzsche, de crearle, consiste en provocar una especie de crisis y de detención decisiva en el problema del ateísmo. El mundo marcha a la aventura, no tiene finalidad. Dios es, pues, inútil, puesto que nada quiere. Si quisiera algo, y ahí se reconoce la formulación tradicional del problema del mal, tendría que asumir «una suma de dolor y de ilogismo que rebajaría el valor total del devenir». Se sabe que Nietzsche envidiaba públicamente a Stendhal su fórmula: «La única excusa de Dios es que no existe.» Privado de la voluntad divina, el mundo está privado igualmente de unidad y de finalidad. Por eso no se puede juzgar al mundo. Todo juicio de valor acerca de él lleva finalmente a la calumnia de la vida. Se juzga entonces lo que es, por referencia a lo que debería ser, reino del cielo, ideas eternas o imperativo moral. Pero lo que debería ser no es; este mundo no puede ser juzgado en nombre de nada. «Las ventajas de esta época: nada es verdad, todo está permitido.» Estas fórmulas, que repercuten en millares de otras, suntuosas o irónicas, bastan en todo caso para demostrar que Nietzsche acepta toda la carga del nihilismo y de la rebelión. En sus consideraciones, por lo demás pueriles, sobre «la doma y la selección», ma formulado incluso la lógica extrema del razonamiento nihilista: «Problema: ¿por qué medios se obtendría una for-

* Es evidentemente la última filosofía de Nietzsche, desde 1880 hasta el hundimiento, la que nos ocupará aquí. Este capítulo puede ser considerado como un comentario de *La voluntad de poder*.

ma rigurosa de gran nihilismo contagioso que enseñara y practicara con una conciencia enteramente científica la muerte voluntaria?»

Pero Nietzsche coloniza en provecho del nihilismo los valores que, tradicionalmente, fueron considerados como frenos del nihilismo. Principalmente, la moral. La conducta moral, tal como la ilustró Sócrates, o tal como la recomienda el cristianismo, es en sí misma un signo de decadencia. Quiere sustituir al hombre de carne y hueso por un hombre reflejo, condena el universo de las pasiones y los gritos en nombre de un mundo armonioso completamente imaginario. Si el nihilismo es la impotencia para creer, su síntoma más grave no se encuentra en el ateísmo, sino en la impotencia para creer lo que es, para ver lo que se hace, para vivir lo que se ofrece. Esta impotencia está en la base de todo idealismo. La moral no tiene fe en el mundo/La verdadera moral, para Nietzsche, no se separa de la lucidez/Es severo con los «calumniadores del mundo», porque descubre en esa calumnia la vergonzosa inclinación a la evasión. La moral tradicional no es para él más que un caso especial de inmoralidad/«Es el bien —dice— el que necesita justificación.» Y también: «Un día se dejará de hacer el bien por razones morales.»

/La filosofía de Nietzsche gira, ciertamente, en torno al problema de la rebelión.*/Exactamente, comienza por ser una rebelión. Pero se siente el desplazamiento operado por Nietzsche. Con él, la rebelión parte del «Dios ha muerto», que considera como un hecho establecido, y se vuelve contra todo lo que aspira a reemplazar falsamente a la divinidad desaparecida y deshonor a un mundo, sin duda sin dirección, pero que sigue siendo el único crisol de los dioses. Contrariamente a lo que piensan algunos de sus críticos cristianos, ¡Nietzsche no ha concebido el proyecto de matar a Dios./Lo ha encontrado muerto en el alma de su época. Es el primero que ha comprendido la inmensidad del acontecimiento y decidido que esta rebelión del hombre no podía llevar a un renacimiento si

no era dirigida. Cualquier otra actitud con respecto a ella, ya fuese el pesar o la complacencia, debía llevar al apocalipsis. Nietzsche no ha formulado, por lo tanto, una filosofía de la rebelión, sino que ha edificado una filosofía sobre la rebelión^

Si ataca al cristianismo, en particular, lo hace solamente en tanto que moral. Deja siempre intactos la persona de Jesús, por una parte, y los aspectos cínicos de la Iglesia, por la otra. Se sabe que admiraba a los jesuitas, como buen conocedor. «En el fondo —escribe— sólo el Dios moral es refutado» *. Cristo, para Nietzsche como para Tolstoi, no es un rebelde. Lo esencial de su doctrina se resume en el asentimiento total, la no resistencia al mal. No hay que matar, ni siquiera para impedir que se mate, hay que aceptar el mundo tal como es. Negarse a aumentar su desdicha, pero consentir en sufrir personalmente el mal que contiene. El reino de los cielos se halla inmediatamente a nuestro alcance. No es sino una disposición interior que nos permite poner nuestros actos en relación con estos principios y que puede darnos la beatitud inmediata. El mensaje de Cristo, según Nietzsche, es: no la fe, sino las obras. Desde entonces, la historia del cristianismo no es sino una larga traición a este mensaje. El Nuevo Testamento está ya corrompido y, desde Pablo hasta los Concilios, el servicio de la fe hace olvidar las obras.

¿Cuál es la corrupción profunda que el cristianismo agrega al mensaje de su maestro? La idea del juicio, ajena a la enseñanza de Cristo, y las nociones correlativas de castigo y recompensa. Desde ese instante la naturaleza se convierte en historia, e historia significativa; nace la idea de la totalidad humana. Desde la buena nueva hasta el juicio final, la humanidad no tiene otra tarea que la de ajustarse a los fines expresamente morales de un relato

* «Decís que es la descomposición espontánea de Dios, pero no es más que una muda; se despoja de su epidermis moral. Y lo veréis reaparecer más allá del bien y del mal.»

escrito de antemano. La única diferencia consiste en que los personajes, en el epílogo, se dividen por sí mismos en buenos y malos. En tanto que el único juicio de Cristo consiste en decir que el pecado natural no tiene importancia, el cristianismo histórico hará de toda la naturaleza la fuente del pecado. «¿Qué es lo que niega Cristo? Todo lo que lleva ahora el nombre de cristiano.»¹ El cristianismo cree luchar contra el nihilismo porque da una dirección al mundo, pero él mismo es nihilista en la medida en que, imponiendo un sentido imaginario a la vida, impide que se descubra su verdadero sentido² «Toda Iglesia es la piedra colocada sobre el sepulcro de un hombre-dios; trata, por la fuerza, de impedir que resucite.» La conclusión paradójica, pero significativa, de Nietzsche es que Dios ha muerto a causa del cristianismo, en la medida en que éste ha secularizado lo sagrado. Se refiere aquí al cristianismo histórico y a «su duplicidad profunda y despreciable».

El mismo razonamiento hace Nietzsche ante el socialismo y todas las formas de humanitarismo.³ El socialismo no es sino un nihilismo degenerado. Mantiene, en efecto, esa creencia en la finalidad de la historia que traiciona a la vida y a la naturaleza, que sustituye a los fines reales con fines ideales y contribuye a enervar las voluntades y las imaginaciones. El socialismo es nihilista, en el sentido preciso que en adelante confiere Nietzsche a esa palabra. El nihilista no es quien no cree en nada, sino quien no cree en lo que es. En ese sentido, todas las formas de socialismo son manifestaciones degradadas de la decadencia cristiana. Para el cristianismo, recompensa y castigo suponían una historia. Pero, en virtud de una lógica inevitable, la historia entera termina por significar recompensa y castigo: de ese día nace el mesianismo colectivista. Así, la igualdad de las almas ante Dios lleva, habiendo muerto Dios, a la igualdad simplemente. Nietzsche combate también las doctrinas socialistas en tanto que doctrinas morales.⁴ El nihilismo, ya se manifieste en la religión o en la predicación socialista, es la culminación lógica de

nuestros valores llamados superiores. El espíritu libre destruirá esos valores, denunciando las ilusiones en que se basan, el regateo que suponen y el crimen que cometen al impedir que la inteligencia lúcida cumpla su misión: transformar el nihilismo pasivo en nihilismo activo.

En este mundo desembarazado de Dios y de los ídolos morales, el hombre se halla ahora solitario y sin amo. Nadie menos que Nietzsche, y en eso se distingue de los románticos, ha dado a entender que semejante libertad podía ser fácil. Esta salvaje liberación le ponía entre aquellos de los que él mismo ha dicho que sufren una nueva angustia y una nueva dicha. Pero, para comenzar, sólo la angustia grita: «¡Ah, concededme, pues, la locura!... A menos de que esté por encima de la ley, soy el más reprobado de todos los reprobos.» En efecto, quien no puede mantenerse por encima de la ley tiene que encontrar otra ley o la demencia. Desde el momento en que el hombre no cree ya en Dios, ni en la vida inmortal, se hace «responsable de todo lo que vive, de todo lo que, nacido del dolor, está destinado a sufrir de la vida» y a él, y sólo a él, le corresponde encontrar el orden y la ley. Entonces comienza el tiempo de los reprobos, la búsqueda extenuante de las justificaciones, la nostalgia sin objeto, «la cuestión más dolorosa, más desgarradora, la del corazón que se pregunta: ¿dónde podría sentirme en mi elemento?»

Porque tenía un espíritu libre/Nietzsche sabía que la libertad del espíritu no es una comodidad, sino una grandeza que se desea y se obtiene, de cuando en cuando, mediante una lucha agotadora. Sabía que cuando uno quiere mantenerse por encima de la ley corre el gran riesgo de descender por debajo de esa ley. Por eso, comprendió que el espíritu no encontraba su verdadera emancipación más que en la aceptación de nuevos deberes. Lo esencial de su descubrimiento consiste en decir que si la ley eterna no es la libertad, la ausencia de ley lo es todavía menos. Si nada es verdad, si el mundo carece de regla, nada está prohibido; para prohibir una

acción se necesita, en efecto, un valor y una finalidad. Pero, al mismo tiempo, nada está autorizado; se necesitan también un valor y una finalidad para elegir otra acción. La dominación absoluta de la ley no es la libertad, pero tampoco la absoluta disponibilidad. La suma de todos los posibles no forma la libertad, pero lo imposible es esclavitud. También el caos es una servidumbre. No hay libertad, sino en un mundo en que lo que es posible se halla definido al mismo tiempo que lo que no lo es. Sin ley no hay libertad. *Si el destino no está orientado por un valor superior, si el azar es rey, se trata de la marcha en las tinieblas, de la horrible libertad del ciego., Al término de la mayor liberación, Nietzsche elige, por lo tanto, la mayor dependencia. «Si no hacemos de la muerte de Dios un gran renunciamiento y una perpetua victoria sobre nosotros mismos, tendremos que pagar esa pérdida.» Dicho de otro modo, con \Nietzsche, la rebelión desemboca en la ascesis. Una lógica más profunda reemplaza entonces al «si nada es cierto, todo está permitido» de Karamazov por un «si nada es cierto, nada está permitido». 'Negar que una sola cosa esté prohibida en este mundo equivale a renunciar a lo que está permitida. Allí donde nadie puede decir ya qué es negro y qué es blanco, la luz se extingue y la libertad se convierte en una prisión voluntaria.

Puede decirse que Nietzsche se lanza con una especie de alegría espantosa al callejón sin salida al que empuja metódicamente su nihilismo. Su finalidad confesada es hacer insoportable la situación para el hombre de su época. \La única esperanza parece consistir para él en llegar al extremo de la contradicción. Si entonces el hombre no quiere perecer entre los nudos que le ahogan, tendrá que cortarlos de un golpe y crear sus propios valores. La muerte de Dios no termina nada y no se puede vivir sino con la condición de preparar una resurrección. ,%Cuando no se encuentra la grandeza en Dios —dice Nietzsche—, no se la encuentra en ninguna parte; hay que negarla o crearla.» Negarla era la tarea del mundo

que le rodeaba y que él veía precipitarse hacia el suicidio. Crearla fue la tarea sobrehumana por la que quiso morir. Sabía, en efecto, que la creación no es posible, sino en el extremo de la soledad y que el hombre no se decidiría a realizar ese esfuerzo vertiginoso sino en el caso de que, en la más extremada miseria del espíritu, tuviese que admitir ese gesto o morir. Nietzsche le grita, por lo tanto, quería tierra es su única verdad, a la que hay que ser fiel y que de ella hay que vivir y hacer el medio de salvación. Pero le enseña al mismo tiempo que vivir en una tierra sin ley es imposible porque vivir supone, precisamente, una ley. ¿Cómo se puede vivir libre y sin ley? El hombre debe responder a este enigma bajo pena de muerte.

Nietzsche, por lo menos, no deja de hacerlo. Responde, y su respuesta está en el riesgo: Damócles nunca danza mejor que bajo la espada. Hay que aceptar lo inaceptable y atenerse a lo insostenible. Desde el momento en que se reconoce que el mundo no persigue fin alguno, Nietzsche propone que se admita su inocencia, se afirme que no es susceptible de juicio, pues no se le puede juzgar por intención alguna y que se reemplacen, por consiguiente, todos los juicios de valor por un solo sí, una adhesión total y exaltada a este mundo. Así, de la desesperación absoluta brotará la alegría infinita, de la servidumbre ciega la libertad despiadada. Ser libre es, justamente, abolir los fines. La inocencia del devenir, desde el momento que se la admite, simboliza el máximo de libertad. El espíritu libre ama lo que es necesario. El pensamiento profundo de Nietzsche es que la necesidad de los fenómenos, si es absoluta, sin fisuras, no implica coacción de ninguna clase. La adhesión total a una necesidad es su definición paradójica de la libertad. La pregunta «¿libre de qué?» es sustituida entonces por «¿libre para qué?» a libertad coincide con el heroísmo. Es la ascesis del gran hombre «el arco más tenso que haya».

Esta aprobación superior, nacida de la abundancia y de la plenitud, es la afirmación sin restricciones del deli-

to mismo y del sufrimiento, del mal y del asesinato, de todo lo problemático y extraño que tiene la existencia. "Nace de una voluntad decidida de ser lo que se es en un mundo que sea lo que esN «Considerarse a sí mismo como una fatalidad, no querer hacerse de otro modo que como se es...» Se ha pronunciado la palabra. La ascesis nietzscheana, que parte del reconocimiento de la fatalidad, termina en una divinización de la fatalidad. El destino se hace tanto más adorable cuanto más implacable& los dios moral, la piedad y el amor son otros tantos enemigos de la fatalidad a la que tratan de compensa^ Nietzsche no quiere rescateALa alegría del devenir es la alegría del aniquilamiento. Pero sólo el individuo se hunde.XEl movimiento de rebelión en el que el hombre reivindicaba su propio ser desaparece en la sumisión absoluta del individuo al devenirV El *amor fati* sustituye a lo que era un *odium fati*. «Todo individuo colabora con todo el ser cósmico, lo sepamos o no, lo queramos o no.» El individuo se pierde así en el destino de la especie y el movimiento eterno de los mundos. «Todo lo que ha sido es eterno, el mar lo devuelve a la orilla.»

NNietzsche vuelve entonces a los orígenes del pensamiento, a los presocráticosX Estos suprimían las causas finales para dejar intacta la eternidad del principio que imaginaban. Sólo es eterna la fuerza que no tiene fin, el «Juego» de Heráclito. Todo\el esfuerzo de Nietzsche consiste en demostrar la presentía de la ley en el devenir y del juego en la necesidad\«El niño es la inocencia y el olvido, un volver a empezar, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, el don sagrado de decir sí.» El mundo es divino porque es gratuito\Por eso solamente el arte, a causa de su igual gratuidad, es capaz de aprehenderlo. Ningún juicio da cuenta del mundo, pero el arte puede enseñarnos a repetirlo, como se repite el mundo a lo largo de los eternos retornos. La mar primordial repite incansablemente en la misma playa las mismas palabras y rechaza a los mismos seres asombrados de vivir. Pero al menos quien consiente en retor-

nar y en que todo retorne, quien se hace eco y eco exaltado, participa de la divinidad del mundo.

En efecto, por ese sesgo acaba introduciéndose la divinidad del hombre. El rebelde, que al principio niega a Dios, aspira luego a reemplazarle. Pero el mensaje de Nietzsche es que el rebelde no se convierte en Dios, sino renunciando a toda rebelión incluso a la que produce a las dioses para corregir este mundo. Si hay un Dios, ¿cómo soportar no serlo? Way un dios, en efecto, que es el mundo. Para participar de su divinidad basta con decir sí. «No rogar más, sino bendecir», y la tierra se cubrirá de hombres-dioses. Decir sí al mundo, repetirlo, es a la vez recrear el mundo y recrearse, a sí mismo, es convertirse en el gran artista, el creador. El mensaje de Nietzsche se resume en la palabra creación, con el sentido ambiguo que ha adquirido. Nietzsche no ha exaltado nunca más que el egoísmo y la dureza propios de todo creador. La transmutación de los valores consiste solamente en reemplazar el valor del juez por el del creador: el respeto y la pasión de lo que es. *La divinidad sin inmortalidad define la libertad del creador. Dionisio, dios de la tierra, grita eternamente en el desmembramiento. Pero representa al mismo tiempo esa belleza trastornada que coincide con el dolor. Nietzsche creyó que decir sí a la tierra y a Dionisio era decir sí a sus sufrimientos. Aceptar todo, y la suprema contradicción, y el dolor al mismo tiempo, era reinar sobre todo. Nietzsche estaba dispuesto a pagar el precio debido por ese reino. Sólo la tierra, «grave y doliente», es verdadera. Sólo ella es la divinidad. Del mismo modo que Empédocles se precipitó al Etna para ir a buscar la verdad donde está, en las entrañas de la tierra, Nietzsche proponía al hombre que se hundiera en el cosmos para encontrar su divinidad eterna y convertirse en Dionisio. *La voluntad de poder* termina, como los *Pensamientos* de Pascal, a los que recuerda con tanta frecuencia, en una apuesta. El hombre no obtiene todavía la certidumbre, sino la voluntad de certidumbre, lo que no es lo mismo. También Nietzsche vaciló al llegar a ese extre-

mo: «Esto es lo imperdonable en ti. Tienes los poderes y te niegas a firmar.» Sin embargo, debía firmar. Pero el nombre de Dioniso sólo inmortalizó las esquelas amorosas a Ariadna, que él escribió desde su locura.

En cierto sentido, la rebelión llega también en Nietzsche a la exaltación del mal. La diferencia consiste en que el mal no es ya un desquiciado aceptado como una de las caras posibles del bien y, más seguramente todavía, como una fatalidad. Es aceptado, pues, para superarlo y, por así decirlo, como un remedio. En el pensamiento de Nietzsche se trataba solamente del orgulloso consentimiento del alma ante lo que ella no puede evitar. Conocemos, no obstante, su posteridad y la política que realizó ésta invocando la autoridad del que decía ser el último alemán antipolítico. Él se imaginaba tiranos artistas. Pero *Ha* tiranía es para los mediocres más natural que el arte y «Antes César Borgia que Parsifal», exclamaba él. Ha habido Césares y Borgias, pero privados de la aristocracia del corazón que él atribuía a los grandes individuos del Renacimiento. En tanto que él pedía que el individuo se inclinase ante la eternidad de la especie y se abismase en el gran ciclo del tiempo, se ha hecho de la raza un caso particular de la especie y se ha doblegado al individuo ante ese dios sórdido. La vida de que él hablaba con temor y estremecimiento ha sido degradada a una biología para uso doméstico. Una raza de señores inculcos que balbucean la voluntad de poder ha hecho suya finalmente la «deformidad antisemita» que él no cesó de despreciar.

Él creía en la valentía unida a la inteligencia, y a eso es a lo que llamaba fuerza. En su nombre, se ha vuelto a la valentía contra la inteligencia; y esta virtud, que él poseyó verdaderamente, se ha transformado así en su contraria: la violencia a ciegas. Él había confundido libertad y soledad, según la ley de un espíritu orgulloso. Su «soledad profunda de mediodía y medianoche» se ha perdido, no obstante, en la multitud mecanizada que ha acabado

asaltando a Europa. Defensor del gusto clásico, de la ironía, de la frugal impertinencia, aristócrata que supo decir que la aristocracia consiste en practicar la virtud sin preguntarse por qué, y que hay que dudar de un hombre que necesita razones para seguir siendo honrado, loco de rectitud («esta rectitud convertida en un instinto, en una pasión»), servidor obstinado de esta «equidad suprema de la suprema inteligencia que tiene como enemigo mortal al fanatismo», su propio país, treinta y tres años después de su muerte, le erigió en maestro de la mentira y la violencia, y volvió odiosas nociones y virtudes que su sacrificio había hecho admirables. En la historia de la inteligencia, con la excepción de Marx, no tiene equivalente la aventura de Nietzsche; nunca terminaremos de reparar la injusticia que se le ha hecho. Se conocen, sin duda, filosofías que han sido traducidas y traicionadas en la historia. Pero hasta Nietzsche y el nacionalsocialismo nunca se había dado el caso de que un pensamiento enteramente iluminado por la nobleza y los desgarramientos de un alma excepcional fuese ilustrado a los ojos del mundo por un desfile de mentiras y por el espantoso amontonamiento de cadáveres en los campos de concentración/La predicación del superhombre que desemboca en la fabricación metódica de subhombres es el hecho que se debe denunciar/, sin duda, pero que también se debe interpretar. Si la consecuencia última del gran movimiento de rebelión de los siglos xix y xx debía ser esta esclavitud despiadada, ¿no habría que volver la espalda a la rebelión y repetir el grito desesperado de Nietzsche a su época «Mi conciencia y la tuya no son ya la misma conciencia»?

Reconozcamos, ante todo, que siempre nos será imposible confundir a Nietzsche con Rosenberg. Debemos ser los abogados de Nietzsche. Él mismo lo dijo, denunciando de antemano a su impura descendencia: «Quien ha liberado a su espíritu, debe aún purificarse.» Pero la cuestión consiste, al menos, en saber/si la liberación del espíritu, tal como él la concebía, no excluye la purifica-

ción7El movimiento mismo que termina en Nietzsche y que arrastra tiene sus leyes y su lógica que quizá explican el sangriento disfraz con que se ha revestido su filosofía. ¿No hay nada en su obra que pueda ser utilizado en favor del asesinato definitivo? Los asesinos, a condición de negar el espíritu por la letra e incluso el espíritu que queda todavía en la letra, ¿no podían encontrar en él sus pretextos? Hay que responder afirmativamente. Desde el momento en que se descuida el aspecto metódico del pensamiento nietzscheano (y no es seguro que él mismo se haya atendido siempre a él) su lógica rebelde ya no conoce límites.

Se advertirá también que el asesinato no encuentra su justificación en la negación nietzscheana de los ídolos^ sino en la adhesión frenética que corona la obra de Nietzsche. Decir sí a todo supone que se diga sí al asesinato. Por otra parte, hay dos maneras de admitir el asesinato. Si el esclavo dice sí a todo, dice sí a la existencia del amo y a su propio dolor. Jesús enseña la no resistencia^ el amo dice sí a todo, dice sí a la esclavitud y al dolor de los demás; he aquí al tirano y la glorificación del asesinato. «¿No es risible que se crea en una ley sagrada, inquebrantable, no mentirás, no matarás, en una existencia cuya característica es la mentira perpetua, el asesinato perpetuo?» En efecto, y la rebelión metafísica, en su primer movimiento, era solamente la protesta contra la mentira y el crimen de la existencia. El *sí* nietzscheano, olvidadizo del *no* original, reniega de la rebelión misma, a la vez que reniega de la moral que rechaza al mundo tal como es. Nietzsche apelaba fervientemente a un César romano con el alma de Cristo. Era, en su espíritu, decir sí a la vez al esclavo y al amo. Pero, finalmente, admitir a ambos equivale a santificar al más fuerte de los dos, es decir, al amo. El César debía renunciar fatalmente a la dominación del espíritu para elegir el reino del hecho. «¿Cómo se puede sacar provecho del crimen?», se preguntaba Nietzsche, como buen profesor fiel a su método. El César debía responder: multiplicándolo. «Cuando los

finos son grandes —escribió Nietzsche para desgracia suya—, ^a humanidad utiliza otra medida y no juzga ya el crimen como tal, aunque emplee los medios más espantosos. ^Murió en 1900, al comenzar el siglo en que esta pretensión iba a hacerse mortal. En vano exclamó en la hora de la lucidez: «Es fácil hablar de actos inmorales de todas clases, ¿pero se tendrá fuerza para soportarlos? Por ejemplo, yo no podría tolerar faltar a mi palabra o matar; languidecería durante más o menos tiempo, pero moriría a consecuencia de ello; tal sería mi suerte.» Desde el momento en que se daba el asentimiento a la totalidad de la experiencia humana podían venir otros que, lejos de languidecer, se fortalecerían con la mentira y el asesinato. *La responsabilidad de Nietzsche consiste en haber legitimado, por razones superiores de método, aunque haya sido un instante, en el mediodía del pensamientos ese derecho al deshonor del cual Dostoievski decía, ya que, cuando se les ofrece a los hombres, se está siempre seguro de verlos abalanzarse sobre él. Pero su responsabilidad involuntaria va aún más lejos.

Nietzsche es, desde luego, lo que reconocía ser: la conciencia más aguda del nihilisme! El paso decisivo que él hace dar al espíritu de rebelión consiste en hacerlo saltar de la negación de lo ideal a la secularización de lo ideal. Puesto *que/Aa* salvación del hombre no está en Dios, debe de estar en la tierra! Puesto quejíl mundo no tiene dirección, el hombre, desde el momento en que lo acepta, debe darle una/'que conduzca a una humanidad superior. Nietzsche reivindicaba la dirección del porvenir humano. «Va a tocarnos la tarea de gobernar a la tierra.» Y en otra parte: «Se acerca el tiempo en que habrá que luchar por la dominación de la tierra, y esa lucha se realizará en nombre de los principios filosóficos.» Anunciaba así el siglo xx. Pero/si lo anunciaba es porque era consciente de la lógica interna del nihilismo y sabía que uno de sus resultados era el imperio. Con ello mismo preparaba ese imperio.

Hay libertad para el hombre sin dios, tal como lo ima-

ginaba Nietzsche, es decir, solitario. Hay libertad al mediodía, cuando la rueda del mundo se detiene y el hombre dice que sí a lo que es. Pero lo que es deviene. Hay que decir sí al devenir. La luz acaba por pasar y el eje del mundo se inclina. La historia recomienza entonces, y en la historia hay que buscar la libertad—hay que decir sí a la historia. El nietzscheísmo, teoría de la voluntad de poder individual, estaba condenado a inscribirse en una voluntad de poder total. No era nada sin el imperio del mundo. Nietzsche odiaba, sin duda, a los librepensadores y a los humanitarios. Tomaba las palabras «libertad del espíritu» en su sentido más extremado: la divinidad del espíritu individual. Pero él no podía impedir que los librepensadores partiesen del mismo hecho histórico que él, la muerte de Dios, y que las consecuencias fuesen las mismas. Nietzsche vio muy bien que el humanitarismo no era sino un cristianismo privado de justificación superior, que conservaba las causas finales mientras rechazaba la causa primera. Pero no advirtió que las doctrinas de emancipación socialista debían tomar a su cargo, en virtud de una lógica inevitable del nihilismo—aquello con que él mismo había soñado: el superhombre.

La filosofía seculariza el ideal, pero vienen los tiranos y secularizan en seguida las filosofías que les dan ese derecho. Nietzsche ya había adivinado esa colonización a propósito de Hegel, cuya originalidad, según él, consistió en inventar un panteísmo en el cual el mal, el error y el sufrimiento no pueden ya servir de argumento contra la divinidad. «Pero el Estado, las potencias establecidas han utilizado inmediatamente esta iniciativa grandiosa.» Sin embargo, él mismo había imaginado un sistema en el que el crimen ya no podía servir de argumento contra nada y donde el único valor residía en la divinidad del hombre. Esta iniciativa grandiosa exigía también ser utilizada. El nacionalsocialismo no es, a este respecto, más que un heredero pasajero, el resultado rabioso y espectacular del nihilismo. Lógicos y ambiciosos de otra índole serán los que, corrigiendo a Nietzsche con Marx, preferirán no de-

cir que sí más que a la historia, y no ya a toda la creación\El rebelde al que Nietzsche arrodillaba ante el cosmos se arrodillará en lo sucesivo ante la historia\ ¿Qué tiene esto de sorprendente? Nietzsche, por lo menos en su teoría del superhombre, y Marx antes que él con la sociedad sin clases, reemplazan el más allá por el más tarde. En esto\Nietzsche traicionaba a los griegos y la enseñanza de Jesús que, según él, reemplazaban él más allá por el en seguid^ Marx, como Nietzsche, pensaba estratégicamente y como él odiaba la virtud formal. Sus dos rebeliones, que terminan igualmente en la adhesión a cierto aspecto de la realidad, van a fundirse en el marxismo-leninismo y a encarnarse en esta casta, de la que hablaba ya Nietzsche, que debía «reemplazar al sacerdote, al educador y al médico». La diferencia capital consiste en que Nietzsche, a la espera del superhombre, proponía que se dijese *sí* a lo que es, y Marx a lo que deviene. Para Marx, la naturaleza es lo que se subyuga para obedecer a la historia; para Nietzsche, aquello a lo que se obedece para subrayar a la historia/Es la diferencia del cristiano con respecto al griego. Nietzsche, al menos, previo lo que iba a suceder: «El socialismo moderno tiende a crear una forma de jesuitismo seglar, a hacer de todos los hombres instrumentos.» Y también: «Lo que se desea es el bienestar... Por consiguiente, se marcha hacia una esclavitud espiritual como no se ha visto nunca... El cesarismo intelectual se cierne por encima de toda la actividad de los negociantes y los filósofos.» Al pasar por el crisol de la filosofía nietzscheana, la rebelión, en su pasión por la libertad, va a parar al cesarismo biológico o histórico^ El *no* absoluto había llevado a Stirner a divinizar el crimen al mismo tiempo que al individuos Pero *el sí* absoluto lleva a universalizar el asesinato al mismo tiempo que al hombre mismoJEL marxismo-leninismo se ha hecho realmente cargo de la voluntad de Nietzsche, por medio de la ignorancia de algunas virtudes nietzscheanas/El gran rebelde crea entonces con sus propias manos, y para encerrarse en él, el reino implacable de la

necesidad. Y Después de huir de la prisión de Dios, su primera preocupación será construir la prisión de la historia y de la razón, acabando así el enmascaramiento y la consagración de ese nihilismo que Nietzsche pretendía vencer.

La poesía rebelde

Si la rebelión metafísica rechaza el sí y se limita a negar absolutamente, se condena a aparentar. Si se precipita en la adoración de lo que es, renunciando a impugnar una parte de la realidad, se obliga tarde o temprano a hacer. Entre ambas cosas, Iván Karamazov representa, pero en un sentido doloroso, el dejar hacer. La poesía rebelde de fines del siglo xix y comienzos del xx osciló constantemente entre esos dos extremos: la literatura y la voluntad de poder, lo irracional y lo racional, el sueño desesperado y la acción implacable. Por última vez esos poetas, y sobre todo los surrealistas, nos iluminan el camino que lleva del parecer al hacer por un atajo espectacular.

Hawthorne pudo escribir de Melville que, aunque era incrédulo, no sabía descansar en la incredulidad. Del mismo modo puede decirse que esos poetas lanzados al asalto del cielo con la voluntad de derribarlo todo, han afirmado al mismo tiempo su nostalgia desesperada de un orden. Mediante una última contradicción, han querido sacar la razón de la sinrazón y hacer de lo irracional un método. Estos grandes herederos del romanticismo han pretendido hacer ejemplar la poesía y encontrar la verdadera vida en lo que ella tenía de más desgarrador. Han divinizado la blasfemia y transformado la poesía en experiencia y en medio de acción. Hasta ellos, en efecto, quienes habían pretendido influir sobre el acontecimien-

to y sobre el hombre, por lo menos en Occidente, lo habían hecho en nombre de reglas racionales. Por el contrario, el surrealismo, después de Rimbaud, ha querido encontrar en la demencia y la subversión una regla de construcción. Rimbaud, con su obra y solamente con ella, había indicado la ruta, pero al modo fulgurante con que la tempestad revela el borde de un camino. El surrealismo ha ahondado ese camino y codificado su señalización. Con sus excesos como con sus retrocesos, ha dado su última y suntuosa expresión a una teoría práctica de la rebelión irracional, al mismo tiempo que, por otra vía, el pensamiento rebelde fundaba el culto de la razón absoluta. Sus inspiradores, Lautréamont y Rimbaud, nos enseñan, con todo caso, por qué caminos el deseo irracional de aparentar puede llevar al rebelde a las formas más liberticidas de la acción.

Lautréamont y la trivialidad

Lautréamont demuestra que el deseo de aparentar se disimula también en el rebelde tras la voluntad de trivialidad. En los dos casos, ya se engrandezca, ya se humille, el rebelde quiere ser otro, a pesar de que se haya alzado para ser reconocido en su verdadero ser. Las blasfemias y el conformismo de Lautréamont ilustran igualmente esta desafortunada contradicción que se resuelve en él en la voluntad de no ser nada. Lejos de que haya en ello palinodia, como se estima generalmente, el mismo furor de aniquilamiento explica el llamamiento de Maldoror a la gran noche original y las trivialidades laboriosas de las *Poesías*.

Se comprende con Lautréamont que la rebelión es adolescente. Nuestros grandes terroristas de la bomba y de la poesía salen apenas de la infancia. Los cantos de Maldoror son el libro de un colegial casi genial; su patetismo nace, justamente, de las contradicciones de un corazón niño alzado contra la creación y contra sí mismo.

Como el Rimbaud de las *Iluminaciones*, lanzado contra los límites del mundo, el poeta prefiere el apocalipsis y la destrucción antes que aceptar la regla imposible que le hace lo que es en el mundo tal como es.

«Yo me presento para defender al hombre», dice Lautréamont sin simplicidad. ¿Maldoror es, pues, el ángel de la piedad? Lo es de cierta manera, pues se compadece a sí mismo. ¿Por qué? Es lo que queda por descubrir. Pero la piedad burlada, ultrajada, inconfesable e inconfesada, lo llevará a extremos singulares. Maldoror, según sus propias palabras, ha recibido la vida como una herida y ha prohibido al suicidio curar la cicatriz (*sic*). Es, como Rimbaud, el que sufre y se ha rebelado; pero, retrocediendo misteriosamente hasta decir que se rebela contra lo que es, pone por delante la eterna coartada del insurgente: el amor a los hombres.

Sencillamente, el que se presenta para defender al hombre escribe al mismo tiempo: «Muéstrame un hombre que sea bueno.» Este movimiento perpetuo es el de la rebelión nihilista. Se rebela contra la injusticia hecha a uno mismo y al hombre. Pero en el instante de lucidez en que se advierte al mismo tiempo la legitimidad de esta rebelión y su impotencia, el furor de negación se extiende entonces a aquello mismo que se pretendía defender. Al no poder reparar la injusticia mediante la edificación de la justicia, se prefiere ahogarla en una injusticia todavía más general que se confunde al fin con el aniquilamiento. «El mal que me habéis hecho es demasiado grande, demasiado grande el mal que yo os he hecho para que sea voluntario.» Para no odiarse a sí mismo habría que declararse inocente, audacia siempre imposible para el hombre solo, lo que se lo impide es que se conoce. Por lo menos, se puede declarar que todos son inocentes, aunque se les trate como culpables. Entonces, Dios es el criminal.

Desde los románticos hasta Lautréamont no hay, pues, un progreso real sino en el tono. Lautréamont resucita una vez más, con algunos perfeccionamientos, la figura del Dios de Abraham y la imagen del rebelde luciferino. Pone

a Dios «en un trono formado con excrementos humanos y oro», donde se sienta «con un orgullo idiota, el cuerpo cubierto con un sudario hecho con trapos sucios, el que se intitula a sí mismo Creador». «El horrible Eterno con cara de víbora», «el astuto bandido» al que se ve «encender incendios en los que perecen los ancianos y los niños» rueda borracho por el arroyo, o busca en el burdel goces innobles. Dios no ha muerto, pero ha caído. Frente a la divinidad caída, Maldoror es pintado como un caballero convencional de capa negra. Es el Maldito. «Los ojos no deben ser testigos de la fealdad que el Ser supremo, con una sonrisa de odio poderosa, ha puesto en mí.» Ha renegado de todo, «padre, madre, providencia, amor, ideal, a fin de no pensar ya sino en él solo». Torturado por el orgullo, este héroe posee todo el prestigio del dandi metafísico: «Figura más que humana, triste como el universo, bella como el suicidio.» Igual que el rebelde romántico, desesperando de la justicia divina, Maldoror se decidirá por el mal. El programa consiste en hacer sufrir y en sufrir al hacerlo. Los *Cantos* son verdaderas letanías del mal.

A estas alturas ya no se defiende tampoco a la criatura. Por el contrario, «atacar por todos los medios al hombre, este animal salvaje, y al creador...», tal es el propósito anunciado de los *Cantos*. Trastornado al pensar que tiene a Dios por enemigo, ebrio con la potente soledad de los grandes criminales («yo solo contra la humanidad»), Maldoror va a lanzarse contra la creación y su autor. Los *Cantos* exaltan «la santidad del crimen», anuncian una serie creciente de «crímenes gloriosos», y la estrofa 20 del canto II inaugura incluso una verdadera pedagogía del crimen y de la violencia.

Tan hermoso ardor es convencional en esa época. No cuesta nada. La verdadera originalidad de Lautréamont está en otra parte *. Los románticos mantenían con precau-

* Establece la diferencia entre el canto I, publicado aparte, de un byronismo bastante trivial, y los siguientes cantos, en los que resplan-

ción la oposición fatal entre la soledad humana y la indiferencia divina; las expresiones literarias de esta soledad eran el castillo aislado y el dandi. Pero la obra de Lautréamont habla de un drama más profundo. Parece que esta soledad le haya sido insoportable y que, alzado contra la creación, haya querido destruir sus límites. Lejos de querer fortificar con torres almenadas el reino humano, ha querido confundir todos los reinos. Ha llevado la creación a los mares primitivos en los que la moral pierde su sentido al mismo tiempo que todos los problemas, entre ellos el espantoso, según él, de la inmortalidad del alma. No ha querido erigir una imagen espectacular del rebelde o del dandi frente a la creación, sino confundir al hombre y al mundo en el mismo aniquilamiento. La ha emprendido con la frontera misma que separa al hombre del universo. La libertad total, la del crimen en particular, supone la destrucción de las fronteras humanas. No basta con condenar a la execración a todos los hombres y a sí mismo. Además, hay que poner el reino humano al nivel de los reinos del instinto. En Lautréamont se encuentra ese rechazo de la conciencia racional, esa vuelta a lo elemental que constituye una de las características de las civilizaciones rebeladas contra ellas mismas. Ya no se trata de aparentar mediante un esfuerzo obstinado de la conciencia, sino de no seguir existiendo como conciencia.

Todas las criaturas de los *Cantos* son anfibias, porque Maldoror rechaza la tierra y sus limitaciones. La flora consiste en algas y hierbas marinas. El castillo de Maldoror está en el agua. Su patria es el viejo océano. El océano, símbolo doble, es al mismo tiempo el lugar del aniquilamiento y de la reconciliación. Apacigua, a su manera, la sed potente de las almas reducidas a desprejarse a sí mismas y a las demás, la sed de no ser ya. Los *Cantos* serían, por lo tanto, nuestras *Metamorfosis*, donde

dece la retórica del monstruo. Maurice Blanchot ha visto bien la importancia de este corte.

la sonrisa antigua es sustituida por la risa de una boca cortada con navaja de afeitar, imagen de un humor frenético y rechinante. Este bestiario no puede ocultar todos los sentidos que se ha querido encontrar en él, pero revela, por ¡o menos, una voluntad de aniquilamiento que tiene su fuente en el centro más negro de la rebelión. El «embruteceos» pascaliano adquiere en él un sentido literal. Parecería que Lautréamont no pudo soportar la claridad fría e implacable en que hay que mantenerse para vivir. «Mi subjetividad y un creador son demasiado para un cerebro.» En consecuencia, prefirió reducir la vida, y su obra, a la natación fulgurante de la jibia entre una nube de tinta. El hermoso pasaje en que Maldoror se acopla en alta mar con la hembra del tiburón «con un acoplamiento largo, casto y horrible»; el relato significativo, sobre todo, en que Maldoror, transformado en pulpo, ataca al Creador, son expresiones claras de una evasión más allá de las fronteras del ser y de un atentado convulsivo contra las leyes de la naturaleza.

Quienes se ven rechazados de la patria armoniosa en la que la justicia y la pasión se equilibran finalmente, prefieren todavía a la soledad los reinos amargos en que las palabras ya no tienen sentido, en que reinan la fuerza y el instinto de criaturas ciegas. Este desafío es, al mismo tiempo, una mortificación. La lucha con el ángel del canto II termina con la derrota y la putrefacción del ángel. Cielo y tierra se reducen y se confunden entonces en los abismos líquidos de la vida primordial. Así, el hombre-tiburón de los *Cantos* «no había adquirido el nuevo cambio de las extremidades de los brazos y las piernas sino como castigo expiatorio de algún crimen desconocido». Hay, en efecto, un crimen, o la ilusión de un crimen (¿es la homosexualidad?) en la vida mal conocida de Lautréamont. Ningún lector de los *Cantos* puede dejar de pensar que a este libro le falta una *Confesión de Stavroguin*.

A falta de confesión, hay que ver en las *Poesías* el doblamiento de esta misteriosa voluntad de expiación. El movimiento propio de ciertas formas de rebelión, que

consiste, como veremos, en restaurar la razón al término de la aventura irracional, en volver a encontrar el orden a fuerza de desorden y en cargarse voluntariamente con cadenas más pesadas todavía que aquellas de las que uno ha querido librarse, está dibujado en esta obra con tal voluntad de simplificación y tal cinismo que es necesario que esta conversión tenga un sentido. A los *Cantos* que exaltan el no absoluto sucede una teoría del sí absoluto, a la rebelión despiadada el conformismo sin matices. Esto, en la lucidez. La mejor explicación de los *Cantos* nos la dan, en efecto, las *Poesías*. «La desesperación que se nutre deliberadamente con estas fantasías conduce imperturbablemente al literato a la abrogación en masa de las leyes divinas y sociales, y a la maldad teórica y práctica.» Las *Poesías* denuncian así «la culpabilidad de un escritor que rueda por las pendientes de la nada y se desprecia a sí mismo con gritos de alegría». Pero el único remedio que se aplica a ese mal es el conformismo metafísico: «Puesto que la poesía de la duda llega así a semejante punto de desesperación lúgubre y de maldad teórica, es radicalmente falsa; por esta razón se discute sus principios y no es necesario discutirlos» (carta a Darassé). Estas bellas razones resumen la moral del monaguillo y del manual de instrucción militar. Pero el conformismo puede ser frenético y, por tanto, insólito. Cuando se ha exaltado la victoria del águila dañina sobre el dragón de la esperanza, se puede repetir obstinadamente que ya no se canta sino la esperanza, se puede escribir: «Con mi voz y mi solemnidad de los grandes días te recuerdo en mis hogares vacíos, gloriosa esperanza», aún hay que vencer. Consolar a la humanidad, tratarla como a un hermano, volver a Confucio, Buda, Sócrates y Jesucristo, «moralistas que recorrían las aldeas muñéndose de hambre» (lo que es históricamente aventurado), siguen siendo los proyectos de la desesperación. Así, en el corazón del vicio, la virtud y la vida ordenada huelen a nostalgia. Pues Lautréamont rechaza la oración y Cristo no es para él sino un moralista. Lo que él propone, lo que se propo-

ne más bien, es el agnosticismo y el cumplimiento del deber. Tan bonito programa supone, por desgracia, el abandono, la dulzura de los anocheres, un corazón sin amargura, una reflexión moderada. Lautréamont conmueve cuando escribe de pronto: «No conozco más gracia que la de haber nacido.» Pero se le adivina con los dientes apretados cuando añade: «Un espíritu imparcial la encuentra completa.» No hay espíritu imparcial ante la vida y la muerte. El rebelde, con Lautréamont, huye al desierto. Pero este desierto del conformismo es tan lúgubre como un Harrar. La inclinación a lo absoluto y el furor del aniquilamiento lo esterilizan. Así como Maldoror quería la rebelión total, Lautréamont, por las mismas razones, decreta la trivialidad absoluta. El grito de la conciencia que trataba de ahogar en el océano primitivo, de confundir con los aullidos de la bestia, que en otro momento trataba de distraer con la adoración de las matemáticas, quiere sofocarlo ahora con la aplicación de un conformismo sombrío. El rebelde procura entonces hacerse sordo a ese llamamiento hacia el ser que yace también en el fondo de su rebelión. Se trata de no seguir siendo, bien sea negándose a ser lo que es, bien sea aceptando ser cualquier cosa". En ambos casos se trata de una convención ilusa. La trivialidad es también una actitud.

El conformismo es una de las tentaciones nihilistas de la rebelión que domina sobre una buena parte de nuestra historia intelectual. Muestra, en todo caso, cómo el rebelde que pasa a la acción, si olvida sus orígenes, se siente tentado por el conformismo más grande. Explica, por lo tanto, el siglo XX. Lautréamont, considerado corrientemente como el chantre de la rebelión pura, anuncia, por el contrario, la afición a la servidumbre intelectual que florece en nuestro mundo. Las *Poesías* no son sino el prólogo de un «libro futuro», y todos sueñan con ese libro futuro, culminación ideal de la rebelión litera-

* Del mismo modo, Fantasio quiere ser ese burgués que pasa.

ria. Pero hoy día se escribe, contra Lautréamont, por millares de ejemplares, cumpliendo órdenes oficiales. El genio, sin duda alguna, no se separa de la trivialidad. Pero no se trata de la trivialidad ajena, esa que se propone alcanzar inútilmente, y que alcanza ella misma al creador, cuando es necesario, por medio de la policía. Se trata, para el creador, de su propia trivialidad, que está completamente por crearse. Cada genio es a la vez extraño y trivial. No es nada si es solamente lo uno o lo otro. Debemos recordarlo en lo que concierne a la rebelión. Esta tiene sus dandis y sus criados, pero no reconoce en ellos a sus hijos legítimos.

Surrealismo y revolución

Aquí apenas trataremos de Rimbaud. Sobre él ya se ha dicho todo y más todavía, por desgracia. Precisaremos, sin embargo, porque esta precisión concierne a nuestro tema, que sólo en su obra fue Rimbaud el poeta de la rebelión. Su vida, lejos de justificar el mito que suscitó, ilustra solamente —basta una lectura objetiva de las cartas escritas en Harrar para demostrarlo— un asentimiento al peor nihilismo posible. Se ha deificado a Rimbaud por haber renunciado a su genio, como si ese renunciamiento supusiera una virtud sobrehumana. Aunque esto descalifica las coartadas de nuestros contemporáneos, hay que decir, por el contrario, que la virtud está en el genio, no en la renuncia a él. La grandeza de Rimbaud no está en los primeros gritos de Charleville ni en las transacciones comerciales de Harrar. Se revela en el instante en que, dando a la rebelión el lenguaje más extrañamente justo que haya recibido jamás, proclama a la vez su triunfo y su angustia, la vida ausente del mundo y el mundo inevitable, el grito hacia lo imposible y la realidad que se muestra áspera al abrazo, el rechazo de la moral y la nostalgia irresistible del deber. En ese momento en que, llevando en sí mismo la iluminación y el in-

fiero, insultando y saludando a la belleza, hace de una contradicción irreductible un canto doble y alternado, es el poeta de la rebelión, y el más grande. No importa el orden en que fueron concebidas sus dos grandes obras. De todas maneras, hubo demasiado poco tiempo entre las dos concepciones, y todo artista sabe, con la certidumbre absoluta que nace de la experiencia de una vida, que Rimbaud llevó consigo su *Temporada en el infierno* y las *Iluminaciones* al mismo tiempo. Aunque las haya escrito una después de otra, las sufrió en el mismo momento. Esta contradicción que le mataba era su verdadero genio.

¿Pero dónde está la virtud de quien se desvía de la contradicción y traiciona a su genio antes de haberlo sufrido hasta el fin? El silencio de Rimbaud no es para él una nueva manera de rebelarse. Por lo menos, ya no podemos afirmarlo después de la publicación de las cartas de Harrar. Sin duda, su metamorfosis es misteriosa. Pero hay también misterio en la trivialidad en que se sumen esas jóvenes brillantes a las que el matrimonio transforma en máquinas de calcular y de hacer ganchillo. El mito construido en torno a Rimbaud supone y afirma que nada era ya posible después de la *Temporada en el infierno*. ¿Pero qué es imposible para el poeta coronado de dones, para el creador inagotable? Después de *Moby Dick*, *El proceso*, *Zaratustra* y *Los poseídos*, ¿qué se puede imaginar? Sin embargo, después de esas siguen naciendo grandes obras que enseñan y corrigen, testimonian lo más altivo que hay en el hombre y sólo terminan cuando muere el creador. ¿Quién no lamentará esa obra más grande que la *Temporada*, de la que nos ha privado una renuncia?

¿Era acaso Abisinia un convento, y fue Cristo quien cerró la boca de Rimbaud? Ese Cristo sería entonces el que en nuestros días se instala tras las ventanillas de los bancos, a juzgar por esas cartas en las que el poeta maldito sólo habla de su dinero, que quiere ver «bien colocado» y «rentando regularmente» * Quien cantaba en los

* Es justo advertir que el tono de estas cartas puede explicarse por

suplicios, quien había injuriado a Dios y a la belleza, quien se armaba contra la justicia y la esperanza, quien se oreaba gloriosamente al aire del crimen, lo único que quiere es casarse con alguien que «tenga un porvenir». El mago, el vidente, el presidiario intratable sobre el que vuelve a cerrarse siempre la prisión, el hombre-rey en la tierra sin dioses, lleva constantemente ocho kilos de oro en un cinturón que le aprieta el vientre y del que se queja que le produce disentería. ¿Es éste el héroe mítico que se propone a tantos jóvenes que no escupen al mundo, pero que se morirían de vergüenza sólo con pensar en ese cinturón? Para mantener el mito hay que ignorar esas cartas decisivas. Se comprende que hayan sido tan poco comentadas. Son sacrilegas, como lo es a veces la verdad. Un poeta grande y admirable, el más grande de su época, un oráculo fulgurante: tal es Rimbaud. Pero no es el hombre-dios, el ejemplo feroz, el monje de la poesía que han querido presentarnos. El hombre no recuperó su grandeza sino en el lecho del hospital, en la hora del final difícil, en la que hasta la mediocridad del corazón se hace conmovedora: «¡Qué desdichado soy! ¡Qué desdichado soy!... ¡Y tengo en mi poder dinero que ni siquiera puedo vigilar!» El gran grito de esas horas miserables devuelve, por fortuna, a Rimbaud a esa parte de la medida común que coincide involuntariamente con la grandeza: «¡No, no, ahora me rebelo contra la muerte!» El Rimbaud joven resucita ante el abismo, y con él la rebelión de los tiempos en que la imprecación contra la vida no era más que la desesperación de la muerte. Entonces es cuando el traficante burgués se une con el adolescente desgarrado al que tanto hemos querido. Se une con él en el terror y el dolor amargo donde se encuentran finalmente los hombres que no han sabido saludar a la dicha. Sólo entonces comienzan su pasión y su verdad.

Por lo demás, Harrar estaba, en efecto, anunciado en

sus destinatarios. Pero en él no se siente el esfuerzo de la mentira. No hay una sola palabra en la que se manifieste el anterior Rimbaud.

la obra, pero bajo la forma de la renuncia última. «Lo mejor, un sueño muy ebrio sobre la arena.» La pasión por el aniquilamiento, propia de todo rebelde, toma entonces la forma más común. El apocalipsis del crimen, simbolizado por Rimbaud en el príncipe que mata incansablemente a sus subditos, y el largo desenfreno, son temas rebeldes que volverán a encontrar los surrealistas. Pero, finalmente, prevalece el anonadamiento nihilista; la lucha y el crimen mismo cansan al alma agotada. El vidente que, si así puede decirse, bebía para no olvidar, termina encontrando en la embriaguez el pesado sueño que conocen bien nuestros contemporáneos. Se duerme sobre la arena o en Aden. Y se asiente, no activa sino pasivamente, al orden del mundo, aunque ese orden sea degradante. El silencio de Rimbaud prepara también para el silencio del imperio, que se cierne sobre los espíritus resignados a todo, salvo a luchar. Esta grande alma sometida de pronto al dinero anuncia otras exigencias, al principio desmesuradas, pero que luego se pondrán al servicio de las policías. No ser nada es el grito del espíritu cansado de sus propias rebeliones. Se trata entonces de un suicidio del espíritu menos respetable, después de todo, que el de los surrealistas y más preñado de consecuencias. El surrealismo, justamente, al término de este gran movimiento de rebelión no es significativo sino porque ha tratado de continuar al único Rimbaud que merece ternura. Tomando de la carta sobre el vidente y del método que ella supone la regla de una ascesis rebelde, ilustra esa lucha entre la voluntad de ser y el deseo de servidumbre, el no y el sí, que hemos vuelto a encontrar en todos los estadios de la rebelión. Por todas estas razones, más bien que repetir los comentarios incesantes que rodean a la obra de Rimbaud, parece preferible volver a encontrarlo y seguirlo en sus herederos.

Rebelión absoluta, insumisión total, sabotaje en regla, humor y culto de lo absurdo, el surrealismo, en su intención primera, se define como el proceso de todo, que se

reanuda constantemente. El rechazo de todas las determinaciones es claro, tajante, provocador. «Somos especialistas de la rebelión.» El surrealismo, que, según Aragon, es una máquina para hacer zozobrar al espíritu, se forjó primeramente en el movimiento «dada», cuyos orígenes románticos y dandismo anémico hay que hacer notar *. La no-significación y la contradicción son cultivadas entonces por sí mismas. «Los verdaderos dados están contra Dada. Todo el mundo es director de Dada.» O también: «¿Qué está bien? ¿Qué es feo? ¿Qué es grande, fuerte, débil?... ¡No lo sé! ¡No lo sé!» Estos nihilistas de salón corrían, evidentemente, el peligro de abastecer como servidores a las ortodoxias más estrictas. Pero hay en el surrealismo algo más que ese alarde de inconformismo: la herencia de Rimbaud, precisamente, que Breton resume así: «¿Debemos abandonar toda esperanza?»

Un gran llamamiento a la vida ausente se arma con un rechazo total del mundo presente, como dice bastante soberbiamente Breton: «Incapaz de tomar mi parte de la suerte que me toca, alcanzado en mi conciencia más alta por este reto de la justicia, me guardo de adaptar mi existencia a las condiciones irrisorias de toda existencia en este mundo.» El espíritu, según Breton, no puede estabilizarse ni en la vida ni más allá. El surrealismo quiere responder a esa inquietud sin descanso. Es un «grito del espíritu que se vuelve contra sí mismo y está decidido a triturar desesperadamente esas trabas». Grita contra la muerte y «la duración irrisoria» de una condición precaria. El surrealismo se pone, por lo tanto, a las órdenes de la impaciencia. Vive en cierto estado de furor herido y, al mismo tiempo, en el rigor y la intransigencia altiva que suponen una moral. Desde sus orígenes, el surrealismo, evangelio del desorden, se ha visto en la obligación de crear un orden. Pero al principio sólo pensó en destruir, primeramente por medio de la poesía en el plano de la impreca-

* Jarry, uno de los maestros del dadaísmo, es la última encarnación, pero más singular que genial, del dandi metafísico.

ción, y luego por medio de los martillos materiales. El proceso del mundo real se ha convertido lógicamente en el proceso de la creación.

El antiteísmo surrealista es razonado y metódico. Se afirma ante todo en la idea de la no culpabilidad absoluta del hombre, al que conviene devolver «todo el poder que ha sido capaz de poner en la palabra de Dios». Como en toda la historia de la rebelión, esta idea de la no culpabilidad absoluta, surgida de la desesperación, se ha transformado poco a poco en delirio de castigo. Los surrealistas, al mismo tiempo que ensalzaban la inocencia humana, creyeron que podían ensalzar el asesinato y el suicidio. Han hablado del suicidio como de una solución y Crevel, que consideraba esta solución como «la más verosímelmente justa y definitiva», se mató, como Rigaut y Vaché. Aragon ha podido estigmatizar más tarde a los charlatanes del suicidio, lo que no impide que celebrar el aniquilamiento y no precipitarse a él con los otros no honre a nadie. A este respecto, el surrealismo ha conservado las peores facilidades de la «literatura», de la que abominaba, y ha justificado el grito conmovedor de Rigaut: «Todos vosotros sois poetas y yo estoy del lado de la muerte.»

El surrealismo no se ha limitado a eso. Eligió como héroe a Violette Nozière, o sea, al criminal anónimo de derecho común, afirmando así, ante el crimen mismo, la inocencia de la criatura. Pero también se ha atrevido a decir, y ésta es la frase que debe lamentar André Breton desde 1933, que el acto surrealista más sencillo consistía en salir a la calle empuñando un revólver y disparar al azar contra la multitud. Quien rechaza toda determinación que no sea la del individuo y su deseo, toda primacía que no sea la del inconsciente, tiene, en efecto, que rebelarse al mismo tiempo contra la sociedad y la razón. La teoría del acto gratuito corona la reivindicación de la libertad absoluta. Poco importa que, para terminar, esa libertad se resuma en la soledad que define Jarry: «Cuando me haya apoderado de todo el dinero, mataré a todos

y me iré.» Lo esencial es negar todas las trabas y que triunfe lo irracional. ¿Qué significa, en efecto, esta apolo-gía del asesinato sino que, en un mundo sin significación y sin honor, sólo es legítimo el deseo de ser en todas sus formas? El impulso de la vida, el empuje del inconsciente, el grito de lo irracional son las únicas verdades puras que hay que favorecer. Todo lo que se opone al deseo, y principalmente la sociedad, debe ser por lo tanto destruido sin piedad. Se comprende, pues, la observación de André Breton a propósito de Sade: «Ciertamente, el hombre ya no consiente en unirse a la naturaleza más que en el crimen; quedaría por saber si no se trata también de una de las maneras de amar más locas e indiscutibles.» Se advierte que se trata del amor sin objeto, que es el de las almas desgarradas. Pero este amor vacío y ávido, esta locura de posesión es, precisamente, lo que la sociedad dificulta de manera inevitable. Por eso Breton, que lleva todavía sobre sí el peso de esas declaraciones, ha podido hacer el elogio de la traición y declarar (lo que los surrealistas han tratado de probar) que la violencia es el único modo adecuado de expresión.

Pero la sociedad no sólo se compone de personas. Es también una institución. Demasiado bien nacidos para matar a todo el mundo, los surrealistas, en virtud de la lógica misma de su actitud, llegaron a percatarse de que para liberar el deseo había que cambiar antes la sociedad. Decidieron servir a la revolución de su época. De Walpole y Sade, en virtud de una coherencia que constituye el tema de este ensayo, los surrealistas se pasaron a Helvecio y Marx. Pero bien se advierte que no es el estudio del marxismo lo que les llevó a la revolución. Por el contrario, el surrealismo se esforzará incesantemente por conciliar con el marxismo las exigencias que lo han llevado a la revolución *. Puede decirse sin paradoja que los

* Podrían contarse con los dedos de la mano los comunistas que han ido a la revolución por el estudio del marxismo. Primeramente se convierten, y luego leen las Escrituras y a los Padres.

surrealistas pasaron al marxismo a causa de lo que más detestan hoy en él. Cuando se conoce el fondo y la nobleza de su exigencia y se ha compartido el mismo desgarramiento, se vacila en recordar a André Breton que su movimiento sentó como principios el establecimiento de una «autoridad inexorable» y de una dictadura, el fanatismo político, el rechazo de la libre discusión y la necesidad de la pena de muerte. Sorprende también el extraño vocabulario de esa época («sabotaje», «soplón», etc.), que es el de la revolución policiaca. Pero estos frenéticos querían una «revolución cualquiera», cualquier cosa que les sacase del mundo de tenderos y compromisos en que se veían obligados a vivir. Como no podían conseguir lo mejor, preferían lo peor. En eso eran nihilistas. No se daban cuenta de que aquellos de entre ellos que en adelante iban a permanecer fieles al marxismo serían fieles al mismo tiempo a su nihilismo primero. La verdadera destrucción del lenguaje, que el surrealismo ha deseado con tanta obstinación, no reside en la incoherencia o el automatismo, sino en la consigna. Por mucho que Aragon haya comenzado con una denuncia de la «deshonrosa actitud pragmática», en ella es donde ha encontrado finalmente la liberación total de la moral, aunque esa liberación haya coincidido con otra servidumbre. El surrealista que entonces reflexionaba más profundamente sobre este problema, Pierre Naville, buscando el denominador común a la acción revolucionaria y a la acción surrealista, lo localizaba, con profundidad, en el pesimismo, es decir, en «el propósito de acompañar al hombre a su pérdida y de no descuidar nada para que esa pérdida sea útil». Esta mezcla de agustinismo y maquiavelismo define, en efecto, la revolución del siglo xx; no puede darse una expresión más audaz al nihilismo de la época. Los renegados del surrealismo han sido fieles al nihilismo en la mayoría de sus principios. De cierta manera, querían morir. Si André Breton y algunos otros se han separado finalmente del marxismo es porque había en ellos algo más que el nihilismo, una segunda fidelidad a

lo más puro que hay en los orígenes de la rebelión: no querían morir.

Es cierto que los surrealistas han querido profesar el materialismo. «En el origen de la rebelión del acorazado *Potemkin* nos complace reconocer este terrible trozo de carne.» Pero no hay en ellos, como en los marxistas, una amistad, ni siquiera intelectual, por ese trozo de carne. La carroña simboliza únicamente el mundo real que hace que nazca, en efecto, la rebelión, pero contra él. No explica nada, aunque justifique todo. Para los surrealistas, la revolución no era un fin que se realiza día a día en la acción, sino un mito absoluto y consolador. Era: «la vida verdadera, como el amor» de que hablaba Eluard, quien no se imaginaba entonces que su amigo Kalandra iba a morir a causa de esa vida. Querían el «comunismo del genio» y no el otro. Estos curiosos marxistas se declaraban en insurrección contra la historia y celebraban al individuo heroico. «La historia se rige por leyes que condicionan la cobardía de los individuos.» André Breton quería, al mismo tiempo, la revolución y el amor, que son incompatibles. La revolución consiste en amar a un hombre que no existe todavía. Pero quien ama a un ser vivo, si lo ama verdaderamente, sólo puede aceptar la muerte por él. En realidad, la revolución no era para André Breton sino un caso particular de la rebelión, en tanto que para los marxistas y, en general, para todo pensamiento político, sólo lo contrario es cierto. Breton no trataba de realizar, mediante la acción, la ciudad feliz que debía coronar la historia. Una de las tesis fundamentales del surrealismo es, en efecto, que no hay salvación. La ventaja de la revolución no consistía en dar a los hombres la dicha, «el abominable bienestar terrestre». Por el contrario, según Breton, debía purificar e iluminar su condición trágica. La revolución mundial y los terribles sacrificios que supone sólo debían traer consigo un beneficio: «impedir que la precariedad enteramente artificial de la condición social vele la precariedad real de la condición humana». Simplemente, para Breton, este pro-

greso era desmesurado, lo que equivale a decir que la revolución debía ser puesta al servicio de la ascesis interior mediante la cual cada hombre puede transfigurar lo real en maravilloso, «desquite brillante de la imaginación del hombre». En André Breton lo maravilloso ocupa el lugar que en Hegel ocupa lo racional. Por lo tanto, no se puede imaginar una oposición más completa a la filosofía política del marxismo. Las largas vacilaciones de los que Artaud llamaba los Amiel de la revolución se explican sin dificultad. Los surrealistas eran más diferentes de Marx que los reaccionarios como Joseph de Maistre, por ejemplo. Éstos utilizan la tragedia de la existencia para rehusar la revolución, es decir, para mantener una situación histórica. Los marxistas la utilizan para legitimar la revolución, es decir, para crear otra situación histórica. Ambos ponen la tragedia humana al servicio de sus fines pragmáticos. Breton utilizaba la revolución para consumir la tragedia y de hecho, a pesar del título de su revista, ponía la revolución al servicio de la aventura surrealista.

La ruptura definitiva se explica, finalmente, si se piensa que el marxismo exigía la sumisión de lo irracional, en tanto que los surrealistas se habían levantado para defender lo irracional hasta la muerte. El marxismo tendía a la conquista de la totalidad, y el surrealismo, como toda experiencia espiritual, a la de la unidad. La totalidad puede exigir la sumisión de lo irracional si lo racional basta para conquistar el imperio del mundo. Pero el deseo de unidad es más exigente. No le basta con que todo sea racional. Quiere, sobre todo, que lo racional y lo irracional se reconcilien al mismo nivel. No hay unidad que suponga una mutilación.

Para André Breton, la totalidad no podía ser sino una etapa, necesaria quizá, pero seguramente insuficiente, en el camino de la unidad. Volvemos a encontrar aquí el tema del todo o nada. El surrealismo tiende a lo universal, y el reproche curioso, pero profundo, que Breton hace a Marx consiste, precisamente, en decir que éste no es uni-

versal. Los surrealistas querían conciliar el «transformar el mundo» de Marx con el «cambiar la vida» de Rimbaud. Pero el primero lleva a conquistar la totalidad del mundo y el segundo a conquistar la unidad de la vida. Toda totalidad, paradójicamente, es restrictiva. Al final, las dos fórmulas han dividido al grupo. Al elegir a Rimbaud, Breton demostró que el surrealismo no era acción, sino ascesis y experiencia espiritual. Volvió a poner en el primer plano lo que constituye la originalidad profunda de su movimiento y por lo que es tan precioso para una reflexión sobre la rebelión: la restauración de lo sagrado y la conquista de la unidad. Cuanto más profundizó esta originalidad, tanto más irremediabilmente se separó de sus compañeros políticos, al mismo tiempo que de algunas de sus primeras posiciones.

André Breton nunca ha variado, en efecto, en su reivindicación de lo surreal, fusión del sueño y de la realidad, sublimación de la vieja contradicción entre lo ideal y lo real. Se conoce la solución surrealista: la irracionalidad concreta, el azar objetivo. La poesía es una conquista, y la única posible, del «punto supremo». «Cierta punto del espíritu donde la vida y la muerte, lo real y lo imaginario, el pasado y el futuro... dejan de ser percibidos contradictoriamente.» ¿Qué es, por lo tanto, ese punto supremo que debe marcar «el aborto colosal del sistema hegeliano»? Es la búsqueda de la cumbre-abismo familiar a los místicos. En verdad, se trata de un misticismo sin Dios, que aplaca e ilustra la sed de absoluto del rebelde. El enemigo esencial del surrealismo es el racionalismo. El pensamiento de Breton ofrece, por otra parte, el curioso espectáculo de un pensamiento occidental en el que el principio de analogía es favorecido incesantemente en detrimento de los principios de identidad y de contradicción. Justamente, se trata de fundir las contradicciones en el fuego del deseo y del amor, y de derribar los muros de la muerte. La magia, las civilizaciones primitivas o ingenuas, la alquimia, la retórica de las flores de fuego o de las noches blancas, son otras tantas etapas

maravillosas en el camino de la unidad y de la piedra filosfal. Si el surrealismo no ha cambiado el mundo, le ha proporcionado algunos mitos extraños que justifican en parte a Nietzsche cuando anunciaba el retorno de los griegos. En parte solamente, pues se trata de la Grecia de la sombra, la de los misterios y los dioses negros. Finalmente, así como la experiencia de Nietzsche culminaba en la aceptación del mediodía, la del surrealismo culmina en la exaltación de la medianoche, el culto angustiado y obstinado de la tempestad. Breton, según sus propias palabras, ha comprendido que, a pesar de todo, había que contar con la vida. Pero su adhesión no podía ser la de la plena luz que necesitamos. «Hay demasiado norte en mí —ha dicho— para que yo sea el hombre de la plena adhesión.»

Sin embargo, ha hecho que disminuya, contra sí mismo, con frecuencia, la parte de la negación y revelado la reivindicación positiva de la rebelión. Ha elegido el rigor más bien que el silencio, y ha retenido solamente la «intimación moral» que, según Bataille, animaba al primer surrealismo: «Sustituir con una moral nueva la moral en curso, causa de todos nuestros males.» Sin duda, no ha triunfado, ni nadie en la actualidad, en esa tentativa de fundar la nueva moral. Pero nunca desesperó de poder hacerlo. Ante el horror de una época en la que el hombre que él quería magnificar es degradado obstinadamente en nombre mismo de algunos de los principios que había adoptado el surrealismo, Breton se ha sentido obligado a proponer, provisionalmente, un retorno a la moral tradicional. Se trata de una pausa quizá, pero es la pausa del nihilismo y el verdadero progreso de la rebelión. Después de todo, no pudiendo darse la moral y los valores, cuya necesidad sentía claramente, se sabe de sobra que Breton ha elegido el amor. En su perro tiempo, y no se puede olvidar esto, es el único que ha hablado profundamente del amor. El amor es la moral angustiada que ha servido como patria a este exiliado. Es cierto que aquí sigue faltando una medida. Al no ser una política ni

una religión, el surrealismo no es quizá más que una sabiduría imposible. Pero es la prueba misma de que no hay sabiduría cómoda: «Queremos, tendremos el más allá de nuestros días», ha exclamado admirablemente Breton. La noche espléndida en que se complace, mientras la razón, pasada a la acción, extiende sus ejércitos por el mundo, anuncia quizá, en efecto, esas auroras que todavía no han resplandecido, y «los madrugadores» de René Char, poeta de nuestro renacimiento.

Nihilismo e historia

/Ciento cincuenta años de rebelión metafísica y de nihilismo han visto volver con obstinación, bajo máscaras diferentes el mismo rostro estragado: el de la protesta humana. Todos, alzados contra la condición de su creador, han afirmado la soledad de la criatura, la nada de toda moral. Pero todos, al mismo tiempo, han tratado de construir un reino puramente terrestre en el que reinaría la regla por ellos elegida. A los que se han visto obligados lógicamente a rehacer la creación por su cuenta/Aquellos que han negado al mundo que acaban de crear toda regla que no fuese la del deseo y el poder han corrido al suicidio o a la locura, y cantado el apocalipsis. Los otros/los que han querido crear sus reglas con sus propias fuerzas, han elegido la vana exhibición, la apariencia o la trivialidad, o también el asesinato y la destrucción: Pero Sade y los románticos, Karamazov o Nietzsche han entrado en el mundo de la muerte porque querían la verdadera vida. De modo que, en virtud de un efecto inverso, es el llamamiento desgarrado a la regla, el orden y la moral lo que resuena en este universo demente. Sus conclusiones no han sido nefastas o liberticidas sino desde el momento en que rechazaron la carga de la rebelión^ huyeron de la tensión que ella supone y eligieron la comodidad de la tiranía o de la esclavitud.

y*La insurrección humana, en sus formas elevadas y trágicas, no es ni puede ser más que una larga protesta con-

tra la muerte; una acusación rabiosa contra esa condición regida por la pena de muerte generalizada. En todos los casos que hemos encontrado la protesta se dirige contra todo lo que en la creación es disonancia, opacidad, solución de continuidad. Se trata, pues, en lo esencial, de una interminable reivindicación de unidad. La negación de la muerte, el deseo de duración y transparencia, son los resortes de todas estas locuras, sublimes o pueriles. ¿Es solamente la negativa cobarde y personal a morir? No, pues muchos de esos rebeldes han pagado lo necesario para estar a la altura de su exigencia. El rebelde no pide la vida, sino las razones de la vida. Rechaza la consecuencia que trae consigo la muerte. Si nada dura, nada está justificado; lo que muere está privado de sentido. Luchar contra la muerte equivale a reivindicar el sentido de la vida, a combatir en favor de la regla y de la unidad.

La protesta contra el mal que está en el corazón mismo de la rebelión metafísica es significativa a este respecto. No es el sufrimiento del niño lo indignante en sí mismo, sino el hecho de que ese sufrimiento no esté justificado. Después de todo, el dolor, el destierro, el encierro son aceptados, a veces, cuando la medicina o el buen sentido nos convencen de ello. A los ojos del rebelde, lo que le falta al dolor del mundo, como le falta a los instantes de su dicha, es un principio de explicación. La insurrección contra el mal sigue siendo, ante todo, una reivindicación de unidad. Al mundo de los condenados a muerte, a la mortal opacidad de la condición, el rebelde opone incansablemente su exigencia de vida y de transparencia definitivas. Busca sin saberlo, una moral o algo sagrado. La rebelión es una ascesis, aunque ciega. Si el rebelde blasfema, lo hace con la esperanza de un nuevo dios. Se estremece bajo el choque del primero y más profundo de los movimientos religiosos, pero se trata de un movimiento religioso frustrado. Lo noble no es la rebelión en sí misma, sino lo que ella exige, aunque lo que obtenga sea todavía innoble.

Por lo menos hay que saber reconocer lo que obtiene

de innoble. Cada vez que diviniza el rechazo total de lo que es, el no absoluto, mata. Cada vez que acepta ciegamente lo que es y grita el sí absoluto, mata. El odio al Creador puede convertirse en odio a la creación o en amor exclusivo y provocativo a lo que es. Pero en ambos casos va a parar al asesinato y pierde el derecho a que lo llamen rebelión. Se puede ser nihilista de dos maneras y cada vez por una intemperancia de absoluto. Existen, al parecer, los rebeldes que quieren morir y los que quieren hacer morir. Pero son los mismos, quemados por el deseo de la verdadera vida, frustrados del ser y que prefieren entonces la injusticia generalizada a una justicia mutilada. En ese grado de indignación la razón se convierte en furor. Si bien es cierto que la rebelión instintiva del corazón humano avanza poco a poco, a lo largo de los siglos, hacia su mayor conciencia, ha crecido también, como hemos visto, en audacia ciega, hasta el momento desmesurado en que ha decidido responder al asesinato universal con el asesinato metafísico.

El *aunque* que, según hemos reconocido, marcaba el momento capital de la rebelión metafísica se consume, en todo caso, en la destrucción absoluta. No son la rebelión ni su nobleza las que brillan actualmente en el mundo, sino el nihilismo. Y son sus consecuencias las que debemos recordar, sin perder de vista la verdad de sus orígenes. Aunque Dios existiera, Iván no se entregaría a él en vista de la injusticia que se hacía al hombre. Pero una rumia más prolongada de esta injusticia, una llama más amarga, han transformado el «aunque existas» en «no mereces existir», y luego en «no existes». Las víctimas han buscado la fuerza y las razones del crimen posterior en la inocencia que se reconocen. Desesperando de su inmortalidad, seguras de su condenación, han decidido el asesinato de Dios. Si bien es falso decir que ese día comenzó la tragedia del hombre contemporáneo, tampoco es cierto que haya terminado entonces. Este atentado señala, por el contrario, el momento culminante de un drama que comenzó al final del mundo antiguo y cuyas

últimas palabras no han sonado todavía. Desde ese momento el hombre decide excluirse de la gracia y vivir por sus propios medios. El progreso, desde Sade hasta nuestros días, ha consistido en ampliar cada vez más el lugar cerrado en que, según su propia regla, reinaba ferozmente el hombre sin dios. Se ha empujado cada vez más las fronteras del campo atrincherado, frente a la divinidad, hasta hacer de todo el universo una fortaleza contra el dios caído y desterrado. El hombre se encerraba al cabo de su rebelión; su gran libertad consistía únicamente, desde el castillo trágico de Sade hasta el campo de concentración, en construir la prisión de sus crímenes. Pero el estado de sitio se generaliza poco a poco y la reivindicación de libertad quiere extenderse a todos. Hay que construir entonces el único reino que se opone al de la gracia, el de la justicia, y reunir por fin a la comunidad humana sobre los restos de la comunidad divina. Matar a Dios y edificar una Iglesia es el movimiento constante y contradictorio de la rebelión. La libertad absoluta se convierte, por fin, en una prisión de deberes absolutos, una ascesis colectiva, una historia al fin. El siglo xix, que es el de la rebelión, termina así en el siglo xx, siglo de la justicia y la moral, en el que todos se golpean el pecho. Chamfort, moralista de la rebelión, había dado ya la fórmula: «Hay que ser justo antes de ser generoso, así como hay que tener camisas antes de que haya encajes.» Se renunciará, por lo tanto, a la moral de lujo por la áspera ética de los constructores.

Este esfuerzo convulso hacia el imperio del mundo y la regla universal es el que tenemos que estudiar ahora. Hemos llegado al momento en que la rebelión, rechazando toda servidumbre, aspira a anexionarse toda la creación. Ya habíamos visto cómo cada vez que sufría un revés se anunciaba la solución política y conquistadora. En adelante las únicas adquisiciones que conservará serán el nihilismo moral y la voluntad de poder. El rebelde no quería, en principio, sino conquistar su propio ser y mantenerlo frente a Dios. Pero pierde la memoria de sus orí-

genes y, en virtud de la ley de un imperialismo espiritual, helo en marcha por el imperio del mundo a través de asesinatos multiplicados hasta el infinito. Ha arrojado a Dios de su cielo, pero el espíritu de rebelión metafísica se une entonces francamente al movimiento revolucionario; la reivindicación irracional de la libertad va a tomar paradójicamente como arma la razón, único poder de conquista que le parece puramente humano. Una vez muerto Dios, quedan los hombres, es decir, la historia que hay que comprender y edificar. El nihilismo que, en el seno de la rebelión, sumerge entonces la fuerza creadora, sólo agrega que se la puede construir por todos los medios. En las cimas de lo irracional, el hombre, en una tierra que sabe en adelante solitaria, va a reunir los crímenes de la razón en marcha hacia el imperio de los hombres. Al «me rebelo, luego existimos», agrega, meditando prodigiosos designios y la muerte misma de la rebelión: «Y existimos solos.»

III

La rebelión histórica

La libertad, «este nombre terrible escrito en el carro de las tempestades» *, está en el principio de todas las revoluciones. Sin ella, la justicia parece inimaginable a los rebeldes. Sin embargo, llega un tiempo en que la justicia exige la suspensión de la libertad. El terror, pequeño o grande, viene entonces a coronar la revolución. Cada rebelión es nostalgia de inocencia y apelación al ser. Pero la nostalgia toma un día las armas y asume la culpabilidad total, es decir, el asesinato y la violencia. Las rebeliones serviles, las revoluciones regicidas y las del siglo xix han aceptado así, conscientemente, una culpabilidad cada vez mayor en la medida en que se proponían instaurar una liberación cada vez más total. Esta manifiesta contradicción impide que nuestros revolucionarios tengan el aire de dicha y de esperanza que brillaba en el rostro y en los discursos de nuestros constituyentes. Si es inevitable, si caracteriza o revela el valor de la rebelión, es la pregunta planteada a propósito de la revolución del mismo modo que se planteaba a propósito de la rebelión metafísica. En verdad, la revolución no es sino una consecuencia lógica de la rebelión metafísica, y en el análisis del movimiento revolucionario advertiremos el mismo esfuerzo desesperado y sangriento para afirmar al hom-

* Philothée O'Neddy.

bre frente a lo que le niega. El espíritu revolucionario asume así la defensa de esa parte del hombre que no quiere inclinarse. Sencillamente, trata de darle su reino en el tiempo. Al rechazar a Dios elige la historia, en virtud de una lógica aparentemente inevitable.

En teoría, la palabra revolución conserva el sentido que tiene en astronomía. Es un movimiento que riza el rizo, que pasa de un gobierno a otro después de una traslación completa. Un cambio del régimen de propiedad sin el cambio de gobierno correspondiente no es una revolución, sino una reforma. No hay revolución económica, ya sean sus métodos sangrientos o pacíficos, que no se revele política al mismo tiempo. La revolución, por esto, se distingue ya del movimiento de rebelión. La frase famosa: «No, señor, no es una rebelión, es una revolución», pone el acento sobre esa diferencia esencial. Significa exactamente: «Es la certeza de un nuevo gobierno.» El movimiento de rebelión, en su origen, se interrumpe de pronto. No es más que un testimonio sin coherencia. La revolución comienza, por el contrario, a partir de la idea. Precisamente, es la inserción de la idea en la experiencia histórica, en tanto que la rebelión es solamente el movimiento que lleva de la experiencia individual a la idea. Mientras que la historia, incluso la colectiva, de un movimiento de rebelión es siempre la de un compromiso sin salida en los hechos, de una protesta oscura que no compromete sistemas ni razones, una revolución es una tentativa para modelar el acto a partir de una idea, para encuadrar al mundo en un marco teórico. Por eso la rebelión mata hombres, en tanto que la revolución destruye a la vez hombres y principios. Pero, por las mismas razones, se puede decir que todavía no ha habido revolución en la historia. No puede haber en ella más que una, que sería la revolución definitiva. El movimiento que parece terminar el rizo inicia ya otro nuevo en el instante mismo en que el gobierno se constituye. Los anarquistas, con Varlet a la cabeza, han visto bien que gobierno y revolución son directamente incompatibles.

«Implica contradicción —dice Proudhon— que el gobierno pueda ser alguna vez revolucionario, y ello por la sencilla razón de que es gobierno.» Hecha la prueba, añadamos a eso que el gobierno no puede ser revolucionario sino contra otros gobiernos. Los gobiernos revolucionarios se obligan la mayoría de las veces a ser gobiernos de guerra. Cuanto más se extienda la revolución, tanto más considerable es el riesgo de guerra que conlleva. La sociedad nacida de 1789 quiere luchar por Europa. La nacida de 1917 lucha por el dominio universal. La revolución total termina así reclamando, ya veremos por qué, el imperio del mundo.

A la espera de esa realización, si ha de sobrevenir, la historia de los hombres es, en cierto sentido, la suma de sus rebeliones sucesivas. Dicho de otro modo, el movimiento de traslación que halla una expresión clara en el espacio no es sino una aproximación en el tiempo. Lo que en el siglo xix se llamaba devotamente la emancipación progresiva del género humano, parece desde el exterior una serie ininterrumpida de rebeliones que se sobrepujan y tratan de encontrar su forma en la idea, pero que todavía no han llegado a la rebelión definitiva que estabilizaría todo en el cielo y en la tierra. Un examen superficial sacaría en conclusión que se trata, más que de una emancipación real, de una afirmación del hombre por sí mismo, afirmación cada vez más amplia, pero siempre inconclusa. En efecto, si hubiese una sola vez revolución ya no habría historia. Habría unidad dichosa y muerte saciada. Por eso es por lo que todos los revolucionarios aspiran finalmente a la unidad del mundo y obran como si creyesen que se acaba la historia. La originalidad de la revolución del siglo XX consiste en que, por primera vez, pretende abiertamente realizar el viejo sueño de Anacharsis Cloots, la unidad del género humano y, al mismo tiempo, la coronación definitiva de la historia. Así como el movimiento de rebelión desembocaba en el «todo o nada», y la rebelión metafísica quería la unidad del mundo, así también el movimiento revolucionario

del siglo xx, al llegar a las consecuencias más claras de su lógica, exige, con las armas en la mano, la totalidad histórica. La rebelión se ve obligada entonces, bajo pena de ser fútil o caduca, a hacerse revolucionaria. Para el rebelde ya no se trata de deificarse a sí mismo como Stirner o de salvarse solo mediante la actitud. Se trata de divinizar a la especie como Nietzsche y de hacerse cargo de su ideal del superhombre a fin de asegurar la salvación de todos, según el deseo de Iván Karamazov. Los Poseídos entran en escena por primera vez e ilustran uno de los secretos de la época: la identidad de la razón y de la voluntad de poder. Muerto Dios, hay que cambiar y organizar el mundo mediante las fuerzas del hombre. Como no basta por sí sola la fuerza de la imprecación, se necesitan armas y la conquista de la totalidad. La revolución, inclusive y sobre todo la que pretende ser materialista, no es sino una cruda metafísica desmesurada. ¿Pero la totalidad es la unidad? Tal es la pregunta a la que debe responder este ensayo. El propósito de este análisis no es hacer la descripción, cien veces repetida, del fenómeno revolucionario, ni enumerar una vez más las causas históricas o económicas de las grandes revoluciones. Es reconocer en algunos hechos revolucionarios la consecuencia lógica, las ilustraciones y los temas constantes de la rebelión metafísica.

La mayoría de las revoluciones adquieren su forma y su originalidad en un asesinato. Todas o casi todas han sido homicidas. Pero algunas han practicado, por añadidura, el regicidio y el deicidio. Así como la historia de la rebelión metafísica comenzaba con Sade, así también nuestro tema real comienza solamente con los regicidas, sus contemporáneos, que atacan a la encarnación divina sin atreverse todavía a matar el principio eterno. Pero anteriormente la historia de los hombres nos muestra también *el* equivalente del primer movimiento de rebelión, el del esclavo.

Allí donde el esclavo se rebela contra el amo hay un hombre que se alza contra otro en la tierra cruel, lejos

del cielo de los principios. El resultado es solamente el asesinato de un hombre. Las sediciones de los siervos, las sublevaciones populares, las guerras de los mendigos, las revueltas de villanos, ponen en evidencia un principio de equivalencia, vida contra vida, que, a pesar de todas las audacias y todas las farsas, se volverá a encontrar en las formas más puras del espíritu revolucionario, el terrorismo ruso de 1905, por ejemplo.

La rebelión de Espartaco al final del mundo antiguo, algunas decenas de años antes de la era cristiana, es ejemplar a este respecto. Se advertirá ante todo que se trata de una rebelión de gladiadores, es decir, de esclavos dedicados a los combates de hombre contra hombre y condenados, para deleite de los amos, a matar o ser muertos. Esa rebelión, que comenzó con setenta hombres, terminó formando un ejército de setenta mil insurgentes que derrotaron a las mejores legiones romanas y subieron por Italia para marchar contra la ciudad eterna. Sin embargo, esta rebelión, como observa André Prudhommeaux * no aportó ningún principio nuevo a la sociedad romana. La proclama de Espartaco se limita a prometer a los esclavos «igualdad de derechos». Este paso del hecho al derecho que hemos analizado en el primer movimiento de rebelión es, en efecto, la única adquisición lógica que se puede hallar en este momento de la rebelión. El insumiso rechaza la servidumbre y se afirma igual al amo. Quiere ser amo a su vez.

La rebelión de Espartaco ilustra constantemente este principio de reivindicación. El ejército de siervos libera a los esclavos y les entrega inmediatamente en servidumbre a sus anteriores amos. Según una tradición, dudosa, es cierto, hasta habría organizado combates de gladiadores entre muchos centenares de ciudadanos romanos e instalado en las gradas del circo a los esclavos, delirantes de alegría y de excitación. Pero matar hombres no lleva sino a matar más todavía. Para hacer triunfar un princi-

* *La tragédie de Spartacus*. Cahiers Spartacus.

pió lo que hay que destruir es un principio. La ciudad del sol con que soñaba Espartaco sólo se habría podido elevar sobre las ruinas de la Roma eterna, de sus dioses y sus instituciones. El ejército de Espartaco marcha, en efecto, sobre Roma, espantada por el temor de tener que pagar sus crímenes. Sin embargo, en ese momento decisivo, a la vista de las murallas sagradas, el ejército se inmoviliza y retrocede, como si lo hiciese ante los principios, la institución, la ciudad de los dioses. Destruída ésta, ¿qué se podría poner en su lugar, fuera de ese deseo salvaje de justicia, de ese amor herido y furioso que hasta entonces ha mantenido en pie a los desdichados? * En todo caso, el ejército se retira sin haber combatido, y decide entonces, en virtud de un impulso curioso, volver al lugar de origen de las rebeliones de siervos, rehacer en sentido inverso el largo camino de sus victorias y entrar en Sicilia, como si esos desheredados, en adelante solos y desarmados ante las grandes tareas que les esperan, desalentados ante el cielo que tenían que asaltar, volviesen a lo más puro y cálido de su historia, a la tierra de los primeros gritos donde morir era fácil y bueno.

Entonces comienzan la derrota y el martirio. Antes de la última batalla, Espartaco hace crucificar a un ciudadano romano para mostrar a sus hombres la suerte que les espera. Durante la lucha, por un impulso rabioso en el que no se puede dejar de ver un símbolo, él mismo trata sin cesar de alcanzar a Craso, que manda las legiones romanas. Quiere perecer, pero en un combate de hombre a hombre con quien simboliza en ese momento a todos los amos romanos; quiere morir, sin duda, pero en la *más alta* igualdad. No alcanza a Craso; los príncipes combaten desde lejos y el general romano se mantiene apartado. Espartaco morirá, como ha querido, pero bajo los golpes

* La rebelión de Espartaco retoma, en realidad, el programa de las rebeliones serviles que la precedieron. Pero este programa se reduce al reparto de tierras y la abolición de la esclavitud. No toca directamente a los dioses de la ciudad.

de los mercenarios, esclavos como él, y que matan su libertad con la de él. Por el único ciudadano crucificado, Craso ejecutará a millares de esclavos. Las seis mil cruces que, después de tantas rebeliones justas, jalonarán la vía de Capua a Roma demostrarán a ía multitud de siervos que no hay equivalencia en el mundo del poder y que los amos calculan con usura el precio de su propia sangre.

La cruz es también el suplicio de Cristo. Se puede imaginar que éste no eligió algunos años después el castigo del esclavo sino para reducir esa terrible distancia que en adelante separa a la criatura humillada del rostro implacable del amo. Intercede, sufre, a su vez, la más extrema injusticia para que la rebelión no corte al mundo en dos partes, para que el dolor gane así el cielo y lo arranque a la maldición de los hombres. ¿A quién sorprenderá que el espíritu revolucionario, queriendo afirmar la separación del cielo y la tierra, haya comenzado desencarnando la divinidad al matar a sus representantes en la tierra? En 1793 terminan, de cierta manera, los tiempos de la rebelión y comienzan, en un patíbulo, los tiempos revolucionarios *.

* Como este ensayo no se interesa por el espíritu de rebelión del cristianismo, no encuentra lugar en él la Reforma, como tampoco las numerosas rebeliones contra la autoridad eclesiástica que la precedieron. Pero puede decirse, por lo menos, que la Reforma prepara un jacobinismo religioso y comienza en un sentido lo que terminará 1789.

Los regicidas

Se mataron reyes mucho antes del 21 de enero de 1793 y de los regicidios del siglo xix. Pero Ravaiillac, Damiens y sus émulos querían atentar contra la persona del rey y no contra el principio. Deseaban otro rey o nada. No se imaginaban que el trono pudiera quedarse vacante para siempre. El año 1789 se ubica en el umbral de los tiempos modernos porque los hombres de esa época quisieron, entre otras cosas, derribar el principio de derecho divino y dar entrada en la historia a la fuerza de negación y de rebelión que se había constituido en las luchas intelectuales de los últimos siglos. Añadieron así al tiranicidio tradicional un deicidio razonado. El pensamiento llamado libertino, el de los filósofos y juristas, sirvió de palanca para esta revolución *. Para que esta empresa fuese posible y se sintiera legitimada fue necesario antes que la Iglesia, cuya responsabilidad es infinita, mediante un movimiento que comienza con la Inquisición y se perpetúa en la complicidad con los poderes temporales, se pusiera del lado de los amos tomando a su cargo la imposición del dolor. Michelet no se engaña cuando no quiere ver sino dos grandes personajes en la epopeya re-

* Pero los reyes colaboraron con ella, imponiendo poco a poco el poder político al poder religioso y minando así el principio mismo de su legitimidad.

volucionaria: el cristianismo y la revolución. Según él, 1789 se explica, en efecto, por la lucha de la gracia y la justicia. Aunque Michelet, como su siglo intemperante, gustaba de las grandes entidades, vio en esto una de las causas profundas de la crisis revolucionaria.

La monarquía del antiguo régimen, si bien no era siempre arbitraria en su gobierno, lejos de ello, lo era indiscutiblemente en su principio. Era de derecho divino, es decir, sin apelación en cuanto a su legitimidad. Sin embargo, esa legitimidad fue discutida con frecuencia, en particular por los Parlamentos. Pero quienes la ejercían la consideraban y la presentaban como un axioma. Luis XIV, como se sabe, se mantenía firme en ese principio ". Le ayudaba Bossuet, quien decía a los reyes: «Sois dioses.» El rey, en uno de sus aspectos, es el encargado por misión divina de los asuntos temporales y, por tanto, de la justicia. Es, como Dios mismo, el último recurso de quienes sufren miseria e injusticia. En principio, el pueblo puede apelar al rey contra quienes le oprimen. «Si el rey supiera, si el zar supiera...», tal es, en efecto, el sentimiento que expresan con frecuencia, en los períodos de miseria, los pueblos francés y ruso. Es cierto que, en Francia al menos, la monarquía, cuando supo, trató con frecuencia de defender a las comunidades populares contra la opresión de los grandes y los burgueses. ¿Pero era eso justicia? No, desde el punto de vista absoluto, que es el de los escritores de la época. Si bien se puede apelar al rey, no se podría apelar contra él, como principio. El distribuye su ayuda y sus socorros si quiere y cuando quiere. La arbitrariedad es uno de los atributos de la gracia. La monarquía, en su forma teocrática, es un gobierno que quiere poner la gracia por encima de la justicia, cediéndole siempre la última palabra. La profesión del vicario saboyano, por el contrario, no tiene otra originalidad que la de poner a Dios bajo la justicia, abriendo

* Carlos I se aferraba tanto al derecho divino que no consideraba necesario ser justo y leal con quienes lo negaban.

así, con la solemnidad un poco ingenua de la época, la historia contemporánea.

En efecto, desde el momento en que los librepensadores cuestionan a Dios, llevan el problema de la justicia al primer plano. Sencillamente, la justicia de entonces se confunde con la igualdad. Dios se tambalea y la justicia, para afirmarse en la igualdad, debe asestarle el último golpe emprendiéndola directamente con su representante en la tierra. Ya es destruir el derecho divino oponerle el derecho natural y obligarle a transigir con él durante tres años, de 1789 a 1792. La gracia no podría transigir en último recurso. Puede ceder en algunos puntos, pero nunca en el último. Pero esto no basta. Según Michelet, Luis XVI, a pesar de estar en prisión, todavía quería ser rey. En alguna parte de la Francia de los nuevos principios se perpetuaba, pues, el principio vencido, entre las paredes de una prisión, gracias a la sola fuerza de la existencia y de la fe. Lo único que la justicia tiene en común con la gracia es que quiere ser total y reinar absolutamente. Desde el momento en que entran en conflicto, luchan a muerte. «No queremos condenar al rey —dice Danton, quien no tiene las buenas maneras del jurista—, queremos matarlo.» En efecto, si se niega a Dios hay que matar al rey. Saint-Just, según parece, hace morir a Luis XVI; pero cuando exclama: «Determinar el principio en virtud del cual va a morir, quizá, el acusado, es determinar el principio del que vive la sociedad que lo juzga», demuestra que son los filósofos los que van a matar al rey: el rey debe morir en nombre del contrato social *. Pero hay que aclarar esto.

El nuevo evangelio

El *Contrato social* es, ante todo, una investigación sobre la legitimidad del poder. Pero siendo un libro de de-

* Rousseau no lo habría querido, por supuesto. Hay que poner al

recho y no de hecho ", no es, en ningún momento, una compilación de observaciones sociológicas. Su investigación atañe a los principios. Por eso mismo es ya controvertida. Presupone que la legitimidad tradicional, de supuesto origen divino, no tiene fundamento. Anuncia, por lo tanto, otra legitimidad y otros principios. El *Contrato social* es también un catecismo con el que comparte el tono y el lenguaje dogmático. Como 1789 corona las conquistas de las revoluciones inglesa y norteamericana, Rousseau lleva a sus límites lógicos la teoría del contrato que se encuentra en Hobbes. El *Contrato social* expone dogmáticamente y por extenso la nueva religión, cuyo dios es la razón, confundida con la naturaleza, y su representante en la tierra, en lugar del rey, el pueblo considerado en su voluntad general.

El ataque contra el orden tradicional es tan evidente que, desde el primer capítulo, Rousseau se aplica a demostrar la anterioridad del pacto de los ciudadanos, que establece el pueblo, con respecto al pacto del pueblo con el rey, que funda la realeza. Hasta él, Dios hacía a los reyes, quienes, a su vez, hacían a los pueblos. Desde el *Contrato social* los pueblos se hacen a ellos mismos antes de hacer a los reyes. En cuanto a Dios, ya no se trata de él, provisionalmente. En el orden político tenemos aquí el equivalente a la revolución de Newton. El poder no tiene ya su origen en lo arbitrario, sino en el consentimiento general. Dicho de otro modo, ya no es lo que es, sino lo que debería ser. Afortunadamente, según Rousseau, lo que es no puede separarse de lo que debe ser. El pueblo es soberano «sólo porque es siempre todo lo que debe ser». Ante esta posición de principio se puede decir que la razón, tan obstinadamente invocada en la época,

comienzo de este análisis, para trazar sus límites, lo que declaró Rousseau firmemente: «Nada en este mundo merece ser comprado al precio de la sangre humana.»

* Véase el *Discurso sobre la desigualdad*: «Comencemos, pues, por descartar todos los hechos, pues no atañen a la cuestión.»

no recibe, sin embargo, muy buen trato. Es claro que con el *Contrato social* asistimos al nacimiento de una mística, al postularse la voluntad general como la divinidad misma. «Cada uno de nosotros —dice Rousseau— pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general y recibimos en comunidad a cada miembro como parte indivisible del todo.»

Esta persona política, que se ha hecho soberana, es definida también como persona divina. Tiene, por otra parte, todos los atributos de la persona divina. Es infalible, en efecto, pues el soberano no puede querer el abuso. «Bajo la ley de la razón nada se hace sin causa.» Es totalmente libre, si es cierto que la libertad absoluta es la libertad con respecto a uno mismo. Rousseau declara así que se opone a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no pueda violar. Es también inalienable, indivisible, y para terminar, hasta aspira a resolver el gran problema teológico, la contradicción entre la omnipotencia y la inocencia divinas. La voluntad general obliga, en efecto; su poder no tiene límites. Pero el castigo que impondrá a quien se niegue a obedecerla no es sino una manera de «forzarle a ser libre». La divinización se completa cuando Rousseau, separando al soberano de sus orígenes, llega a distinguir la voluntad general de la voluntad de todos. Esto puede deducirse lógicamente de las premisas de Rousseau. Si el hombre es naturalmente bueno, si en él la naturaleza se identifica con la razón *, expresará la excelencia de la razón, con la única condición de que se exprese libre y naturalmente. Por lo tanto, no puede cambiar de decisión, que en adelante se cernirá sobre él. La voluntad general es, ante todo, la expresión de la razón universal, que es categórica. Ha nacido el nuevo Dios.

Por eso las palabras que se encuentran con más frecuencia en el *Contrato social* son «absoluto», «sagrado», «inviolable». El cuerpo político así definido, cuya ley es

* Toda ideología se constituye contra la psicología.

mandamiento sagrado, no es sino un producto sustitutivo del cuerpo místico de la cristiandad temporal. El *Contrato social* termina, por lo demás, con la descripción de una religión civil y hace de Rousseau un precursor de las sociedades contemporáneas, que excluyen no solamente la oposición, sino también la neutralidad. En efecto, Rousseau es el primero que en los tiempos modernos instituye la profesión de fe civil. Es el primero que justifica la pena de muerte en una sociedad civil y la sumisión absoluta del subdito a la realeza del soberano. «Para no ser víctima de un asesino se consiente en morir si se llega a serlo.» Curiosa justificación, pero que establece firmemente que hay que saber morir si el soberano lo ordena y que, si es necesario, se debe darle la razón contra uno mismo. Esta noción mística justifica el silencio de Saint-Just desde su detención hasta el patíbulo. Convenientemente desarrollada, explicará a los acusados entusiastas de los procesos estalinianos.

Estamos aquí en los albores de una religión con sus mártires, sus ascetas y sus santos. Para poder juzgar la influencia que adquirió este evangelio hay que tener una idea del inspirado tono de las proclamas de 1789. Fauchet, ante las osamentas desenterradas en la Bastilla, exclama: «Ha llegado el día de la revelación... Los huesos se han levantado a la voz de la libertad francesa; atestiguan contra los siglos de la opresión y de la muerte, profetizan la regeneración de la naturaleza humana y de la vida de las naciones.» Y vaticina: «Hemos llegado al corazón de los tiempos. Los tiranos están maduros.» Es el momento de la fe maravillada y generosa, el momento en que un pueblo admirable derriba en Versalles el patíbulo y la rueda del tormento *. Los patíbulos parecen los altares de la religión y la injusticia. La nueva fe no puede tolerarlos. Pero llega un momento en que la fe, al hacerse

* El mismo idilio se produce en 1905 en Rusia, donde el Soviet de San Petersburgo desfila con pancartas en las que se pide la abolición de la pena de muerte, y en 1917.

dogmática, erige sus propios altares y exige la adoración incondicional. Entonces reaparecen los patíbulos y, a pesar de los altares, la libertad, los juramentos y las Fiestas de la Razón, las misas de la nueva fe deberán celebrarse entre sangre. En todo caso, para que 1789 marque el comienzo del reinado de la «humanidad santa» " y de «Nuestro Señor el género humano» **, tiene que desaparecer primeramente el soberano caído. El asesinato del rey-sacerdote va a sancionar la nueva era, que dura todavía.

La condena a muerte del rey

Saint-Just ha hecho ingresar en la historia las ideas de Rousseau. En el proceso del rey, lo esencial de su demostración consiste en decir que el rey no es inviolable y debe ser juzgado por la asamblea, no por un tribunal. En cuanto a sus argumentos, se los debe a Rousseau. Un tribunal no puede ser juez entre el rey y el soberano. La voluntad general no puede ser citada ante los jueces ordinarios. Está por encima de todo. Se proclama, por lo tanto, la inviolabilidad y la trascendencia de esta voluntad. Como se sabe, el gran tema del proceso era, por el contrario, la inviolabilidad de la persona real. La lucha entre la gracia y la justicia encuentra su ilustración más provocativa en 1793, cuando se oponen, hasta la muerte, dos concepciones de la trascendencia. Por lo demás, Saint-Just advierte perfectamente la importancia de lo que está en juego: «El espíritu con que se juzgará al rey será el mismo con el que se establecerá la República.»

El famoso discurso de Saint-Just tiene así todo el aspecto de un estudio teológico. «Luis es un extraño entre nosotros»; tal es la tesis del adolescente acusador. Si un contrato, natural o civil, pudiese ligar todavía al rey con

* Vergniaud.

** Anacharsis Cloots.

su pueblo, habría una obligación mutua; la voluntad del pueblo no podría erigirse en juez absoluto para pronunciar la sentencia absoluta. Por lo tanto, se trata de demostrar que al pueblo y al rey no les une vínculo alguno. Para probar que el pueblo es en sí mismo la verdad eterna hay que demostrar que la realeza es en sí misma un crimen eterno. Saint-Just sienta, por lo tanto, como axioma que todo rey es rebelde o usurpador. Es rebelde contra el pueblo cuya soberanía absoluta usurpa. La monarquía no es un rey, «es el crimen». No un crimen, sino el crimen, dice Saint-Just, es decir, la profanación absoluta. Tal es el sentido preciso, y extremo al mismo tiempo, de la frase de Saint-Just, a la que se ha dado una significación excesivamente lata *: «Nadie puede reinar inocentemente.» Todo rey es culpable, y el solo hecho de que un hombre quiera ser rey le condena a la muerte. Saint-Just dice exactamente lo mismo cuando demuestra a continuación que la soberanía del pueblo es «cosa sagrada». Los ciudadanos son entre sí inviolables y sagrados y no pueden obligarse sino mediante la ley, expresión de su voluntad común. Sólo Luis no puede acogerse a esa inviolabilidad particular y al apoyo de la ley, pues se halla fuera del contrato. No forma parte de la voluntad general, pues al contrario, en virtud de su existencia misma es un blasfemador contra esa voluntad todopoderosa. No es «ciudadano», única manera de participar de la joven divinidad. «¿Qué es un rey al lado de un francés?» Por lo tanto, debe ser juzgado, y solamente esto.

¿Pero quién interpretará esta voluntad y pronunciará la sentencia? La Asamblea, que posee, por sus orígenes, una delegación de esta voluntad y participa, inspirado concilio, de la nueva divinidad. ¿Se hará luego ratificar la sentencia por el pueblo? Se sabe que el esfuerzo de los monárquicos de la Asamblea se concentró al final en este

* O, por lo menos, cuyo significado se ha anticipado. Cuando Saint-Just pronuncia esa frase, él no sabe todavía que habla ya para sí mismo.

punto. La vida del rey podía ser sustraída así a la lógica de los juristas burgueses para ser confiada, al menos, a las pasiones espontáneas y las compasiones del pueblo. Pero Saint-Just, también en esto, lleva su lógica al extremo y se sirve de la oposición inventada por Rousseau entre la voluntad general y la voluntad de todos. Aun cuando todos perdonaran, la voluntad general no podría hacerlo. El pueblo mismo no puede borrar el crimen de tiranía. En derecho ¿no puede la víctima retirar su demanda? Pero no se trata aquí de derecho, sino de teología. El crimen del rey es al mismo tiempo pecado contra el orden supremo. Un crimen se comete y luego se perdona, se castiga o se olvida. Pero el crimen de realeza es permanente, está unido a la persona del rey, a su existencia. Cristo mismo, si bien puede perdonar a los culpables, no puede absolver a los falsos dioses. Éstos deben desaparecer o vencer. Si el pueblo perdona hoy, mañana volverá a encontrar el crimen intacto, aunque el criminal duerma en la paz de las prisiones. No hay, por lo tanto, más que una sola salida: «Vengar al pueblo asesinado con la muerte del rey.»

El discurso de Saint-Just sólo tiende a cerrar, una a una, todas las salidas del rey, salvo la que lleva al patíbulo. En efecto, si las premisas del *Contrato social* son aceptadas, este ejemplo es lógicamente inevitable. Después de él los «reyes huirán al desierto y la naturaleza recuperará sus derechos». Fue inútil que la Convención aprobase una reserva y dijese que no prejuzaba si juzgaba a Luis XVI o si pronunciaba una medida de seguridad. Se apartaba de sus propios principios y trataba de disfrazar, mediante una hipocresía chocante, su verdadera empresa, que consistía en fundar el nuevo absolutismo. Jacques Roux, al menos, reflejaba la verdad del momento al llamar al rey Luis el último, señalando así que la verdadera revolución, realizada ya en el campo de la economía, se cumplía así en el de la filosofía y era un crepúsculo de los dioses. La teocracia fue atacada en 1789 en su principio y muerta en 1793 en su encarnación. Brissot dijo con

razón: «El monumento más sólido de nuestra revolución es la filosofía» *.

El 21 de enero, con la muerte del rey-sacerdote, termina lo que se ha llamado significativamente la pasión de Luis XVI. Ciertamente, es un escándalo repugnante haber presentado como un gran momento de nuestra historia el asesinato público de un hombre débil y bueno. Ese patíbulo no señala una cumbre ni mucho menos. Pero lo cierto es que, por sus premisas y sus consecuencias, la condena del rey inicia nuestra historia contemporánea. Simboliza la desacralización de esta historia y la desencarnación del dios cristiano. Hasta entonces, Dios se mezclaba con la historia por medio de los reyes. Pero se mata a su representante histórico y ya no hay rey. No hay ya, por lo tanto, sino una apariencia de Dios relegado al cielo de los principios **.

Los revolucionarios pueden invocar el Evangelio. En realidad, asestan al cristianismo un golpe terrible del que no se ha repuesto todavía. Parece, verdaderamente, que la ejecución del rey, seguida, como se sabe, de escenas convulsivas de suicidios o de locura, se desarrolló con plena conciencia de lo que se hacía. Luis XVI parece haber dudado a veces de su derecho divino, aunque se opusiera sistemáticamente a todos los proyectos de ley que atentaban contra su fe. Pero desde el momento en que sospecha o conoce su suerte, parece identificarse, como lo demuestra su lenguaje, con su misión divina, para que pueda decirse que el atentado contra su persona apunta al rey-cristo, a la encarnación divina, y no a la carne asustada del hombre. Su libro de cabecera en el Temple es la *Imitación*. La dulzura, la perfección que este hombre, de sensibilidad no obstante mediocre, muestra en sus últimos momentos, sus observaciones indiferentes a todo lo relativo al mundo exterior, y, para terminar, su breve desfallecimiento en el patíbulo solitario, ante el te-

* La Vendée, guerra religiosa, le da también razón.

** Será el Dios de Kant, Jacobi y Fichte.

rible tambor que cubría su voz, tan lejos de ese pueblo del que esperaba hacerse oír, todo eso permite imaginar que no es Capeto quien muere, sino el Luis de derecho divino, y con él, de cierta manera, la cristiandad temporal. Para afirmar todavía mejor ese lazo sagrado, su confesor le sostiene en su desfallecimiento recordándole su «parecido» con el dios de dolor. Y entonces Luis XVI se recobra y vuelve a emplear el lenguaje de ese dios: «Beberé —dice— el cáliz hasta las heces.» Luego se deja llevar, temblando, a las manos innobles del verdugo.

La religión de la virtud

Pero la religión que ejecuta así al viejo soberano debe crear ahora el poder del nuevo; cierra la iglesia, lo que la lleva a tratar de edificar un templo. La sangre de los dioses, que salpica durante un segundo al sacerdote de Luis XVI, anuncia un nuevo bautismo. Joseph de Maistre llamó satánica a la Revolución. Ya se ve por qué y en qué sentido. Sin embargo, Michelet estaba más cerca de la verdad al calificarla de purgatorio. Una época penetra ciegamente en ese túnel para descubrir una nueva luz, una nueva dicha, y el rostro del verdadero dios. ¿Pero cuál será ese nuevo dios? Preguntémosle todavía a Saint-Just.

El año 1789 no afirma todavía la divinidad del hombre, sino la del pueblo, en la medida en que su voluntad coincide con la de la naturaleza y la razón. Si la voluntad general se expresa libremente no puede ser sino la expresión universal de la razón. Si el pueblo es libre, es infalible. Muerto el rey y rotas las cadenas del viejo despotismo, el pueblo va a expresar lo que en todos los tiempos y todos los lugares es, ha sido y será la verdad. Es el oráculo al que hay que consultar para saber lo que exige el orden eterno del mundo. *Vox populi, vox naturae*. Principios eternos gobiernan nuestra conducta: la Verdad, la Justicia, la Razón, finalmente. Aquí está el nuevo

dios. El Ser Supremo que cohortes de muchachas vienen a adorar festejando la *razón* no es sino el antiguo dios, desencarnado, privado bruscamente de toda relación con la tierra y enviado como un globo al cielo vacío de los grandes principios. Privado de sus representantes, de todo intercesor, el dios de los filósofos y los abogados no tiene sino el valor de una demostración. Es muy débil, en verdad, y se comprende que Rousseau, que predicaba la tolerancia, haya creído, no obstante, que había que condenar a muerte a los ateos. Para adorar largo tiempo un teorema no basta la fe; hace falta, además, una policía. Pero ésta vendría más tarde. En 1793 la nueva fe se halla todavía intacta y bastará, de creer a Saint-Just, con gobernar según la razón. El arte de gobernar, según él, no ha producido más que monstruos, porque hasta él no se ha querido gobernar según la naturaleza. La época de los monstruos ha terminado con la de la violencia. «El corazón humano marcha de la naturaleza a la violencia, de la violencia a la moral.» La moral no es, pues, más que una naturaleza recobrada por fin después de siglos de alienación. Sólo con que sean dadas al hombre leyes «según la naturaleza y su corazón», dejará de ser desdichado y corrompido. El sufragio universal, fundamento de las nuevas leyes, debe traer consigo forzosamente una moral universal. «Nuestra finalidad es crear un orden de cosas tal que se establezca una inclinación universal hacia el bien.»

La religión de la razón establece naturalmente la república de las leyes. La voluntad general se expresa en leyes codificadas por sus representantes. «El pueblo hace la revolución, el legislador hace la república.» Las instituciones «inmortales, impasibles y a cubierto de la temeridad de los hombres» regirán, a su vez, la vida de todos en un acuerdo universal y sin contradicción posible, puesto que todos, al obedecer las leyes, sólo se obedecen a sí mismos. «Fuera de las leyes —dice Saint-Just— todo se esteriliza y muere.» Es la república romana, formal y legalista. Conocida es la pasión de Saint-Just y sus contem-

poráneos por la antigüedad romana. El joven decadente que pasaba en Reims horas enteras, con las persianas cerradas, en una habitación tapizada de negro con ornamentos funerarios blancos, soñaba con la república espartana. El autor de *Organt*, largo y licencioso poema, sentía tanto más la necesidad de frugalidad y de virtud. En sus instituciones, Saint-Just negaba la carne al niño hasta la edad de dieciséis años y soñaba con una nación vegetariana y revolucionaria. «El mundo está vacío desde los romanos», exclamaba. Pero se anunciaban tiempos heroicos y Catón, Bruto y Escévola volvían a ser posibles. Florecía otra vez la retórica de los moralistas latinos. «Vicio, virtud, corrupción» son palabras que se repiten constantemente en la retórica de la época y que lastran mucho más aún los discursos de Saint-Just. El motivo de ello es simple. Como había visto ya Montesquieu, ese bello edificio no podía prescindir de la virtud. La Revolución Francesa, al pretender construir la historia sobre un principio de pureza absoluta, inaugura los tiempos modernos al mismo tiempo que la era de la moral formal.

¿Qué es la virtud, en efecto? Para el filósofo burgués de entonces es la conformidad con la naturaleza * y, en política, la conformidad con la ley que expresa la voluntad general. «La moral —dice Saint-Just— es más fuerte que los tiranos.» En efecto, la moral acaba de matar a Luis XVI. Toda desobediencia a la ley no proviene, pues, de una imperfección, que se supone imposible, de esta ley, sino de una falta de virtud en el ciudadano refractario. Por eso la república no es solamente un senado, como dice con contundencia Saint-Just, sino también la virtud. Toda corrupción moral es al mismo tiempo corrupción política y viceversa. Entonces se instala un principio de represión infinita procedente de la doctrina mis-

* Pero la naturaleza, tal como se la encuentra en Bernardino de Saint-Pierre, está conforme con una virtud preestablecida. También la naturaleza es un principio abstracto.

ma. Saint-Just era, sin duda, sincero en su deseo de idilio universal. Soñó verdaderamente con una república de ascetas, con una humanidad reconciliada y entregada a los castos juegos de la inocencia primera, bajo la vigilancia de esos sabios ancianos a los que decoró de antemano con una banda tricolor y un penacho blanco. Es sabido también que desde el comienzo de la revolución Saint-Just se pronunció, al mismo tiempo que Robespierre, contra la pena de muerte. Pedía solamente que a los asesinos se les vistiese de negro durante toda su vida. Quería una justicia que no tratara de «encontrar culpable al acusado, sino de encontrarlo débil» y esto es admirable. Soñaba también con una república del perdón que reconociese que si el árbol del crimen era duro, su raíz era tierna. Por lo menos uno de sus gritos procede del corazón, y no se puede olvidar: «Es terrible atormentar al pueblo.» Sí, es terrible. Pero un corazón puede sentirlo y someterse, no obstante, a principios que suponen, en último término, el tormento del pueblo.

La moral, cuando es formal, devora. Parfraseando a Saint-Just, diremos que nadie es virtuoso inocentemente. Desde el momento en que las leyes no hacen reinar la concordia, o en que se disloca la unidad que debían crear los principios, ¿quién es culpable? Las facciones. ¿Quiénes son los facciosos? Quienes niegan con su actividad misma la unidad necesaria. La facción divide al soberano. Por lo tanto, es blasfema y criminal. Hay que combatirla, y a ella sola. ¿Y si hay muchas facciones? Todas serán combatidas sin remisión. Saint-Just exclama: «O las virtudes o el Terror.» Hay que fortalecer la libertad y el proyecto de Constitución presentado a la Convención menciona entonces la pena de muerte. La virtud absoluta es imposible; la república del perdón lleva, arrastrada por una lógica implacable, a la república de las guillotinas. Montesquieu había denunciado ya esa lógica como una de las causas de la decadencia de las sociedades, diciendo que el abuso de poder es mayor cuando las leyes no lo prevén. La ley pura de Saint-Just no

había tenido en cuenta esta verdad, tan vieja como la historia misma, de que la ley, en su esencia, está destinada a ser violada.

El Terror

Saint-Just, contemporáneo de Sade, llega a la justificación del crimen, aunque parte de principios diferentes. Saint-Just es, sin duda, el anti-Sade. Si la fórmula del marqués podía ser: «Abrid las prisiones y demostrad vuestra virtud», la del convencional sería: «Demostrad vuestra virtud o entrad en las prisiones.» Ambas legitiman, no obstante, un terrorismo individual en el libertino, estatal en el sacerdote de la virtud. El bien absoluto o el mal absoluto, si se aplica la lógica necesaria, exigen el mismo furor. Es cierto que hay ambigüedad en el caso de Saint-Just. La carta que escribió a Vilain d'Aubigny en 1792 tiene algo de insensato. Esta profesión de fe de un perseguido termina con una confesión convulsa: «Si Bruto no mata a los demás, se matará a sí mismo.» Un personaje tan obstinadamente grave, tan voluntariamente frío, lógico e imperturbable, permite imaginar todos los desequilibrios y todos los desórdenes. Saint-Just ha inventado la clase de seriedad que hace de la historia de los dos últimos siglos una novela negra tan fastidiosa. «El que bromea al frente del gobierno —dice— tiende a la tiranía.» Es ésta una máxima sorprendente, sobre todo si se tiene en cuenta con qué se pagaba entonces la simple acusación de tiranía, y preparatoria, en todo caso, de la época de los Césares pedantes. Saint-Just da el ejemplo: su tono mismo es definitivo. Esta cascada de afirmaciones perentorias, este estilo axiomático y sentencioso lo pintan mejor que los más fieles retratos. Las sentencias ronronean, como la sabiduría misma de la nación, y las definiciones que constituyen la ciencia se suceden como órdenes frías y claras. «Los principios deben) ser moderados, las leyes implacables, las condenas sin remisión.» Es el estilo guillotina.

Semejante endurecimiento en la lógica supone, no obstante, una pasión profunda. En esto, como en otras partes, volvemos a encontrar la pasión por la unidad. Toda rebelión supone una unidad. La de 1789 exige la unidad de la patria. Saint-Just sueña con la ciudad ideal donde las costumbres, por fin conformes a las leyes, pongan de manifiesto la inocencia del hombre y la identidad de su naturaleza con la razón. Y cuando vengan las facciones a obstaculizar este sueño, la pasión exagerará su lógica. La existencia de las facciones no le llevará a pensar que el error esté en los principios. Las facciones serán criminales porque los principios siguen siendo intangibles. «Es hora ya de que todo el mundo vuelva a la moral y la aristocracia al terror.» Pero las facciones aristócratas no son las únicas; hay que contar también con los republicanos y con todos aquellos, en general, que critican la acción de la Asamblea Legislativa y la Convención. También esos son culpables, pues amenazan la unidad. Saint-Just proclama entonces el gran principio de las tiranías del siglo XX. «Un patriota es quien sostiene a la república en su totalidad; quien la combate en detalle es un traidor.» Quien critica es un traidor, quien no apoya ostensiblemente a la república es un sospechoso. Cuando ni la razón ni la libre expresión de los individuos consiguen fundar sistemáticamente la unidad, hay que decidirse a eliminar los cuerpos extraños. El cuchillo de la guillotina se hace así razonador; su función consiste en refutar. «¡Un bribón a quien el tribunal ha condenado a muerte dice que quiere oponerse a la opresión porque quiere oponerse al patíbulo!» Esta imaginación de Saint-Just se comprende difícilmente, pues, en suma, hasta él, el patíbulo no era, precisamente, sino uno de los símbolos más evidentes de la opresión. Pero dentro de este delirio lógico, en el extremo de esta moral de virtud, el patíbulo es libertad. Él asegura la unidad racional, la armonía de la ciudad. Él depura, la palabra es justa, la república, elimina los errores que contradicen la voluntad general y la razón universal. «Me discuten el título de fi-

lántropo —exclama Marat, en un estilo muy distinto—. ¡Oh, qué injusticia! ¿Cómo no ven que quiero cortar un pequeño número de cabezas para salvar a muchas más?» ¿Un pequeño número, una facción? Sin duda, y toda acción histórica paga ese precio. Pero Marat, al hacer sus últimos cálculos, reclamaba doscientas setenta y tres mil cabezas. Pero comprometía el aspecto terapéutico de la operación pidiendo a gritos la matanza: «Mareadlos con un hierro candente, partidles los pulgares, cortadles la lengua.» El filántropo escribía así con el vocabulario más monótono que pueda darse, día y noche, sobre la necesidad de matar para crear. Seguía escribiendo en las noches de septiembre en el fondo de su cueva, a la luz de una candela, mientras los asesinos instalaban en los patios de nuestras prisiones los bancos de los espectadores, los hombres a la derecha y las mujeres a la izquierda, para ofrecerles como un gracioso ejemplo de filantropía el degüello de nuestros aristócratas.

No mezclemos, ni siquiera por un segundo, la persona grandiosa de un Saint-Just con la del triste Marat, mono de Rousseau, como dice justamente Michelet. Pero el drama de Saint-Just consiste en haber coreado en ciertos momentos a Marat, por razones superiores y en virtud de una exigencia más profunda. Las facciones se agregan a las facciones, las minorías a las minorías, y al final no se está seguro de que el patíbulo funcione al servicio de la voluntad de todos. Saint-Just afirmará, al menos, y hasta el final, que funciona para el servicio de la voluntad general, puesto que funciona al servicio de la virtud. «Una revolución como la nuestra no es un proceso, sino un trueno sobre los malvados.» El bien fulmina, la inocencia se hace rayo, y rayo justiciero. Incluso los hedonistas y, sobre todo, ellos, son contrarrevolucionarios. Saint-Just, que ha dicho que la idea de la felicidad era nueva en Europa (a decir verdad, era nueva sobre todo para Saint-Just, quien detenía la historia en Bruto), advierte que algunos tienen una «idea horrible de la felicidad y la confunden con el placer». Hay que castigar tam-

bien a éstos. Al final ya no se trata de mayoría ni de minoría. El paraíso perdido y siempre deseado de la inocencia universal se aleja; en la tierra desdichada, llena de gritos de la guerra civil y nacional, Saint-Just decreta, contra sí mismo y sus principios, que todo el mundo es culpable cuando la patria es desdichada. La serie de informes sobre las facciones del exterior, la ley del 22 pradiel, el discurso del 15 de abril de 1794 sobre la necesidad de la policía, marcan las etapas de esta conversión. El hombre que con tanta grandeza consideraba una infamia deponer las armas mientras existieran en alguna parte un amo y un esclavo es el mismo que debía aceptar que se mantuviera la Constitución de 1793 en suspenso y se ejerciera la arbitrariedad. En el discurso que pronunció para defender a Robespierre niega la fama y la supervivencia del alma y no se refiere sino a una providencia abstracta. Reconocía con ello que la virtud, de la que él hacía una religión, no tenía otra recompensa que la historia y el presente, y que ella debía, a toda costa, fundar su propio reino. Él no amaba el poder «cruel y malvado» que, decía, «sin regla, se encamina a la opresión». Pero la regla era la virtud y procedía del pueblo. Al desfallecer el pueblo, la regla se oscurecía y la opresión aumentaba. Entonces el pueblo era culpable, y no el poder, cuyo principio debía ser inocente. Una contradicción tan extrema y tan sangrienta no podía resolverse sino por una lógica todavía más extremada y por la aceptación final de los principios en el silencio y en la muerte. Saint-Just, al menos, permaneció a la altura de esa exigencia. En eso debía encontrar por fin su grandeza y esa vida independiente en los siglos y en los cielos, de la que habló con tanta emoción.

Desde hacía mucho tiempo presentía, en efecto, que su exigencia suponía por su parte una entrega total y sin reservas, pues él mismo decía que quienes hacen las revoluciones en el mundo, «los que hacen el bien», no pueden dormir más que en la tumba. Seguro de que para triunfar sus principios debían culminar en la virtud y la

felicidad de su pueblo, advirtiendo quizá que pedía lo imposible, se había cortado de antemano la retirada declarando públicamente que se apuñalaría el día en que desesperara de ese pueblo. He aquí que desespera, sin embargo, pues duda del terror mismo. «La revolución está helada, todos los principios se han debilitado; sólo quedan gorros rojos movidos por la intriga. El ejercicio del terror ha embotado al crimen, como los licores fuertes embotan al paladar.» La virtud misma «se une al crimen en los tiempos de anarquía». Había dicho que todos los crímenes procedían de la tiranía, que era el primero de todos, y, ante la obstinación incansable del crimen, la Revolución misma se precipitaba hacia la tiranía y se hacía criminal. Por lo tanto, no se puede someter al crimen, ni a las facciones, ni al terrible deseo de goce; hay que desesperar de este pueblo y subyugarlo. Pero tampoco se puede gobernar inocentemente. Por lo tanto, hay que sufrir el mal o servirlo, admitir que los principios son equivocados o reconocer que el pueblo y los hombres son culpables. Entonces se revela la figura misteriosa y extraordinaria de Saint-Just: «Muy poca cosa sería abandonar una vida en la que hubiera que ser el cómplice, o el testigo mudo, del mal.» Bruto, que debía matarse si no mataba a los otros, comienza matando a los otros. Pero los otros son demasiados, no se puede matar a todos. Entonces hay que morir y demostrar una vez más que la rebelión, cuando se desenfrena, oscila entre el aniquilamiento de los otros y la destrucción de uno mismo. Esta tarea, al menos, es fácil; basta una vez más con seguir la lógica hasta el fin. En el discurso en defensa de Robespierre, poco antes de su muerte, Saint-Just reafirma el gran principio de su acción, que es el mismo que le va a condenar: «No pertenezco a ninguna facción, lucharé contra todas.» Reconocía entonces, y de antemano, la decisión de la voluntad general, es decir, de la Asamblea. Él aceptaba ir a la muerte por amor a los principios y contra toda realidad, pues la opinión de la Asamblea no podía ser conquistada, justamente, sino mediante la elo-

cuencia y el fanatismo de una facción. ¡Pero cómo! Cuando los principios desfallecen, los hombres sólo tienen una manera de salvarlos, y con ellos su fe, y es la de morir por ellos. En el calor asfixiante del París de julio, Saint-Just, rehusando ostensiblemente la realidad y el mundo, confiesa que somete su vida a la decisión de los principios. Dicho esto, parece advertir fugitivamente otra verdad, pues termina con una denuncia moderada de Billaud-Varenes y Collot d'Herbois. «Deseo que se justifiquen y que nosotros nos hagamos más sensatos.» El estilo y la guillotina quedan suspendidos un instante. Pero la virtud no es la sensatez, pues tiene demasiado orgullo. La guillotina va a caer sobre esta cabeza tan hermosa y fría como la moral. Desde el momento en que la Asamblea le condena hasta el momento en que tiende su nuca a la cuchilla, Saint-Just se calla. Este largo silencio es más importante que la muerte misma. Se había quejado de que el silencio reinase alrededor de los tronos y por eso había querido hablar tanto y tan bien. Pero al final, despreciando la tiranía y el enigma de un pueblo que no se ajusta a la razón pura, vuelve él mismo al silencio. Sus principios no concuerdan con lo que es, las cosas no son lo que deberían ser; por lo tanto, los principios se quedan solos, mudos y fijos. Entregarse a ellos es morir, en verdad, y morir por un amor imposible, que es lo contrario del amor. Saint-Just muere y, con él, la esperanza de una nueva religión.

«Están talladas todas las piedras para el edificio de la libertad —decía Saint-Just—; podéis erigirle un templo o hacerle una tumba con las mismas piedras.» Los principios mismos del *Contrato social* presidieron la elevación de la tumba que Napoleón Bonaparte selló. Rousseau, que no carecía de sensatez, había visto claramente que la sociedad del *Contrato* sólo convenía a dioses. Sus sucesores lo tomaron al pie de la letra y trataron de fundar la divinidad del hombre. La bandera roja, símbolo de la ley marcial, y por lo tanto del poder ejecutivo en el antiguo

régimen, se convierte en símbolo revolucionario el 10 de agosto de 1792. Es una transferencia significativa que Jaurès comenta así: «El derecho somos nosotros, el pueblo... No somos rebeldes. Los rebeldes están en las Tullerías.» Pero no es tan fácil convertirse en dios. Ni siquiera los dioses antiguos mueren al primer golpe, y las revoluciones del siglo xix deberán terminar la liquidación del principio divino. París se subleva entonces para poner al rey bajo la ley del pueblo y para impedirle que restaure una autoridad de principio. Ese cadáver que los insurgentes de 1830 arrastraron a través de las salas de las Tullerías e instalaron en el trono para rendirle burlones honores no tiene otra significación. El rey puede ser todavía en esta época un encargado de negocios respetado, pero su delegación procede ahora de la nación, su regla es la Carta. Ya no es Majestad. El antiguo régimen desaparece entonces definitivamente en Francia, pero todavía era necesario, después de 1848, que el nuevo se consolidase; la historia del siglo xix hasta 1914 es la de la restauración de las soberanías populares contra las monarquías del antiguo régimen, la historia del principio de las nacionalidades. Este principio triunfa en 1919, año que ve la desaparición de todos los absolutismos de antiguo régimen en Europa *. En todas partes la soberanía de la nación sustituye, por derecho y por razón, al rey soberano. Solamente entonces pueden ponerse de manifiesto las consecuencias de los principios del 89. Quienes vivimos en el presente somos los primeros que podemos advertirlo claramente.

Los jacobinos endurecieron los principios morales eternos en la medida misma en que acababan de suprimir lo que hasta entonces sostenía esos principios. Como predicadores del evangelio, quisieron basar la fraternidad

* Salvo la monarquía española. Pero se hunde el imperio alemán, del cual decía Guillermo II, que era «la señal de que nosotros, los Hohenzollern, hemos recibido la corona solamente del cielo y sólo tenemos que rendir cuentas al cielo.»

en el derecho abstracto de los romanos. Sustituyeron los mandamientos divinos por la ley que, según suponían, debía ser reconocida por todos, puesto que era la expresión de la voluntad general. La ley hallaba su justificación en la virtud natural y la justificaba a su vez. Pero desde el momento en que se manifiesta una sola facción, el razonamiento se derrumba y se advierte que la virtud necesita justificación para no ser abstracta. Del mismo modo, los juristas burgueses del siglo xviii, al aplastar bajo sus principios las justas y vivas conquistas de su pueblo, prepararon los dos nihilismos contemporáneos: el del individuo y el del Estado.

La ley puede reinar, en efecto, mientras es la ley de la Razón universal *. Pero nunca lo es y su justificación se pierde si el hombre no es bueno por naturaleza. Llega un día en que la ideología choca con la psicología. Entonces ya no hay poder legítimo. La ley evoluciona, por lo tanto, hasta confundirse con el legislador y una nueva arbitrariedad. ¿Adonde volverse entonces? Está desorientada; pierde su precisión y se hace cada vez más imprecisa hasta convertir todo en crimen. La ley sigue reinando, pero ya no tiene límites fijos. Saint-Just había previsto esta tiranía en nombre del pueblo silencioso. «El crimen hábil se erigiría en una especie de religión y los bribones estarían en el arca sagrada.» Pero esto es inevitable. Si los grandes principios no tienen fundamento, si la ley no expresa sino una disposición provisional, ya no está hecha sino para ser burlada o para ser impuesta. Sade o la dictadura, el terrorismo individual o el terrorismo de Estado, ambos justificados por la misma ausencia de justificación, es, desde el instante en que la rebelión queda separada de sus raíces y se priva de toda moral concreta, una de las alternativas del siglo xx.

* Hegel vio claramente que la filosofía de las luces quería liberar al hombre de lo irracional. La razón reúne a los hombres divididos por lo irracional.

El movimiento de insurrección que nace en 1789 no puede, sin embargo, detenerse ahí. Dios no ha muerto del todo para los jacobinos como tampoco para los hombres del romanticismo. Conservan todavía el Ser Supremo. La Razón, de cierta manera, es todavía mediadora. Supone un orden preexistente. Pero Dios está, por lo menos, desencarnado y reducido a la existencia teórica de un principio moral. La burguesía no reinó durante todo el siglo xrx, sino refiriéndose a estos principios abstractos. Simplemente, menos digna que Saint-Just, utilizó esta referencia como una coartada, practicando siempre los valores contrarios. Con su corrupción esencial y su desalentadora hipocresía contribuyó a desacreditar definitivamente los principios que ella misma reivindicaba. Su culpabilidad a este respecto es infinita. Desde el momento en que los principios eternos sean puestos en duda al mismo tiempo que la virtud formal, en que queden desacreditados todos los valores, la razón se pondrá en movimiento sin más referencia ya que a sus éxitos. Querrá reinar, negando todo lo que ha sido y afirmando todo lo que será. Se hará conquistadora. El comunismo ruso, con su crítica violenta de toda virtud formal, termina la obra rebelde del siglo xix negando todo principio superior. A los regicidas del siglo xix suceden los deicidas del siglo XX, que llevan hasta el fin la lógica rebelde y quieren hacer de la tierra el reino en que el hombre será dios. El reinado de la historia comienza, e identificándose sólo con su historia, el hombre, infiel a su verdadera religión, se consagrará en adelante a las revoluciones nihilistas del siglo xx que, negando toda moral, buscan desesperadamente la unidad del género humano a través de una agotadora acumulación de crímenes y de guerras. A la revolución jacobina, que trataba de instituir la religión de la virtud, con el fin de fundar en ella la unidad, sucederán las revoluciones cínicas, ya sean de derecha o de izquierda, que van a tratar de conquistar la unidad del mundo para fundar por fin la religión del hombre. Todo lo que pertenecía a Dios será dado en adelante a César.

Los deicidas

La justicia, la razón, la verdad brillaban todavía en el cielo jacobino; estas estrellas fijas podían, al menos, servir de señales. El pensamiento alemán del siglo xix, y particularmente Hegel, quiso continuar la obra de la Revolución Francesa * suprimiendo las causas de su fracaso. Hegel creyó discernir que el terror estaba contenido de antemano en la abstracción de los principios jacobinos. Según él, la libertad absoluta y abstracta debía llevar al terrorismo; el reinado del derecho abstracto coincide con el de la opresión. Hegel observa, por ejemplo, que el tiempo que va de Augusto a Alejandro Severo (235 d. de J. C.) es el de la más grande ciencia del derecho, pero también el de la tiranía más implacable. Para superar esta contradicción era necesario, por lo tanto, desear una sociedad concreta, vivificada por un principio que no fuese formal, en el que la libertad se concillase con la necesidad. El pensamiento alemán, en consecuencia, terminó sustituyendo la razón universal, pero abstracta, de Saint-Just y Rousseau, por una noción menos artificial, pero también más ambigua, lo universal concreto. Hasta entonces la razón planeaba sobre fenómenos que se remitían a ella. En adelante se incorpora al río de los aconte-

* Y de la Reforma, «revolución de los alemanes», según Hegel.

cimientos históricos, que ilumina al tiempo que éstos le dan cuerpo.

Puede decirse con seguridad que Hegel ha racionalizado hasta lo irracional. Pero, al mismo tiempo, atribuyó a la razón un estremecimiento irrazonable, introdujo en una desmesura, cuyos resultados tenemos a la vista. El pensamiento alemán introduce de un golpe en el pensamiento fijo de su época un movimiento irresistible. La verdad, la razón y la justicia se encarnan bruscamente en el devenir del mundo. Pero, al lanzarlas a una aceleración perpetua, la ideología alemana confundía su ser con su movimiento y fijaba el fin de este ser al final del devenir histórico, si es que había tal final. Estos valores han dejado de ser señales para convertirse en fines. En cuanto a los medios de alcanzar esos fines, es decir, la vida y la historia, ningún valor preexistente puede guiarlos. Por el contrario, gran parte de la demostración hegeliana consiste en probar que la conciencia moral, en su trivialidad, la que obedece a la justicia y a la verdad como si estos valores existiesen fuera del *mundo, compromete*, precisamente, el advenimiento de estos valores. La regla de la acción se ha convertido, por lo tanto, en la acción misma, que debe desarrollarse en las tinieblas a la espera de la iluminación final. La razón anexionada por este romanticismo no es ya más que una pasión inflexible.

Los fines siguen siendo los mismos: sólo la ambición ha aumentado; el pensamiento se ha hecho dinámico, la razón, devenir y conquista. La acción no es ya sino un cálculo en función de los resultados, no de los principios. Se confunde, por consiguiente, con un movimiento perpetuo. De la misma manera, en el siglo xix todas las disciplinas se apartan de la fijeza y la clasificación que caracterizaban al pensamiento del siglo xvm. Así como Darwin reemplaza a Linneo, así también los filósofos de la dialéctica incesante reemplazan a los armoniosos y estériles constructores de la razón. De este momento data la idea (hostil a todo el pensamiento antiguo que, por el contrario, se encontraba en parte en el espíritu revolucio-

nario francés) de que el hombre no tiene una naturaleza humana dada de una vez por todas, no es una criatura acabada, sino una aventura de la que puede ser en parte el creador. Con Napoleón y Hegel, filósofo napoleónico, comienzan los tiempos de la eficacia. Hasta Napoleón los hombres descubrieron el espacio del universo; desde él, han descubierto el tiempo del mundo y el porvenir. El espíritu rebelde se va a transformar profundamente.

En todo caso, es singular encontrar la obra de Hegel en esta nueva etapa del espíritu de rebelión. En efecto, en cierto sentido, toda su obra respira el horror a la disidencia: él quiso ser el espíritu de la reconciliación. Pero no se trata sino de uno de los aspectos de un sistema que, a causa de su método, es el más ambiguo de la literatura filosófica. En la medida en que para él lo real es racional, justifica todas las empresas del ideólogo sobre lo real. Lo que se ha llamado el panlogismo de Hegel es una justificación del estado de hecho. Pero su pantragicismo exalta también la destrucción por sí misma. Todo se reconcilia, sin duda, en la dialéctica y no se puede plantear un extremo sin que surja el otro; en Hegel, como en todo gran pensamiento, hay con qué corregir a Hegel. Pero rara vez se lee a los filósofos sólo con la inteligencia; con frecuencia se los lee con el corazón y sus pasiones, las cuales no reconcilian nada.

En todo caso, los revolucionarios del siglo xx han tomado de Hegel el arsenal que ha destruido definitivamente los principios formales de la virtud. Han conservado de él la visión de una historia sin trascendencia, reducida a una disputa perpetua y a la lucha de las voluntades de poder. En su aspecto crítico, el movimiento revolucionario de nuestra época es, ante todo, una denuncia violenta de la hipocresía formal que rige a la sociedad burguesa. La pretensión, fundada en parte, del comunismo moderno, como la más frívola del fascismo, es denunciar la mistificación que pudre la democracia de tipo burgués, sus principios y sus virtudes. Hasta 1789, la trascendencia divina servía para justificar la arbitrariedad

regia. Después de la Revolución Francesa, la trascendencia de los principios formales, razón o justicia, sirve para justificar una dominación que no es justa ni razonable. Esta trascendencia es, pues, una máscara que hay que arrancar. Dios ha muerto, pero como había predicho Stirner, hay que matar la moral de los principios, en la que se encuentra todavía el recuerdo de Dios. El odio a la virtud formal, testigo degradado de la divinidad, falso testigo al servicio de la injusticia, sigue siendo uno de los resortes de la historia actual. Nada es puro: este grito convulsiona al siglo. Lo impuro y por lo tanto la historia, se va a convertir en la regla y la tierra desierta será entregada a la fuerza enteramente desnuda que decidirá acerca de la divinidad del hombre. Se entra entonces en la mentira o en la violencia como se entra en religión, y con el mismo movimiento patético.

Pero la primera crítica fundamental de la buena conciencia, la denuncia del alma bella y de las actitudes ineficaces se la debemos a Hegel, para quien la ideología de lo verdadero, lo bello y lo bueno es la religión de quienes no tienen ninguna. En tanto que la existencia de las facciones sorprende a Saint-Just, contraviene el orden ideal que él afirma, Hegel no sólo no se sorprende, sino que afirma, por el contrario, que la facción está al comienzo del espíritu. Todo el mundo es virtuoso para el jacobino. El movimiento que parte de Hegel, y que triunfa en la actualidad, supone, al contrario, que nadie lo es, pero que el mundo lo será. Al comienzo todo es idilio, según Saint-Just; todo tragedia, según Hegel. Pero al final eso viene a ser lo mismo. Hay que destruir a quienes destruyen el idilio o destruir para crear el idilio. La violencia cubre todo en ambos casos. La superación del Terror emprendida por Hegel desemboca solamente en una ampliación del Terror.

Esto no es todo. El mundo actual no puede ser ya, al parecer, sino un mundo de amos y de esclavos, pues las ideologías contemporáneas, las que modifican la faz del mundo, han aprendido de Hegel a pensar la historia en

función de la dialéctica de dominio y servidumbre. Si, bajo el cielo desierto, en la primera mañana del mundo, no hay más que un amo y un esclavo; si, además, entre el dios superior y los hombres no hay sino un vínculo de amo y esclavo, no puede haber en el mundo más ley que la de la fuerza. Solamente un dios o un principio superior al amo y al esclavo podían interponerse hasta entonces y hacer que la historia de los hombres no se redujera únicamente a la historia de sus victorias o sus derrotas. El esfuerzo de Hegel, y luego de los hegelianos, ha consistido, por el contrario, en destruir progresivamente toda trascendencia y toda nostalgia de la trascendencia. Aunque haya infinitamente más en Hegel que en los hegelianos de izquierda, que, finalmente, le han vencido, él proporciona, no obstante, en el campo de la dialéctica del amo y el esclavo, la justificación decisiva del espíritu de dominio en el siglo xx. El vencedor tiene siempre razón: tal es una de las lecciones que se pueden extraer del mayor sistema alemán del siglo xix. Claro está que en el prodigioso edificio hegeliano hay con qué contradecir en parte esas premisas. Pero la ideología del siglo xx no se vincula a lo que se llama impropriamente el idealismo del maestro de Jena. El rostro de Hegel, que reaparece en el comunismo ruso, ha sido remodelado sucesivamente por David Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach, Marx y toda la izquierda hegeliana. Sólo él nos interesa ahora, puesto que sólo él ha influido en la historia de nuestro tiempo. Aunque Nietzsche y Hegel sirven como coartada a los amos de Dachau y Karaganda *, ello no condena toda su filosofía. Pero permite sospechar que un aspecto de sus pensamientos, o de su lógica, podía llevar a estos terribles confines.

* Que han encontrado modelos menos filosóficos en las policías prusiana, napoleónica y zarista o en los campos ingleses del África del Sur.

El nihilismo nietzscheano es metódico. La *Fenomenología del espíritu* tiene también un carácter pedagógico. En la conjunción de dos siglos, describe, en sus etapas, la educación de la conciencia caminando hacia la verdad absoluta. Es un *Emilio* metafísico ". Cada etapa es un error y, por otra parte, va acompañada de sanciones históricas casi siempre fatales para la conciencia o para la civilización en que aquélla se refleja. Hegel se propone demostrar la necesidad de estas etapas dolorosas. La *Fenomenología* es, en uno de sus aspectos, una meditación sobre la desesperación y la muerte. Sencillamente, esta desesperación quiere ser metódica, pues debe transfigurarse al final de la historia en la satisfacción y la sabiduría absolutas. Esta pedagogía tiene, no obstante, el defecto de suponer únicamente alumnos superiores y ha sido tomada al pie de la letra cuando con la letra sólo quería anunciar el espíritu. Así sucede con el célebre análisis del dominio y la servidumbre **.

El animal, según Hegel, posee una conciencia inmediata del mundo exterior, un sentimiento de sí, pero no la conciencia de sí mismo que distingue al hombre. Éste no nace verdaderamente hasta el instante en que adquiere conciencia de sí mismo como sujeto cognoscente. Es,

* La comparación de Hegel con Rousseau tiene un sentido. La fortuna de la *Fenomenología* ha sido de la misma clase, en sus consecuencias, que la del *Contrato social*. Ha modelado el pensamiento político de su época. La teoría de la voluntad general de Rousseau se vuelve a encontrar, por otra parte, en el sistema hegeliano.

** Lo que sigue es una exposición esquemática de la dialéctica amo-esclavo. Ahora sólo nos interesan las consecuencias de este análisis. Por eso nos ha parecido necesaria una nueva exposición que destaque ciertas tendencias más que otras. Al mismo tiempo, esto excluía toda exposición crítica. No será difícil, sin embargo, ver que si bien el razonamiento se mantiene dentro de la lógica, mediante algunos artificios, no puede pretender instituir verdaderamente una fenomenología en la medida en que se basa en una psicología enteramente arbitraria. La utilidad y la eficacia de la crítica de Kierkegaard contra Hegel consiste en que se apoya con frecuencia en la psicología. Esto no resta, por lo demás, ningún valor a algunos análisis admirables de Hegel.

por lo tanto, esencialmente, autoconciencia. Para afirmarse, la conciencia de sí debe distinguirse de lo que no es ella. El hombre es la criatura que, para afirmar su ser y su diferencia, niega. Lo que distingue a la conciencia de sí del mundo natural no es la simple contemplación con la que se identifica con el mundo exterior y se olvida de sí misma, sino el deseo que ella puede sentir con respecto al mundo. Este deseo hace volver en sí a la conciencia a la vez que ésta le muestra el mundo exterior como diferente. En su deseo, el mundo exterior es lo que ella no tiene, y que es, pero que ella quiere tener para ser, y que él no sea ya. La autoconciencia es, pues, necesariamente, deseo. Pero para ser, es necesario que ella sea satisfecha; no puede satisfacerse sino mediante la saciedad de su deseo. Obra, por lo tanto, para saciarse y al hacer esto, niega, suprime aquello con lo que se sacia. Ella es negación. Obrar es destruir para hacer que nazca la realidad espiritual de la conciencia. Pero destruir un objeto sin conciencia, como la carne, por ejemplo, en el acto de comer, es también el acto del animal. Consumir no es todavía ser consciente. Es necesario que el deseo de la conciencia se dirija a algo distinto de la naturaleza sin conciencia. Lo único en el mundo que se distingue de esta naturaleza es, precisamente, la autoconciencia. Es necesario, por lo tanto, que el deseo se refiera a otro deseo, que la conciencia de sí se sacie con otra conciencia de sí. En lenguaje sencillo, el hombre no es reconocido y no se reconoce como hombre mientras se limita a subsistir animalmente. Tiene que ser reconocido por los otros hombres. Toda conciencia es, en su principio, deseo de ser reconocida y saludada como tal por las otras conciencias. Son los otros los que nos engendran. Solamente en sociedad recibimos un valor humano, superior al valor animal.

Como el valor supremo para el animal es la conservación de la vida, la conciencia debe elevarse por encima de este instinto para recibir el valor humano. Ella debe ser capaz de poner su vida en juego. Para ser reconocido

por otra conciencia, el hombre debe estar dispuesto a arriesgar su vida y aceptar la probabilidad de la muerte. Las relaciones humanas fundamentales son, por lo tanto, relaciones de puro prestigio, una lucha perpetua, que se paga con la muerte, para el reconocimiento del uno por el otro.

En la primera etapa de su dialéctica Hegel afirma que, siendo la muerte el lugar común del hombre y el animal, aceptándola y hasta queriéndola es como el primero se distinguirá del segundo. En el centro de esta lucha primordial por el reconocimiento, el hombre es entonces identificado con la muerte violenta. Hegel vuelve a emplear el lema tradicional: «Muere y llega a ser.» Pero el «conviértete en lo que eres» cede el lugar a un «conviértete en lo que no eres todavía». Este deseo primitivo y frenético de reconocimiento, que se confunde con la voluntad de ser, no se satisfará sino con un reconocimiento que se extienda poco a poco hasta el reconocimiento de todos. Así, al querer cada uno que le reconozcan todos, la lucha por la vida no terminará sino con el reconocimiento de todos por todos que señalará el fin de la historia. El ser que trata de obtener la conciencia hegeliana nace en la gloria, duramente conquistada, de una aprobación colectiva. No es indiferente hacer notar que en el pensamiento que inspirará nuestras revoluciones el bien supremo no coincide realmente con el ser, sino con un aparentar absoluto. Toda la historia de los hombres no es, en todo caso, sino una larga lucha a muerte para la conquista del prestigio universal y del poder absoluto. Es por sí misma imperialista. Estamos lejos del buen salvaje del siglo xviii y del *Contrato social*. Entre el ruido y el furor de los siglos cada conciencia, para ser, quiere en adelante la muerte de la otra. Por añadidura, esta tragedia implacable es absurda, pues en el caso en que una de las conciencias fuera aniquilada, la conciencia victoriosa no sería reconocida por ello, pues no puede serlo por lo que ya no existe. En realidad, la filosofía del aparentar encuentra en esto su límite.

Ninguna realidad humana sería engendrada, por lo tanto, si, en virtud de una disposición que se puede considerar afortunada para el sistema de Hegel, no hubiese habido desde el origen dos clases de conciencia, una de las cuales no tiene el valor de renunciar a la vida y acepta, en consecuencia, el reconocimiento de la otra conciencia sin ser reconocida por ella. Consiente, en suma, en ser considerada como una cosa. Esta conciencia que para conservar la vida animal renuncia a la vida independiente es la del esclavo. La que al ser reconocida obtiene la independencia es la del amo. Se distinguen una de otra en el momento en que se enfrentan y una de ellas se inclina ante la otra. En este estadio, el dilema no consiste ya en ser libre o morir, sino en matar o esclavizar. Este dilema repercutirá en el curso de la historia, aunque en este momento no se haya reducido todavía la absurdidad.

Seguramente, la libertad del amo es total primero con respecto al esclavo, puesto que éste lo reconoce totalmente, y luego con respecto al mundo natural, puesto que con su trabajo el esclavo lo transforma en objetos de goce que el amo consumirá en una perpetua afirmación de sí mismo. Sin embargo, esta autonomía no es absoluta. El amo, para desdicha suya, es reconocido en su autonomía por una conciencia a la que él mismo no reconoce como autónoma. Por lo tanto, no puede sentirse satisfecho y su autonomía es solamente negativa. El esclavismo es un atolladero. Puesto que tampoco puede renunciar a él y volver a convertirse en esclavo, el destino eterno de los amos es vivir insatisfechos o que los maten. El amo no sirve en la historia, sino para suscitar la conciencia servil, la única que crea la historia justamente. En efecto, el esclavo no está ligado a su condición, quiere cambiarla. Por lo tanto, al contrario que el amo, puede educarse; lo que se llama historia no es sino la serie de sus largos esfuerzos para obtener la libertad real. Mediante el trabajo, mediante la transformación del mundo natural en mundo técnico, se emancipa ya de esta naturaleza que

estaba al principio de su esclavitud, pues no había sabido elevarse sobre ella mediante la aceptación de la muerte *. El esclavo no se eleva al nivel de la totalidad humana hasta la angustia de la muerte, sentida en una humillación de todo el ser. Sabe en adelante que esta totalidad existe; sólo le falta conquistarla a través de una larga serie de luchas contra la naturaleza y contra los amos. La historia se identifica, por lo tanto, con la historia del trabajo y de la rebelión. No sorprenderá que el marxismo-leninismo haya sacado de esta dialéctica el ideal contemporáneo del soldado-obrero.

Dejaremos de lado la descripción de las actitudes de la conciencia servil (estoicismo, escepticismo, conciencia desdichada) que se encuentra a continuación en la *Fenomenología*. Pero no se puede pasar por alto, en cuanto a sus consecuencias, otro aspecto de esta dialéctica: la asimilación de la relación amo-esclavo a la relación del antiguo dios con el hombre. Un comentador de Hegel ** observa que si el amo existiese realmente, sería Dios. Hegel mismo llama al Amo del mundo el dios real. En su descripción de la conciencia desdichada muestra cómo el esclavo cristiano, queriendo negar lo que le oprime, se refugia en el más allá del mundo y se da, en consecuencia, un nuevo amo en la persona de Dios. En otra parte, Hegel identifica al amo supremo con la muerte absoluta. Por lo tanto, vuelve a librarse la lucha, en un escalón superior, entre el hombre esclavizado y el dios cruel de Abraham. La resolución de este nuevo desgarramiento entre el dios universal y la persona la proporcionará Cristo, quien reconcilia en sí mismo lo universal y lo singular. Pero Cristo forma parte, en cierto sentido, del mundo sensible. Ha podido vérselo, ha vivido y ha muerto.

* A decir verdad, el equívoco es profundo, pues no se trata de la misma naturaleza. El advenimiento del mundo técnico, ¿suprime la muerte, o el temor a la muerte, en el mundo natural? He aquí la verdadera cuestión, que Hegel deja en suspenso.

** Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la fenomenología del Espíritu de Hegel*.

No es, por lo tanto, sino una etapa en el camino de lo universal; también él debe ser negado dialécticamente. Sólo hay que reconocerle como hombre-dios para obtener una síntesis superior. Saltando los escalones intermedios, bastará con decir que esta síntesis, después de haberse encarnado en la Iglesia y la Razón, termina en el Estado absoluto, erigido por los soldados-obreros, donde el espíritu del mundo se reflejará por fin en sí mismo en el reconocimiento mutuo de cada uno por todos y en la reconciliación universal de todo lo que ha sido bajo el sol. En ese momento, «en el que coinciden los ojos del espíritu con los del cuerpo», cada conciencia no será ya más que un espejo que refleja a otros espejos, reflejado él mismo hasta el infinito en imágenes repercutidas. La ciudad humana coincidirá con la de Dios; la historia universal, tribunal del mundo, dictará su sentencia, en la que el bien y el mal serán justificados. El Estado será destino y la aprobación de toda realidad será proclamada a «la luz espiritual de la Presencia».

Esto resume las ideas esenciales que, a pesar o a causa de la extremada abstracción de la exposición, han sublevado literalmente al espíritu revolucionario en direcciones al parecer diferentes y que ahora nos toca volver a encontrar en la ideología de nuestra época. El inmoralismo, el materialismo científico y el ateísmo, al reemplazar definitivamente al antiteísmo de los antiguos rebeldes, han tomado cuerpo, bajo la influencia paradójica de Hegel, en un movimiento revolucionario que hasta él no se había separado nunca realmente de sus orígenes morales, evangélicos e idealistas. Estas tendencias, si bien están a veces muy lejos de pertenecer propiamente a Hegel, han encontrado su origen en la ambigüedad de su pensamiento y en su crítica de la trascendencia. Hegel destruye definitivamente toda trascendencia vertical, y sobre todo la de los principios, y ésta es su originalidad indiscutible. Restaura, sin duda, en el devenir del mundo, la inmanencia del espíritu. Pero esta inmanencia no es fija,

no tiene nada en común con el panteísmo antiguo. El espíritu existe y no existe en el mundo; se hace en él y existirá en él. El valor es remitido, por lo tanto, al final de la historia. Hasta entonces no habrá un criterio capaz de fundamentar un juicio de valor. Hay que obrar y vivir en función del porvenir. Toda moral se hace provisional. Los siglos XIX y XX, en su tendencia más profunda, son siglos que han tratado de vivir sin trascendencia.

Un comentarista *, de la izquierda hegeliana es cierto pero ortodoxo en este punto preciso, advierte, por otra parte, la hostilidad de Hegel a los moralistas y observa que su único axioma es que hay que vivir de acuerdo con los hábitos y costumbres de la nación a que uno pertenece. Es una máxima de conformismo social, del que Hegel, en efecto, ha dado las pruebas más cínicas. Kojève añade, no obstante, que este conformismo no es legítimo sino en tanto que las costumbres de esta nación corresponden al espíritu de la época, es decir, en tanto que son sólidas y resisten a las críticas y los ataques revolucionarios. ¿Pero quién decidirá con respecto a esta solidez, quién juzgará su legitimidad? Desde hace cien años, el régimen capitalista de Occidente ha resistido rudos ataques. ¿Debe considerarse legítimo por eso? Inversamente, los que eran fieles a la república de Weimar, ¿debían apartarse de ella y prometer su fe a Hitler en 1933 porque la primera se había hundido bajo los golpes del segundo? ¿Debía ser traicionada la república española en el instante mismo en que triunfaba el régimen del general Franco? Son conclusiones que el pensamiento reaccionario tradicional habría justificado de acuerdo con sus propias perspectivas. La novedad, incalculable en sus consecuencias, es que el pensamiento revolucionario las haya asimilado. La supresión de todo valor moral y de los principios, su sustitución por el hecho, rey provisional pero real, no ha podido conducir, como se ha vis-

* Alexandre Kojève.

to, más que al cinismo político, tanto por parte del individuo como, lo que es más grave, por parte del Estado. Los movimientos políticos, o ideológicos, inspirados por Hegel, coinciden todos en el abandono ostensible de la virtud.

Hegel no ha podido impedir, en efecto, que quienes le han leído con una angustia que no era metódica, en una Europa ya desgarrada por la injusticia, se encuentren arrojados a un mundo sin inocencia y sin principios, ese mundo, justamente, del que Hegel dice que es en sí mismo un pecado, puesto que está separado del espíritu. Hegel perdona, sin duda, los pecados al final de la historia. De aquí a entonces toda operación humana será culpable. «Inocente es, pues, solamente la ausencia de operación, el ser de una piedra, ni siquiera el de un niño.» La inocencia de las piedras nos es, pues, extraña. Sin inocencia, ninguna relación, ni razón. Sin razón, la fuerza desnuda, el amo y el esclavo, a la espera de que la razón reine un día. Entre el amo y el esclavo el sufrimiento es solitario, la alegría sin raíces, ambos inmerecidos. ¿Cómo vivir entonces, cómo aguantar, cuando la amistad es para el fin de los tiempos? La única solución consiste en crear la regla, con las armas en la mano. «Matar o esclavizar»; quienes han leído a Hegel con su única y terrible pasión no han retenido verdaderamente más que el primer término del dilema. Han sacado de él una filosofía del desprecio y de la desesperación, juzgándose esclavos y solamente esclavos, unidos por la muerte al Amo absoluto, y por el látigo a los amos terrestres. Esta filosofía de la mala conciencia les ha enseñado únicamente que todo esclavo no lo es sino por el consentimiento y no se libera sino mediante una negativa que coincide con la muerte. Los más orgullosos entre ellos, respondiendo al desafío, se han identificado por completo con esa negativa y se han consagrado a la muerte. Después de todo, decir que la negación es en sí misma un acto positivo justificaba de antemano todas las clases de negación y anunciaba el grito de Bakunin y Netchaiev:

«Nuestra misión es destruir, no construir.» Para Hegel, el nihilista era solamente el escéptico que no tenía otra salida que la contradicción o el suicidio filosófico. Pero él mismo generaba otra clase de nihilistas que, haciendo del tedio un principio de acción, identificarán su suicidio con el asesinato filosófico *. Aquí nacen los terroristas que han decidido que había que matar y morir para ser, puesto que el hombre y la historia sólo pueden crearse mediante el sacrificio y el asesinato. Esta gran idea de que todo idealismo está vacío si no se paga con el riesgo de la vida, debía ser llevada al extremo por jóvenes que no la enseñaban desde lo alto de una cátedra universitaria antes de morir en su lecho, sino a través del tumulto de las bombas y hasta bajo las horcas. Al hacer eso, y con sus errores mismos, corregían a su maestro y mostraban contra él que había, al menos, una aristocracia superior a la horrible aristocracia del éxito exaltada por Hegel: la del sacrificio.

Otra clase de herederos, que leerá a Hegel más seriamente, elegirá el segundo término del dilema y declarará que el esclavo no se libera sino esclavizando a su vez. Las doctrinas posthegelianas, olvidando el aspecto místico de ciertas tendencias del maestro, han llevado a estos herederos al ateísmo absoluto y al materialismo científico. Pero esta evolución no puede imaginarse sin la desaparición absoluta de todo principio de explicación trascendente, y sin la ruina completa del ideal jacobino. Inmanencia, sin duda, no es ateísmo. Pero la inmanencia en movimiento es, si así puede decirse, ateísmo provisional **. La vaga figura de Dios que, en Hegel, se refleja

* Este nihilismo, a pesar de las apariencias, sigue siendo nihilismo en el sentido nietzscheano, en la medida en que es calumnia de la vida presente en provecho de un más allá histórico en el que se esfuerza en creer.

** De todas maneras, la crítica de Kierkegaard es válida. Fundar la divinidad en la historia es fundar paradójicamente un valor absoluto en un conocimiento aproximado. Algo «eternamente histórico» es una contradicción en los términos.

todavía en el espíritu del mundo, no será difícil de borrar. De la fórmula ambigua de Hegel «Dios sin el hombre no es más que el hombre sin Dios», sus sucesores van a sacar consecuencias decisivas. David Strauss, en su *Vida de Jesús*, aísla la teoría de Cristo considerado como Dios Hombre. Bruno Bauer (*Crítica de la historia evangelista*) funda una especie de cristianismo materialista al insistir en la humanidad de Jesús. Por último, Feuerbach (a quien Marx consideraba un gran hombre y de quien se reconocía discípulo crítico), en *La esencia del cristianismo*, reemplazará toda teología por una religión del hombre y de la especie, que ha convertido a una gran parte de la inteligencia contemporánea. Su tarea consistirá en demostrar que la distinción entre lo humano y lo divino es ilusoria, que no es otra cosa que la distinción entre la esencia de la humanidad, es decir, la naturaleza humana, y el individuo. «El misterio de Dios no es sino el misterio del amor del hombre a sí mismo.» Resuenan los acentos de una nueva y extraña profecía: «La individualidad ha ocupado el lugar de la fe, la razón el de la Biblia, la política el de la religión y la Iglesia, la tierra el del cielo, el trabajo el de la oración, la miseria el del infierno, el hombre el de Cristo.» No hay, por lo tanto, más que un infierno y pertenece a este mundo; contra él es contra el que hay que luchar. La política es religión; el cristianismo trascendente, el del más allá, consolida a los amos de la tierra mediante el renunciamiento del esclavo y suscita un amo más en el fondo de los cielos. Por eso, el ateísmo y el espíritu revolucionario son las dos caras de un mismo movimiento de liberación. Tal es la respuesta a una pregunta permanente: ¿Por qué el movimiento revolucionario se ha identificado con el materialismo más bien que con el idealismo? Porque esclavizar a Dios, hacerle servir, equivale a matar la trascendencia que mantiene a los antiguos amos y a preparar, con la ascensión de los nuevos, la época del hombre-rey. Cuando se haya dejado atrás la miseria, cuando las contradicciones históricas estén resueltas, «el verdadero dios, el dios humano será el

Estado». El *homo homini lupus* se convierte en *homo homini deus*. Este pensamiento está en los orígenes del mundo contemporáneo. Se asiste con Feuerbach al nacimiento de un terrible optimismo que todavía vemos en vigor actualmente y que parece hallarse en las antípodas de la desesperación nihilista. Pero sólo es una apariencia. Hay que conocer las últimas conclusiones de Feuerbach en su *Teogonia* para advertir la fuente profundamente nihilista de estos pensamientos inflamados. Contra Hegel mismo, Feuerbach afirmará, en efecto, que el hombre no es sino lo que come y resumirá así su pensamiento y el porvenir: «La verdadera filosofía es la negación de la filosofía. Ninguna religión es mi religión. Ninguna filosofía es mi filosofía.»

El cinismo, la divinización de la historia y de la materia, el terror individual o el crimen de Estado son las consecuencias desmesuradas que van a nacer, completamente armadas, de una equívoca concepción del mundo que asigna únicamente a la historia la tarea de producir los valores y la verdad. Si nada se puede concebir claramente antes de que se manifieste la verdad al final de los tiempos, toda acción es arbitraria y a la postre se impone la fuerza. «Si la realidad es inconcebible —decía Hegel—, tenemos que forjar conceptos inconcebibles.» Un concepto que no se puede concebir necesita, en efecto, como el error, ser forjado. Pero para que lo acepten él no puede contar con la persuasión, que pertenece al orden de la verdad, y al final tiene que ser impuesto. La actitud de Hegel consiste en decir: «Esto es la verdad, que nos parece, sin embargo, el error, pero que es cierta, justamente porque sucede que es el error. En cuanto a la prueba, no soy yo, sino la historia, cuando termine, la que la proporcionará.» Semejante pretensión no puede traer aparejadas sino dos actitudes: o la suspensión de toda afirmación hasta el advenimiento de la prueba, o la afirmación de todo lo que en la historia parece destinado al éxito, y en primer lugar la fuerza. En los dos casos, un nihilismo. De todos modos no se comprende el pensa-

miento revolucionario del siglo XX si no se tiene en cuenta el hecho de que, por una suerte desdichada, se ha inspirado en gran parte en una filosofía del conformismo y del oportunismo. La verdadera rebelión no está comprometida por las perversiones de este pensamiento.

Por lo demás, lo que autorizaba la pretensión de Hegel es lo que le hace intelectualmente, y para siempre, sospechoso. Creyó que la historia había acabado en 1807 con Napoleón y con él mismo, que la afirmación era posible y que el nihilismo estaba vencido. La *Fenomenología*, Biblia que no habría profetizado sino el pasado, ponía un límite a los tiempos. En 1807 estaban perdonados todos los pecados y cumplidas todas las edades. Pero la historia ha continuado. Desde entonces, otros pecados gritan a la faz del mundo y hacer estallar el escándalo de los antiguos crímenes, absueltos para siempre por el filósofo alemán. La divinización de Hegel por sí mismo, después de la de Napoleón, inocente en adelante puesto que había conseguido estabilizar la historia, sólo duró siete años. En vez de la afirmación total, es el nihilismo el que ha cubierto al mundo. La filosofía, hasta la servil, tiene también su Waterloo.

Pero nada puede desalentar el ansia de divinidad que hay en el corazón del hombre. Han venido y siguen viniendo otros que, olvidando a Waterloo, pretenden siempre terminar la historia. La divinidad del hombre se halla todavía en marcha y no será adorable sino al final de los tiempos. Hay que servir a este apocalipsis y, a falta de Dios, construir, por lo menos, la Iglesia. Después de todo, la historia, que no se ha detenido todavía, deja entrever una perspectiva que podría ser la del sistema hegeliano; pero por la simple razón de que es arrastrada, si no conducida, provisionalmente, por los hijos espirituales de Hegel. Cuando el cólera se lleva en plena gloria al filósofo de la batalla de Jena, todo está preparado, en efecto, para lo que va a seguir. El cielo está vacío, la tierra entregada a la fuerza sin principios. Lo que han escogido matar y los que han escogido esclavizar van a ocupar, sucesivamente, el proscenio en nombre de una rebelión desviada de su verdad.

El terrorismo individual

Pisarev, teórico del nihilismo ruso, comprueba que los mayores fanáticos son los niños y los jóvenes. Esto es cierto también con respecto a las naciones. Rusia es, en esa época, una nación adolescente parida con fórceps, apenas un siglo antes, por un zar todavía lo bastante ingenuo para cortar personalmente las cabezas de los rebeldes. No es sorprendente que Rusia haya llevado la ideología alemana hasta los extremos de sacrificio y destrucción de que los profesores alemanes no habían sido capaces sino con el pensamiento. Stendhal veía una primera diferencia entre los alemanes y los otros pueblos en que aquéllos se exaltan con la meditación en vez de calmarse. Esto es cierto, pero lo es más todavía con respecto a Rusia. En este país joven, sin tradición filosófica *, personas muy jóvenes, hermanos de los colegiales trágicos de Lautréamont, se apoderaron del pensamiento alemán y encarnaron sus consecuencias en la sangre. Un «proletariado de bachilleres» "" tomó entonces el relevo del gran movimiento de emancipación del hombre, para darle su aspecto más convulsivo. Hasta fines del siglo Xix

* El mismo Pisarev observa que la civilización, en su material ideológico, ha sido siempre importada en Rusia. Véase Armand Coquery: *Pisarev et l'idéologie du nihilisme russe.*

** Dostoievski.

esos bachilleres no pasaron nunca de algunos millares. Por sí solos, sin embargo, y frente al absolutismo más compacto de la época, pretendieron liberar y, provisoriamente, contribuyeron a liberar, en efecto, a cuarenta millones de mujiks. Casi todos ellos pagaron esta libertad con el suicidio, la ejecución, la prisión o la locura. Toda la historia del terrorismo ruso se puede resumir en la lucha de un puñado de intelectuales contra la tiranía, en presencia del pueblo silencioso. Su victoria extenuada fue finalmente traicionada. Pero con su sacrificio, y hasta con sus negaciones más extremadas, dieron cuerpo a un valor o a una virtud nueva que no ha terminado, ni siquiera en el presente, de hacer frente a la tiranía y ayudar a la verdadera liberación.

La germanización de Rusia en el siglo xix no es un fenómeno aislado. La influencia de la ideología alemana en ese momento era preponderante, y es sabido, por ejemplo, que el siglo xix es en Francia, con Michelet y Quinet, el de los estudios germánicos. Pero esta ideología no encontró en Rusia un pensamiento ya constituido, en tanto que en Francia tuvo que luchar y equilibrarse con el socialismo libertario. En Rusia esa ideología estaba en terreno conquistado. La primera universidad rusa, la de Moscú, fundada en 1750, es alemana. La lenta colonización de Rusia por los educadores, los burócratas y los militares alemanes, iniciada bajo Pedro el Grande, se transforma, gracias a la solicitud de Nicolás I, en germanización sistemática. La *intelligentzia* se apasiona por Schelling al mismo tiempo que por los franceses en la década del treinta, por Hegel en la del cuarenta y, en la segunda mitad del siglo, por el socialismo alemán nacido de Hegel *. La juventud rusa vierte entonces en estos pensamientos abstractos la fuerza pasional desmesurada que la caracteriza y vive auténticamente estas ideas muertas. La religión del hombre, puesta ya en fórmulas por sus doctores alemanes, carecía todavía de apóstoles y mártires.

* Se traduce *Elcapitalen* 1872.

Los cristianos rusos, desviados de su vocación original, desempeñan ese papel. Para eso tienen que resignarse a vivir sin trascendencia y sin virtud.

El abandono de la virtud

Hacia 1820 existe todavía la virtud entre los primeros revolucionarios rusos, los decembristas. El idealismo jacobino no ha sido corregido todavía entre esos caballeros. Y hasta se trata de una virtud consciente: «Nuestros padres eran sibaritas; nosotros somos Catones», dice uno de ellos, Pedro Viasemski. Se le agrega únicamente el sentimiento, que se volverá a encontrar hasta en Bakunin y los socialistas revolucionarios de 1905, de que el sufrimiento es regenerador. Los decembristas hacen pensar en esos nobles franceses que se aliaron con el tercer estado y renunciaron a sus privilegios. Patricios idealistas tuvieron su noche del 4 de agosto y para liberar al pueblo decidieron sacrificarse a sí mismos. Aunque su jefe, Pestel, haya tenido un pensamiento político y social, su conspiración fracasada carecía de un programa firme; ni siquiera es seguro que creyeran en el triunfo. «Sí, moriremos —decía uno de ellos en vísperas de la insurrección—, pero será una hermosa muerte.» Fue, en efecto, una hermosa muerte. En diciembre de 1825 el batallón de los insurgentes fue destruido a cañonazos en la plaza del Senado, en San Petersburgo. Los sobrevivientes fueron deportados, no sin que antes se ahorcara a cinco de ellos, pero con tanta torpeza que hubo que repetir la ejecución. Se comprende sin dificultad que estas víctimas, ostensiblemente ineficaces, fuesen veneradas con un sentimiento de exaltación y de horror por toda la Rusia revolucionaria. Eran ejemplares, ya que no eficaces. Indocaban, al comienzo de esta historia revolucionaria, los derechos y la grandeza de lo que Hegel llamaba irónicamente el alma bella, con respecto a las cuales deberá definirse, sin embargo, el pensamiento revolucionario.

En este clima de exaltación, comenzó el pensamiento alemán a luchar contra la influencia francesa y a imponer sus prestigios a seres desgarrados entre su deseo de venganza y justicia y la sensación de su soledad impotente. Fue acogido al principio como la revelación misma y celebrado y comentado como tal. Una locura filosófica inflamó a los mejores espíritus. Se llegó incluso a poner en verso la *Lógica* de Hegel. En su mayoría, los intelectuales rusos vieron ante todo en el sistema hegeliano la justificación de un quietismo social. Bastaba con tomar conciencia de la racionalidad del mundo, pues, en todo caso, el espíritu se realizaría al final de los tiempos. Tal es la primera reacción de Stankevitch *; Bakunin y Bielinski, por ejemplo. Luego la pasión rusa retrocedió ante esta complicidad de hecho, si no de intención, con el absolutismo y al instante se lanzó al otro extremo.

Nada más revelador a este respecto que la evolución de Bielinsky, uno de los espíritus más notables e influyentes de la década del treinta al cuarenta. Partiendo de un vago idealismo libertario, Bielinski encuentra de pronto a Hegel. En su habitación, a medianoche, bajo la impresión de la revelación, se anega en llanto como Pascal y se despoja de un golpe del hombre que era anteriormente: «No hay en ello nada arbitrario ni casual; me he despedido de los franceses.» Al mismo tiempo es conservador y partidario del quietismo social. Lo escribe sin vacilación; defiende su posición tal como la siente, valerosamente. Pero este corazón generoso se ve entonces al lado de lo que más ha detestado en este mundo, la injusticia. Si todo es lógico, todo está justificado. Hay que admitir el látigo, la servidumbre y Siberia. Aceptar el mundo y sus sufrimientos le había parecido durante un momento el partido de la grandeza, pues se imaginaba solamente que se trataba de soportar los propios sufrimientos y sus contradicciones. Pero si se trata también

* «El mundo está regulado por el espíritu de razón, y esto me tranquiliza con respecto a todo lo demás.»

de admitir los sufrimientos de los demás, entonces le falta el valor. Vuelve a partir en sentido inverso. Si no se puede aceptar el sufrimiento de los demás, hay algo en el mundo que no se justifica y la historia, por lo menos en uno de sus puntos, no coincide ya con la razón. Pero es necesario que sea razonable enteramente, pues de lo contrario deja de serlo por completo. La protesta solitaria del hombre, apaciguado un momento por la idea de que todo puede justificarse, va a estallar de nuevos en términos vehementes. Bielinski se dirige a Hegel mismo: «Con toda la estimación que se merece su filosofía filistina, tengo el honor de comunicarle que si yo tuviera la oportunidad de encaramarme al más alto grado de la escala de la evolución, le pediría cuentas de todas las víctimas de la vida y de la historia. No deseo la felicidad, ni siquiera gratuita, si no me siento tranquilo con respecto a todos mis hermanos de sangre»¹.

Bielinski ha comprendido que lo que deseaba no era lo absoluto de la razón, sino la plenitud del ser. Se niega a identificarlos. Quiere la inmortalidad del hombre entero, erguido en su persona viva, no la inmortalidad abstracta de la especie convertida en espíritu. Ataca, con el mismo apasionamiento, a nuevos adversarios, y de ese gran debate interior saca conclusiones que debe a Hegel, pero que vuelve contra él.

Estas conclusiones serán las del individualismo rebelde. El individuo no puede aceptar la historia tal como es. Debe destruir la realidad para afirmar lo que es, no colaborar con ella. «La negación es mi dios como la realidad en otro tiempo. Mis héroes son los destructores de lo viejo: Lutero, Voltaire, los enciclopedistas, los terroristas. Byron en *Caín*.» Así volvemos a encontrar, y al mismo tiempo, todos los temas de la rebelión metafísica. Es cierto que la tradición francesa del socialismo individualista seguía viviendo en Rusia. Saint-Simon y Fourier, leídos

* Citado por Hepner, *Bakunin y el paneslavismo revolucionario*.

en la década del treinta; y Proudhon, importado en la década del cuarenta, inspiran el gran pensamiento de Herzen y, mucho más tarde, el de Pedro Lavrov. Pero este pensamiento, que seguía ligado a los valores éticos, termina sucumbiendo, al menos provisionalmente, en su gran debate con los pensamientos cínicos. Bielinski vuelve a encontrar, por el contrario, con y contra Hegel, las mismas tendencias del individualismo social, pero desde el punto de vista de la negación, en el rechazo de los valores trascendentes. Cuando muera, en 1848, su pensamiento se habrá acercado mucho, por otra parte, al de Herzen. Pero, en su confrontación con Hegel, define con precisión una actitud que será la de los nihilistas y, en parte al menos, de los terroristas. Constituye así un tipo de transición entre los grandes señores idealistas de 1825 y los estudiantes «nadistas» de 1860.

Tres poseídos

En efecto, cuando haga la apología del movimiento nihilista —aunque sólo en la medida, es cierto, en que ve en él una mayor emancipación con respecto a ideas ya enteramente realizadas— Herzen volverá a emplear el lenguaje de Bielinski al escribir: «La aniquilación de lo viejo es el engendramiento del porvenir.» Kotliarevski, hablando de aquellos a quienes se llamaba también radicales, los definía como apóstoles «que pensaban que había que renunciar completamente al pasado y forjar sobre otro tipo la personalidad humana». La reivindicación de Stirner reaparece con el rechazo de toda historia y la decisión de forjar el porvenir, no ya en función del espíritu histórico, sino en función del individuo-rey. Pero el individuo-rey no puede elevarse al poder por sí solo. Necesita a los otros y entra entonces en una contradicción nihilista que Pisarev, Bakunin y Netchaiev tratarán de resolver extendiendo cada uno de ellos un poco más el campo de la destrucción y la negación, hasta que el te-

rorismo mate la contradicción misma con el sacrificio y el asesinato simultáneos.

El nihilismo de la década de los sesenta comienza, al parecer, con la negación más radical que pueda darse, rechazando toda acción que no sea puramente egoísta. Se sabe que la palabra nihilismo fue creada por Turguéniev en la novela *Padre e hijos*, cuyo protagonista, Bazarov, simboliza a este tipo de hombre. Pisarev, al dar cuenta de esta novela, declaró que los nihilistas reconocían a Bazarov como su modelo. «Nosotros —dice Bazarov— sólo nos vanagloriamos de la estéril conciencia de comprender, hasta cierto punto, la esterilidad de lo que existe.» «¿Es eso —le preguntan— lo que se llama nihilismo?» «Eso es lo que se llama nihilismo.» Pisarev elogia ese modelo que, para mayor claridad, define así: «Soy ajeno al orden de cosas existente y no tengo por qué mezclarme en él.» El único valor reside, por lo tanto, en el egoísmo racional.

Negando todo lo que no es la satisfacción de sí mismo, Pisarev declara la guerra a la filosofía, al arte juzgado absurdo, a la moral mentirosa, a la religión y también a los usos y a la urbanidad. Construye la teoría de un terrorismo intelectual que hace pensar en el de nuestros surrealistas. La provocación es erigida en doctrina, pero con una profundidad de la que Raskólnikov da una justa idea. En la cima de este bello impulso Pisarev plantea, en serio, la cuestión de saber si se puede matar a golpes a la propia madre, y responde: «¿Y por qué no, si lo deseo y lo encuentro útil?»

A partir de eso, es sorprendente no ver a nuestros nihilistas ocupados en labrarse una fortuna o un rango, en gozar cínicamente de todo lo que se ofrece. A decir verdad, no faltan los nihilistas en los buenos puestos de toda sociedad. Pero no hacen de su cinismo una teoría; prefieren en todas las ocasiones rendir visiblemente un homenaje sin consecuencias a la virtud. En cuanto a aquellos de los que ahora se trata, se contradecían en el desafío que lanzaban a la sociedad y que, en sí mismo,

era la afirmación de un valor. Se decían materialistas, su libro de cabecera era *Fuerza y materia*, de Buchner, pero uno de ellos confesaba: «Cada uno de nosotros está dispuesto a ir al patíbulo y dar su cabeza por Moleschott y Darwin», poniendo así la doctrina muy por encima de la materia. Llevada a ese extremo, la doctrina tenía un aire de religión y fanatismo. Para Pisarev, Lamarck era un traidor porque Darwin tenía razón. Quinquiera que en ese medio hablara de la inmortalidad del alma era excomulgado. Wladimir Weidlé * tiene, por lo tanto, razón cuando define el nihilismo como un oscurantismo racionalista. En ellos la razón se incorporaba curiosamente los prejuicios de la fe; la menor contradicción de estos individualistas no consistía en la elección, como tipo de razón, del cientificismo más vulgar. Lo negaban todo, salvo los valores más discutibles, los del señor Homais.

Sin embargo, al querer hacer un artículo de fe de la razón más somera es como los nihilistas darán un modelo a sus sucesores. No creían sino en la razón y en el interés. Pero en vez del escepticismo, eligen el apostolado y se hacen socialistas. En eso radica su contradicción. Como todos los espíritus adolescentes, sentían al mismo tiempo la duda y la necesidad de creer. Su solución personal consiste en dar a su negación la intransigencia y la pasión de la fe. Por lo demás, ¿qué tiene esto de sorprendente? Weidlé cita la frase desdeñosa del filósofo Soloviev denunciando esta contradicción: «El hombre desciende del mono; por lo tanto, amémonos los unos a los otros.» Sin embargo, la verdad de Pisarev está en este desgarramiento. Si el hombre es el reflejo de Dios, no importa que esté privado del amor humano; llegará el día en que será saciado. Pero si es una criatura ciega, errante en las tinieblas de una condición cruel y limitada, necesita a sus semejantes y su amor precedero. ¿Dónde puede refugiarse la caridad, después de todo, sino en el mundo sin dios? En el otro, es la gracia la que provee a

**La Russie absente et présente*. Gallimard.

todos, hasta a los provistos. Quienes niegan todo comprenden, por lo menos, que la negación es una miseria. Pueden entonces abrirse a la miseria ajena y negarse, por fin, a sí mismos. Pisarev no retrocedía, con el pensamiento, ante el asesinato de una madre y, sin embargo, encontró acentos justos para hablar de la injusticia. Quería gozar egoístamente de la vida, pero fue encarcelado y luego se volvió loco. Tanto alarde de cinismo le llevó, por fin, a conocer el amor, a verse exiliado de él y a sufrir por ello hasta el suicidio, volviendo a encontrar así, en vez del individuo-rey que deseaba forjar, al viejo hombre miserable y doliente, cuya grandeza es la única que ilumina la historia.

Bakunin encarna, aunque de otra manera espectacular, las mismas contradicciones. Muere en vísperas de la epopeya terrorista *. Por otra parte, desaprobó de antemano los atentados individuales y denunció a «los Brutos de su época». Sin embargo, los respetaba, pues censuró a Herzen por haber criticado abiertamente el atentado fracasado de Karakosov contra el zar Alejandro II en 1866. Este respeto tenía sus razones. Bakunin ha influido en el desarrollo de los acontecimientos, de la misma manera que Bielinski y los nihilistas, en el sentido de la rebelión individual. Pero aporta algo más; un germen de cinismo político que va a cuajar en doctrina en Netchaiev y a sacar de sus casillas el movimiento revolucionario.

Apenas sale de la adolescencia, Bakunin se siente trastornado y desarraigado por la filosofía hegeliana, como por una conmoción prodigiosa. Se sumerge en ella día y noche, «hasta la locura», según dice. «No veía nada más que las categorías de Hegel.» Cuando sale de esta iniciación, lo hace con la exaltación de los neófitos. «Mí yo personal ha muerto para siempre, mi vida es la verdadera vida. Se identifica en cierto modo con la vida absoluta.» Necesita poco tiempo para advertir los peligros de esta cómoda posición. Quien ha comprendido la realidad no

* 1876.

se rebela contra ella, sino que se deleita con ella; se hace conformista. Nada predestinaba a Bakunin a esta filosofía de perro guardián. Es posible también que su viaje a Alemania y la mala opinión que se formó de los alemanes le prepararan mal para admitir, como el viejo Hegel, que el Estado prusiano fuera depositario privilegiado de los fines del espíritu. Más ruso que el zar mismo, a pesar de sus sueños universales, no podía, en todo caso, suscribir la apología de Prusia cuando se fundaba en una lógica bastante frágil como para afirmar: «La voluntad de los otros pueblos carece de derecho, pues es el pueblo que representa a esa voluntad (del Espíritu) quien domina al mundo.» En la década de los cuarenta, por otra parte, Bakunin descubrió el socialismo y el anarquismo franceses, a algunas de cuyas tendencias abrió paso. Sea como fuere, Bakunin rechaza decididamente la ideología alemana. Llegó a lo absoluto, como debió llegar a la destrucción total en virtud del mismo impulso apasionado, de la rabia del «todo o nada» que se vuelve a encontrar en él en estado puro.

Después de haber elogiado la Unidad absoluta, Bakunin se lanza al maniqueísmo más elemental. Quiere, sin duda, y para terminar, «la Iglesia universal y auténticamente democrática de la libertad». Esa es su religión; él pertenece a su siglo. Sin embargo, no es seguro que su fe a este respecto haya sido plena. En su *Confesión* a Nicolás I parece sincero su acento cuando dice que nunca ha podido creer en la revolución final «sino mediante un esfuerzo sobrenatural y doloroso, ahogando por la fuerza la voz interior que me murmuraba lo absurdo de mis esperanzas». Su inmoralismo teórico es mucho más firme, por el contrario, y se le ve resoplar constantemente con la satisfacción y la alegría de un animal fogoso. La historia sólo la rigen dos principios, el Estado y la revolución social, la revolución y la contrarrevolución, a los que no se trata de conciliar, pero que libran una lucha a muerte. El Estado es el crimen. «El Estado más pequeño e inofensivo es también criminal en sus sueños. La revolución es,

por lo tanto, el bien. Esta lucha, que supera a la política, es también la lucha de los principios luciferinos contra el principio divino. Bakunin vuelve a introducir explícitamente en la acción rebelde uno de los temas de la rebelión romántica. Proudhon decretaba ya que Dios es el Mal, y exclamaba: «¡Ven, Satán, calumniado por los pequeños y los reyes!» Bakunin deja que se advierta también toda la profundidad de una rebelión aparentemente política. «El Mal es la rebelión satánica contra la autoridad divina, rebelión en la que nosotros vemos, por el contrario, el germen fecundo de todas las emancipaciones humanas. Como los Fraticelli de la Bohemia del siglo Xiv (?), los socialistas revolucionarios se reconocen hoy día por estas palabras: en nombre de aquél a quien se ha hecho una gran injusticia.»

La lucha contra la creación será, por lo tanto, despiada y sin moral y la única salvación está en el exterminio. «La pasión de la destrucción es una pasión creadora.» Las páginas ardientes de Bakunin sobre la revolución del 48 " proclaman apasionadamente esta alegría de destruir. «Fiesta sin comienzo ni fin», dice. En efecto, para él, como para todos los oprimidos, la revolución es la fiesta, en el sentido sagrado de la palabra. Esto recuerda al anarquista francés Coeurderoy **, quien, en su libro, *Hurrah, ou la révolution par les cosaques*, llamaba a las hordas del norte para que devastasen todo. También éste quería «llevar la antorcha a la casa del padre» y decía que no podía tener esperanza sino en el diluvio humano y en el caos. Estas manifestaciones toman la rebelión en su estado puro, en su verdad biológica. Por eso Bakunin es el único en su época que critica el gobierno de los sabios, con una profundidad excepcional. Contra toda abstracción, aboga en favor del hombre entero, completamente identificado con su rebelión. Si glorifica al bandido, jefe de sublevación popular, si sus modelos pre-

* *Confession*, pág. 102 y sig., Rieder.

** Claude Harmel y Alain Sergent, *Histoire de l'anarchie*, t. 1.

feridos son Stenka Razin y Pugatchev, es porque esos hombres han luchado, sin doctrina y sin principios, por un ideal de libertad pura. Bakunin introduce en el corazón de la revolución el principio desnudo de la rebelión. «La tempestad y la vida, eso es lo que necesitamos. Un mundo nuevo, sin leyes, y por consiguiente libre.»

Pero un mundo sin leyes, ¿es un mundo libre? Tal es la pregunta que plantea toda rebelión. Si hubiera que pedir la respuesta a Bakunin, no sería dudosa. Aunque se haya opuesto en todas las circunstancias, y con la mayor lucidez, al socialismo autoritario, cuando él mismo define la sociedad del porvenir la presenta, sin preocuparse por la contradicción, como una dictadura. Los estatutos de la Fraternidad Internacional (1864-1867), que redactó personalmente, establecen ya la subordinación absoluta del individuo al comité central, durante el tiempo de la acción. Lo mismo sucede con respecto al tiempo que seguirá a la revolución. Espera para la Rusia liberada «un fuerte poder dictatorial..., un poder rodeado de partidarios, iluminado por sus consejos, fortalecido con su libre colaboración, pero que no esté limitado por nada ni por nadie». Bakunin ha contribuido tanto como su enemigo Marx a la doctrina leninista. Por otra parte, el sueño del imperio eslavo revolucionario, tal como lo evoca Bakunin ante el zar, es el mismo que, hasta en los detalles fronterizos, ha realizado Stalin. En un hombre que ha dicho que el motor esencial de la Rusia zarista era el miedo y que rechaza la teoría marxista de una dictadura de partido, estas concepciones pueden parecer contradictorias. Pero esta contradicción demuestra que los orígenes de las doctrinas autoritarias son en parte nihilistas. Pisarev justifica a Bakunin. Éste quiere, ciertamente, la libertad total, pero la busca por medio de una destrucción total. Destruir todo es dedicarse a construir sin cimientos; luego hay que mantener las paredes en pie a fuerza de brazos. Quien rechaza todo el pasado, sin conservar de él nada de lo que puede servir para vivificar la revolución, se condena a no encontrar justificación sino en el porve-

nir y, entre tanto, encarga a la policía que justifique lo provisional. Bakunin anuncia la dictadura, no contra su deseo de destrucción, sino en conformidad con él. Nada puede detenerlo en ese camino, pues en la hoguera de la negación total se han fundido también los valores éticos. Con su *Confesión* al zar, manifiestamente obsequiosa, pero que escribe para conseguir la libertad, introduce espectacularmente el doble juego en la política revolucionaria. Con su *Catecismo revolucionario*, que, según se supone, redacta en Suiza con Netchaiev, da forma, aunque luego reniegue de él, a ese cinismo político que ya no debía dejar de pesar en el movimiento revolucionario y que Netchaiev mismo ilustra de una manera provocativa.

Netchaiev, figura menos conocida que la de Bakunin, más misteriosa todavía, pero más significativa para nuestro propósito, lleva la coherencia del nihilismo lo más lejos posible. En él apenas hay contradicción. Aparece hacia 1866 en los medios de la *intelligentzia* revolucionaria y muere oscuramente en enero de 1882. En este breve tiempo nunca dejó de seducir a los estudiantes que le rodeaban, al mismo Bakunin y los revolucionarios emigrados, y, finalmente, a los guardias de su prisión, a los que consiguió hacer entrar en una conspiración disparatada. Cuando aparece, ya tiene bien arraigadas sus ideas. Si fascina a Bakunin hasta el punto de que consiente en encargarle mandatos imaginarios, es porque reconoce en esta figura implacable lo que ha recomendado que se sea y lo que él mismo habría sido si hubiese podido curar su corazón. Netchaiev no se contenta con decir que hay que unirse «al mundo salvaje de los bandidos, ese verdadero y único medio revolucionario de Rusia», ni con escribir una vez más, como Bakunin, que, en adelante, la política será la religión y la religión la política. Se hace el monje cruel de una revolución desesperada; su sueño más evidente consiste en fundar la orden de asesinos que permita propagar y hacer que triunfe finalmente la divinidad negra a la que ha decidido servir.

No sólo diserta sobre la destrucción universal; su originalidad consiste en reivindicar fríamente, para los que se entregan a la revolución, el «todo está permitido», y permitirselo todo, en efecto. «El revolucionario es un hombre condenado de antemano. No debe tener relaciones personales ni cosas o seres amados. Debería despojarse hasta de su nombre. En él todo debe concentrarse en una sola pasión: la revolución.» Si, en efecto, la historia, al margen de todo principio, está hecha únicamente por la lucha entre la revolución y la contrarrevolución, no hay más solución que la de abrazar enteramente uno de estos dos valores, para morir o para resucitar en él. Netchaiev lleva esta lógica a sus últimas consecuencias. Con él, por primera vez, la revolución va a separarse explícitamente del amor y de la amistad.

Se advierten en él las consecuencias de la psicología arbitraria transmitida por el pensamiento de Hegel. Este había admitido, no obstante, que el reconocimiento mutuo de las conciencias se puede hacer en el afrontamiento del amor *. Se había negado, empero, a poner en el primer plano de su análisis este «fenómeno» que, según él, «no tiene la fuerza, la paciencia y el trabajo del negativo». Había preferido mostrar las conciencias en un combate de cangrejos ciegos que avanzan a tientas por la arena del mar para enzarzarse por fin en una lucha a muerte, y había dejado voluntariamente de lado esta otra imagen, igualmente legítima, de los faros que se buscan penosamente en la noche y se ajustan por fin para dar una luz mayor. Quienes se aman, los amigos, los amantes, saben que el amor no es solamente una fulguración, sino también una larga y dolorosa lucha en las tinieblas por el reconocimiento y la reconciliación definitivos. Después de todo, si la virtud histórica se reconoce en que da prueba de paciencia, el verdadero amor es tan paciente como el odio. La reivindicación de justicia no es, por

* Puede hacerse también en la admiración, en la que la palabra «maestro» adquiere un gran sentido: el que forma sin destruir.

otra parte, la única que justifica a lo largo de los siglos la pasión revolucionaria, que se apoya también en una exigencia dolorosa de amistad con todos, hasta y sobre todo frente a un cielo enemigo. En todas las épocas, quienes mueren por la justicia se han llamado «hermanos». La violencia, para todos ellos, está reservada para el enemigo, al servicio de la comunidad de los oprimidos. Pero si la revolución es el único valor, exige todo, hasta la delación, y por lo tanto el sacrificio del amigo. En adelante, la violencia se volverá contra todos, al servicio de una idea abstracta. Ha sido necesario el advenimiento del reino de los poseídos para que se diga de una vez que la revolución, en sí misma, estaba por encima de aquellos a los que quería salvar y que la amistad, que transfiguraba hasta entonces las derrotas, debía ser sacrificada y remitida al día todavía invisible de la victoria.

La originalidad de Netchaiev consiste, por lo tanto, en que justifica la violencia hecha a los hermanos. Prescribe el *Catecismo* con Bakunin. Pero una vez que éste, en una especie de extravío, le confía la misión de representar en Rusia a una Unión Revolucionaria europea que sólo existe en su imaginación, Netchaiev va, en efecto, a Rusia, funda su *Sociedad del hacha* y él mismo redacta sus estatutos. En éstos se encuentra, como algo necesario, sin duda, para toda acción militar o política, el comité central secreto, al que todos deben jurar una fidelidad absoluta. Pero Netchaiev hace algo más que militarizar la revolución desde el momento en que admite que los jefes, para dirigir a los subordinados, tienen derecho a emplear la violencia y la mentira. Miente, en efecto, para comenzar, cuando se dice delegado por ese comité central todavía inexistente y cuando, para comprometer a los vacilantes en la acción que se propone emprender, da a entender que ese comité dispone de recursos ilimitados. Llega aún más lejos al establecer categorías entre los revolucionarios, dando a los de la primera categoría (es decir, los jefes) el derecho a considerar a los otros como «un capital que se puede gastar». Quizá todos los jefes

de la historia han pensado así, pero no lo han dicho. En todo caso, hasta Netchaiev ningún jefe revolucionario se había atrevido a hacer de ello el principio de su conducta. Hasta entonces ninguna revolución había puesto a la cabeza de sus tablas de la ley que el hombre podía ser un instrumento. El reclutamiento apelaba tradicionalmente al valor y al espíritu de sacrificio. Netchaiev decide que se puede hacer chantaje o aterrorizar a los vacilantes y engañar a los que confían. Hasta los revolucionarios imaginarios pueden servir también si se les lleva sistemáticamente a cumplir los actos más peligrosos. En cuanto a los oprimidos, puesto que se trata de salvarlos de una vez por todas, se les puede oprimir más todavía. Lo que pierden ellos de este modo lo ganarán los oprimidos del porvenir. Netchaiev convierte en un principio que hay que llevar a los gobiernos hacia medidas represivas, que nunca hay que tocar a los representantes oficiales más odiados por la población y que, en última instancia, la sociedad secreta debe dedicar toda su actividad a aumentar los sufrimientos y la miseria de las masas.

Aunque estos bellos pensamientos hayan adquirido todo su sentido en la actualidad, Netchaiev no pudo ver el triunfo de sus principios. Por lo menos trató de aplicarlos con motivo del asesinato del estudiante Ivanov, que impresionó a las imaginaciones de la época lo bastante para que Dostoievski hiciera de él uno de los temas de *Los poseídos*. Ivanov, cuya única culpa parece ser la de haber dudado del comité central, del que Netchaiev se dice delegado, se opone a la revolución puesto que se opone al que se ha identificado con ella. Por lo tanto, debe morir. «¿Qué derecho tenemos a quitar la vida a un hombre?», pregunta Uspenski, uno de los camaradas de Netchaiev. «No se trata de derecho, sino de nuestro deber de eliminar todo lo que perjudique a la causa.» Cuando la revolución es el único valor ya no hay derechos, en efecto; sólo hay deberes. Pero mediante una inversión inmediata, se toman todos los derechos en nom-

bre de esos deberes. En nombre de la causa, Netchaiev, que no ha atentado contra la vida de ningún tirano, mata a Ivanov en una celada. Luego sale de Rusia y va a verse con Bakunin, quien se aparta de él y condena esa «repugnante táctica». «Poco a poco ha llegado a convencerse —dice Bakunin— de que para fundar una sociedad indestructible hay que tomar como base la política de Maquiavelo y adoptar el sistema de los jesuitas; para el cuerpo, sólo la violencia; para el alma, la mentira.» Eso está bien visto. ¿Pero en nombre de qué se puede decidir que esta táctica es repugnante si la revolución, como quiere Bakunin, es el único bien? Netchaiev sirve verdaderamente a la revolución; no se sirve a sí mismo, sino a la causa. Sufre la extradición, pero no cede ante sus jueces. Lo condenan a veinticinco años de prisión, pero sigue reinando en las prisiones, organiza a los carceleros en sociedad secreta, proyecta el asesinato del zar y lo juzgan de nuevo. La muerte en el fondo de una fortaleza cierra, al cabo de doce años de reclusión, la vida de este rebelde que inaugura la raza desdeñosa de los grandes señores de la revolución.

En este momento todo está verdaderamente permitido en el seno de la revolución y el asesinato puede ser erigido en principio. Sin embargo, con la renovación del populismo en 1870, se cree que este movimiento revolucionario nacido de las tendencias religiosas y éticas que se encuentran en los decembristas y en el socialismo de Lavrov y Herzen, va a frenar la evolución hacia el cinismo político ilustrado por Netchaiev. El movimiento apela a las «almas vivas», les pide que vayan al pueblo y lo eduquen para que marche por sí mismo hacia la liberación. Los «caballeros arrepentidos» abandonan a su familia, se visten pobremente y van a las aldeas a predicar a los campesinos. Pero el campesino desconfía y calla. Cuando no calla, denuncia al apóstol ante el gendarme. Este fracaso de las buenas almas debía lanzar el movimiento hacia el cinismo de Netchaiev o, por lo menos, hacia la violencia. En la medida en que la *intelligentzia*

no ha podido atraer al pueblo, se siente nuevamente sola ante la autocracia: el mundo vuelve a presentársele bajo las especies del amo y del esclavo. El grupo de la *Voluntad del pueblo* va a erigir, por lo tanto, el terrorismo individual en principio y a inaugurar la serie de asesinatos que prosigue hasta 1905, con el Partido Socialista Revolucionario. Los terroristas nacen en este momento, alejados del amor, alzados contra la culpabilidad de los amos, pero solitarios con su desesperación, frente a sus contradicciones, que no pueden resolver sino con el doble sacrificio de su inocencia y de su vida.

Los asesinos delicados

El año 1878 es el año en que nace el terrorismo ruso. Una muchacha muy joven, Vera Zassulitch, al día siguiente del proceso de 193 populistas, el 24 de enero, mata al general Trepov, gobernador de San Petersburgo. Los jurados la absuelven y luego escapa a la policía del zar. Ese pistoletazo desencadena una serie de represiones y atentados que se responden los unos a los otros y a los que, según se adivina ya, sólo puede poner fin el cansancio.

El mismo año, un miembro de la *Voluntad del pueblo*, Kravchinski, codifica el terror en principios en su folleto *Muerte por muerte*. Las consecuencias siguen a los principios. En Europa, el emperador de Alemania, el rey de Italia y el rey de España son víctimas de atentados. También en 1878, Alejandro II crea con la Ojrana el arma más eficaz del terrorismo de Estado. Desde entonces, hasta que termina el siglo xix, se cometen asesinatos en Rusia y en Occidente. En 1879 se produce un nuevo atentado contra el rey de España y otro, que fracasa, contra el zar. En 1881 asesinan al zar los terroristas de la *Voluntad del pueblo*. Sofía Perovskaia, Jeliabov y sus amigos son ahorcados. En 1883 se atenta contra el emperador de Alemania; el terrorista cae bajo el hacha. En 1887 son

ejecutados los mártires de Chicago y en Valencia realizan un congreso los anarquistas españoles, quienes lanzan esta advertencia terrorista: «Si la sociedad no cede, tienen que perecer el mal y el vicio, aunque todos debamos perecer con ellos.» La década de los noventa señala en Francia el punto culminante de lo que se llama la propaganda por la acción. Las hazañas de Ravachol, Vaillant y de Henry preludian el asesinato de Carnot; sólo en el año 1892 se cometen más de un millar de atentados con dinamita en Europa y casi quinientos en América. En 1898 es asesinada la emperatriz Isabel de Austria. En 1901 se produce el asesinato de MacKinley, presidente de los Estados Unidos. En Rusia, donde no han cesado los atentados contra los representantes secundarios del régimen, nace en 1903 la *Organización de combate* del Partido Socialista Revolucionario y agrupa a las figuras más extraordinarias del terrorismo ruso. Los asesinatos de Plehve por Sasonov y del gran duque Sergio por Kaliajev, en 1905, marcan los puntos culminantes de esos treinta años de apostolado sangriento y termina la era de los mártires de la religión revolucionaria.

El nihilismo, estrechamente mezclado con el movimiento de una religión, frustrada, termina así en terrorismo. En el universo de la negación total, mediante la bomba y el revólver, y también por el valor con que marchan al patíbulo, esos jóvenes tratan de salir de la contradicción y de crear los valores de que carecen. Hasta ellos los hombres morían en nombre de lo que sabían o de lo que creían saber. Desde ellos se adquiere la costumbre, más difícil, de sacrificarse por algo de lo que no se sabe nada, sino que hay que morir para que sea. Hasta entonces quienes debían morir apelaban a Dios contra la justicia de los hombres. Pero cuando se leen las declaraciones de los condenados de este período llama la atención ver que todos, sin excepción, apelan, contra sus jueces, a la justicia de otros hombres que todavía no existen. Estos hombres futuros, a falta de valores supremos, constituyen su último recurso. El porvenir es la única trascen-

dencia de los hombres sin dios. Sin duda, los terroristas quieren, ante todo, destruir, hacer que se tambalee el absolutismo bajo el estallido de las bombas. Pero, por lo menos, con su muerte aspiran a volver a crear una comunidad de justicia y amor, y a reanudar así una misión que la Iglesia ha traicionado. Los terroristas quieren, en realidad, crear una Iglesia de la que saldrá un día el nuevo dios. ¿Pero es esto todo? Si su entrada voluntaria en la culpabilidad y la muerte no hubiese hecho surgir sino la promesa de un valor todavía futuro, la historia actual nos permitiría afirmar, por el momento en todo caso, que han muerto en vano y no han dejado de ser nihilistas. Un valor venidero es, por otra parte, una contradicción en los términos, pues no puede aclarar una acción ni proporcionar un principio de elección mientras no adquiera forma. Pero los hombres de 1905, justamente, desgarrados por las contradicciones, dan vida, con su negación y su muerte misma, a un valor en adelante imperioso, que dan a luz creyendo anunciar solamente su advenimiento. Colocan ostensiblemente por encima de sus verdugos y de sí mismos ese bien supremo y doloroso que ya hemos encontrado en los orígenes de la rebelión. Detengámonos, por lo menos, a examinar este valor, en el momento en que el espíritu de rebelión se encuentra, por última vez en nuestra historia, con el espíritu de compasión.

«¿Se puede hablar de la acción terrorista sin intervenir en ella?», pregunta el estudiante Kaliayev. Sus camaradas, reunidos desde 1903 en la *Organización de combate* del Partido Socialista Revolucionario, bajo la dirección de Azev y luego de Boris Savinkov, se mantienen todos ellos a la altura de esta denominación altisonante. Son hombres exigentes, los últimos, en la historia de la rebelión, que no rechazarán nada de su situación ni de su drama. Si bien han vivido en el terror, «si bien han tenido fe en él» (Pokotilov), nunca han dejado de sentirse desgarrados por él. La historia ofrece pocos ejemplos de fanáticos que hayan sentido escrúpulos hasta durante la pelea. A

los hombres de 1905 no les han faltado, por lo menos, las dudas. El mayor homenaje que podemos rendirles es decir que en 1950 no podríamos hacerles una sola pregunta que no se hayan planteado ellos y a la que no hayan respondido en parte con su vida o con su muerte.

Sin embargo, han pasado rápidamente por la historia. Cuando Kaliayev, por ejemplo, decide en 1903 intervenir con Savinkov en la acción terrorista, tiene veintiséis años. Dos años más tarde, el «Poeta», como le apodaban, es ahorcado. Se trata de una carrera breve. Pero, para quien examine con un poco de apasionamiento la historia de este período, Kaliayev, con su paso vertiginoso, constituye la figura más significativa del terrorismo. Sasonov, Schweitzer, Pokotilov, Voinarovski y la mayoría de los otros han surgido también en la historia de Rusia y del mundo como hombres que se alzan durante un instante para estallar en seguida, testigos rápidos e inolvidables de una rebelión cada vez más desgarrada.

Casi todos son ateos. «Recuerdo —escribe Boris Voinarovski, quien murió al arrojar la bomba contra el almirante Dubassov— que ya antes de entrar en el liceo predicaba el ateísmo a uno de mis amigos de infancia. Una sola pregunta me embarazaba. ¿De dónde venía eso? Pues yo no tenía la menor idea de la eternidad.» Kaliayev, en cambio, cree en Dios. Algunos minutos antes de realizar un atentado que fracasará, lo ve Savinkov en la calle ante un icono, con la bomba en una mano y haciendo la señal de la cruz con la otra. Pero repudia la religión. En su celda, antes de la ejecución, rechaza sus auxilios.

La clandestinidad les obliga a vivir en la soledad. No conocen, sino de manera abstracta, la poderosa alegría de todo hombre de acción en contacto con una gran comunidad humana. Pero el lazo que les une reemplaza para ellos a todos los afectos. «¡Orden de caballería!», escribe Sasonov, quien comenta así: «Nuestra orden de caballería estaba imbuida de tal espíritu que la palabra "hermano" no expresa todavía con una claridad suficien-

te la esencia de nuestras relaciones recíprocas.» El mismo Sasonov escribe desde la prisión a sus amigos: «En cuanto a mí, la condición indispensable de la felicidad es conservar para siempre la conciencia de mi completa solidaridad con vosotros.» Voinarovski, por su parte, confiesa a una mujer amada que le retenía haber dicho esta frase que reconoce «un poco cómica», pero que, según él, prueba su estado de ánimo: «Te maldeciría si llegase con retraso adonde están los camaradas.»

Este grupito de hombres y mujeres, perdidos entre la multitud rusa, y unidos solidariamente entre sí, eligen el oficio de ejecutores para el que nada los destinaba. Viven de la misma paradoja, reuniendo en sí mismos el respeto de la vida humana en general y un desprecio por su propia vida que llega hasta la nostalgia del sacrificio supremo. Para Dora Brilliant no cuentan las cuestiones de programa. La acción terrorista se embellece ante todo con el sacrificio que le hace el terrorista. «Pero —dice Savinkov— el terror pesaba sobre ella como una cruz.» Kaliayev está dispuesto a sacrificar su vida en todo momento. «Más que eso, deseaba apasionadamente el sacrificio.» Durante la preparación del atentado contra Plehve propone arrojarse bajo los caballos y perecer con el ministro. También en Voinarovski el deseo de sacrificio coincide con la atracción de la muerte. Después de su detención escribe a sus padres: «Cuántas veces, durante mi adolescencia, se me ocurrió la idea de matarme...»

Al mismo tiempo estos ajusticiadores que ponen su vida en juego, y tan totalmente, no tocan la de los demás sino con la conciencia más puntillosa. El atentado contra el gran duque Sergio fracasa la primera vez porque Kaliayev, con la aprobación de todos sus camaradas, se niega a matar a los niños que van en el coche del gran duque. Savinkov dice con respecto a Rachel Lourié, otra terrorista: «Tenía fe en la acción terrorista, consideraba un honor y un deber tomar parte en ella, pero la sangre le turbaba tanto como a Dora.» El mismo Savinkov se opone a un atentado contra el almirante Dubassov en el rápido

de San Petersburgo a Moscú: «A la menor imprudencia, la explosión habría podido producirse en el coche y matar a extraños.» Más tarde, Savinkov, «en nombre de la conciencia terrorista», se defenderá con indignación de haber hecho participar a un niño de dieciséis años en un atentado. En el momento de evadirse de una prisión zarista decide disparar contra los oficiales que puedan oponerse a su fuga, pero matarse antes que volver su arma contra los soldados. Así también Voinarovski, ese matador de hombres que confiesa no haber cazado nunca, «por considerar bárbara esa ocupación», declara a su vez: «Si Dubassov va acompañado por su esposa, no arrojaré la bomba.»

Un olvido tan grande de sí mismo, aliado con una preocupación tan profunda por la vida de los demás, permite suponer que estos asesinos delicados han vivido el destino rebelde en su contradicción más extrema. Se puede creer que también ellos, aunque reconocen el carácter inevitable de la violencia, confiesan que no está justificada. El asesinato les parece necesario e inexcusable. Corazones mediocres, confrontados con este terrible problema, pueden descansar en el olvido de uno de los términos. Se contentarán, en nombre de los principios formales, con considerar inexcusable toda violencia inmediata y permitirán esa violencia difusa que está a la escala del mundo y de la historia. O bien se consolarán, en nombre de la historia, con que la violencia sea necesaria y añadirán entonces el asesinato, hasta no hacer de la historia sino una sola y larga violación de todo lo que, en el hombre, protesta contra la injusticia. Esto define los dos rostros del nihilismo contemporáneo, el burgués y el revolucionario.

Pero los corazones extremados de que ahora tratamos no olvidan nada. Desde entonces, incapaces de justificar lo que consideran, no obstante, necesario, decidieron entregarse ellos mismos como justificación y responder con el sacrificio personal a la pregunta que se formulan. Para ellos, como para todos los rebeldes hasta ellos,

el asesinato se identifica con el suicidio. Una vida se paga entonces con otra vida y de estos dos holocaustos surge la promesa de un valor. Kalíayev, Voinarovskí y los otros creen en la equivalencia de las vidas. No ponen, en consecuencia, idea alguna por encima de la vida humana, aunque matan por la idea. Exactamente, viven a la altura de la idea. La justifican, finalmente, encarnándola hasta la muerte. Todavía nos hallamos frente a una concepción, si no religiosa, por lo menos metafísica de la rebelión. Después de éstos vendrán otros hombres que, animados por la misma fe devoradora, juzgarán, no obstante, sentimentales estos métodos y se negarán a admitir que cualquier vida equivalga a cualquier otra. Entonces pondrán por encima de la vida humana una idea abstracta, aunque la llamen historia, y sometidos a ella de antemano, decidirán, con plena arbitrariedad, someter también a los otros. El problema de la rebelión no se resolverá mediante la aritmética, sino mediante el cálculo de probabilidades. Ante una futura realización de la idea, la vida humana puede ser todo o nada. Cuanto mayor es la fe que pone el calculador en esta realización, tanto menos vale la vida humana. En el límite ya no vale nada.

Más adelante examinaremos este límite, es decir, la época de los verdugos filósofos y del terrorismo de Estado. Pero, entretando, los rebeldes de 1905, en la frontera en que se mantienen, nos enseñan, entre el estrépito de las bombas, que la rebelión no puede conducir, sin dejar de ser rebelión, al consuelo y a la comodidad dogmáticos. Su única victoria aparente consiste en triunfar al menos sobre la soledad y la negación. En medio de un mundo que niegan y que los rechaza, tratan, como todos los grandes corazones, de rehacer, hombre por hombre, una fraternidad. El amor que se profesan recíprocamente, que constituye su felicidad hasta en el desierto de la prisión, que se extiende a la inmensa masa de sus hermanos esclavizados y silenciosos, da la medida de su angustia y de su esperanza. Para servir a este amor tienen primero que matar; para afirmar el reinado de la

inocencia tienen que aceptar cierta culpabilidad. Esta contradicción no se resolverá para ellos hasta el último momento. Soledad y caballería, desamparo y esperanza no serán superados sino mediante la libre aceptación de la muerte. Jeliabov, quien organiza en 1881 el atentado contra Alejandro II y es detenido cuarenta y ocho horas antes del asesinato, pide que le ejecuten al mismo tiempo que al autor real del atentado. «Sólo la cobardía del gobierno —dice en la carta que escribe a las autoridades— explicaría que no se levantase más que un patíbulo en vez de dos.» Se levantaron cinco, uno de ellos para la mujer que él amaba. Pero Jeliabov muere sonriendo, en tanto que Rissakov, quien había flaqueado en los interrogatorios, tiene que ser arrastrado al cadalso, medio loco de terror.

Es que hay una especie de culpabilidad que Jeliabov no quiere y que sabe que recaería sobre él, como sobre Rissakov, si permaneciera solitario después de haber matado o hecho matar. Al pie del patíbulo, Sofía Perovskaia abraza al hombre que ama y a sus otros dos amigos, pero se aparta de Rissakov, quien muere solitario, condenado por la nueva religión. Para Jeliabov, la muerte entre sus hermanos coincide con su justificación. Quien mata no es culpable salvo si consiente en seguir viviendo o si para seguir viviendo traiciona a sus hermanos. Morir, por el contrario, anula la culpabilidad y el crimen mismo. Carlota Corday grita a Fouquier-Tinville: «¡Oh, el monstruo me toma por una asesina!» Es el descubrimiento desgarrador y fugitivo de un valor humano que está a medio camino entre la inocencia y la culpabilidad, la razón y la sinrazón, la historia y la eternidad. En el instante de este descubrimiento, pero solamente entonces, llega para estos desesperados una paz extraña, la de las victorias definitivas. Polivanov dice en su celda que le habría sido «fácil y dulce» morir. Voinarovski escribe que ha vencido el temor a la muerte. «Subiré al patíbulo sin que se estremezca un solo músculo en mi cara, sin hablar... Y no será una violencia ejercida sobre mí mismo; será el resul-

tado natural de todo lo que he vivido.» Mucho más tarde, el teniente Schmidt escribirá también antes de que lo fusilen: «Mi muerte terminará todo y, coronada por el suplicio, mi causa será irreprochable y perfecta.» Y Kaliaev, condenado al patíbulo después de haberse erigido en acusador ante el tribunal, declara firmemente: «Considero mi muerte como una suprema protesta contra un mundo de lágrimas y de sangre», y luego escribe: «Desde el momento en que me encontré detrás de los barrotes no sentí un solo instante el deseo de seguir viviendo de ninguna manera.» Su anhelo será satisfecho. El 10 de mayo, a las dos de la mañana, marcha hacia la única justificación que reconoce. Completamente vestido de negro, sin abrigo, y tocado con un sombrero de fieltro, sube al patíbulo. Al padre Florinski, que le ofrece el crucifijo, el condenado, separándose de Cristo, le responde solamente: «Ya le he dicho que he terminado con la vida y que me he preparado para la muerte.»

Sí, el antiguo valor renace en esta escena al cabo del nihilismo, al pie del patíbulo mismo. Es el reflejo, histórico esta vez, del «existimos» que hemos encontrado al término de un análisis del espíritu rebelde. Es, al mismo tiempo, privación y certidumbre iluminada. Es lo que resplandece con un brillo mortal en el rostro alterado de Dora Brilliant, al pensar en quien moría a la vez por sí mismo y por la amistad incansable; es lo que impulsa a Sasonov a matarse en la prisión como protesta y para «hacer que se respete a sus hermanos»; es lo que absuelve incluso a un Netchaiev el día en que, habiéndole pedido un general que denuncie a sus camaradas, lo derriba de una bofetada. Mediante ese valor estos terroristas, al mismo tiempo que afirman el mundo de los hombres, se colocan por encima de este mundo, demostrando, por última vez en nuestra historia, que la verdadera rebelión es creadora de valores.

El año 1905, gracias a ellos, señala la culminación del impulso revolucionario. En esa fecha comienza una decadencia. Los mártires no hacen las Iglesias: son su cimien-

to o su coartada. Luego vienen los sacerdotes y los beatos. Los revolucionarios que vengan no exigirán el cambio de vidas. Aceptarán el riesgo de la muerte, pero también protegerse lo más posible para la revolución y su servicio. Aceptarán, pues, para sí mismos la culpabilidad total. El consentimiento en la humillación es la verdadera característica de los revolucionarios del siglo XX, que ponen la revolución y la Iglesia de los hombres por encima de sí mismos. Kaliayev prueba, por el contrario, que la revolución, medio necesario, no es un fin suficiente. Al mismo tiempo, eleva al hombre en vez de rebajarlo. Son Kaliayev y sus hermanos, rusos o alemanes, quienes en la historia del mundo se oponen verdaderamente a Hegel *, al admitir primeramente como necesario y luego como insuficiente el reconocimiento universal. A Kaliayev no le basta aparentar. Cuando le haya reconocido el mundo entero, todavía subsistirá una duda en él: necesita su propio consentimiento y la totalidad de las aprobaciones no bastaría para disipar esa duda que ya hacen nacer en todo hombre verdadero cien aclamaciones entusiastas. Kaliayev duda hasta el fin, pero esa duda no le impide obrar; eso es lo que hace de él la imagen más pura de la rebelión. Quien acepta morir, pagar una vida con otra vida, cualesquiera que sean sus negaciones, afirma con ello un valor que le supera a él mismo como individuo histórico. Kaliayev se consagra a la historia hasta la muerte y, en el momento de morir, se coloca por encima de la historia. De cierta manera, es verdad que se prefiere a ella. Pero ¿qué es lo que prefiere: a sí mismo, que mata sin vacilación, o al valor que él encarna y al que da vida? La respuesta no ofrece la menor duda. Kaliayev y sus hermanos triunfan sobre el nihilismo.

* Dos razas de hombres. Uno nace una sola vez y paga con su vida. El otro justifica millares de crímenes y acepta que le paguen con honores.

Un chigalevismo

Pero este triunfo no tendrá futuro: coincide con la muerte. El nihilismo sobrevive provisionalmente a sus vencedores. En el seno mismo del Partido Socialista Revolucionario el cinismo político sigue caminando hacia la victoria. El jefe que envía a Kaliayev a la muerte, Azev, practica un doble juego y denuncia a los revolucionarios a la Ojrana al mismo tiempo que hace ejecutar a ministros y grandes duques. La provocación vuelve a poner en su lugar el «todo está permitido» e identifica aún la historia con el valor absoluto. Este nihilismo, después de haber influido en el socialismo individualista, va a contaminar el socialismo llamado científico que surge en la década de los ochenta en Rusia *. La herencia conjugada de Netchaiev y de Marx dará origen a la revolución totalitaria del siglo xx. Al mismo tiempo que el terrorismo individual persigue a los últimos representantes del derecho divino, el terrorismo de Estado se dispone a destruir definitivamente ese derecho en la raíz misma de las sociedades. La técnica de la toma del poder para la realización de los fines últimos se inicia con la afirmación ejemplar de esos fines.

En efecto, Lenin adoptará de Tkatchev, camarada y hermano espiritual de Netchaiev, una concepción de la toma del poder que considera «majestuosa» y que él mismo resume así: «Secreto riguroso, elección cuidadosa de los miembros, formación de revolucionarios profesionales.» Tkatchev, que muere loco, hace la transición entre el nihilismo y el socialismo militar. Pretende crear un jacobinismo ruso y no toma de los jacobinos sino su técnica de acción, pues niega, él también, todo principio y toda virtud. Enemigo del arte y de la moral, concilia en la táctica sólo lo racional y lo irracional. Su finalidad consiste en alcanzar la igualdad humana mediante la toma del poder estatal. La organización secreta, los haces de

El primer grupo socialdemócrata, el de Pléjanov, es de 1883.

revolucionarios, el poder dictatorial de los jefes, son temas que definen la noción, si no el hecho, del «aparato» que tendrá una fortuna tan grande y eficaz. En cuanto al método mismo, se tendrá una idea justa de él cuando se sepa que Tkatchev proponía que se suprimiera a todos los rusos mayores de veinticinco años como incapaces de aceptar las nuevas ideas. Método genial, en verdad, y que debía prevalecer en la técnica del super-Estado moderno, en el que se realiza la educación forzada del niño entre adultos aterrizados. El socialismo cesáreo condenará, sin duda, el terrorismo individual en la medida en que haga revivir valores incompatibles con la dominación de la razón histórica. Pero restituirá el terror al nivel del Estado, alegando como única justificación la construcción de la humanidad por fin divinizada.

Aquí se completa una lazada, y la rebelión, al quedar cortada de sus verdaderas raíces, infiel al hombre al someterse a la historia, maquina ahora la esclavitud de todo el universo. Entonces comienza la era del chigalevismo, exaltada en *Los poseídos* por Verjovenski, el nihilista que reclama el derecho al deshonor. Espíritu desdichado e implacable *, elige la voluntad de poder, que es la única, en efecto, que puede reinar en una historia sin más significación que ella misma. Chigalev, el filántropo, será su caución; el amor a los hombres justificará en adelante que se les esclavice. Loco por la igualdad **, Chigalev, tras largas reflexiones, llegó con desesperación a la conclusión de que sólo es posible un sistema, aunque sea, en efecto, desesperante. «Habiendo partido de la libertad ilimitada, llego al despotismo ilimitado.» La libertad total, que es negación de todo, no puede vivir y justificarse sino mediante la creación de nuevos valores identificados con la humanidad entera. Si esta creación

* «Se imaginaba al hombre a su manera y luego no se emperraba en su idea.»

** «La calumnia y el asesinato en los casos extremos, pero sobre todo la igualdad.»

se demora, la humanidad se desgarrar hasta la muerte. El camino más corto hacia estas nuevas tablas pasa por la dictadura total. «Una décima parte de la humanidad poseerá los derechos de la personalidad y ejercerá una autoridad ilimitada sobre las otras nueve décimas partes. Estas perderán su personalidad y se convertirán en una especie de rebaño; sujetas a la obediencia pasiva, serán llevadas de nuevo a la inocencia primera y, por decirlo así, al paraíso primitivo, donde, por lo demás, deberán trabajar.» Es el gobierno de los filósofos con que soñaban los utopistas, sólo que estos filósofos no creen en nada. Ha llegado el reino, pero niega la verdadera rebelión; se trata solamente del reinado de los «Cristos violentos», para repetir la expresión de un literato entusiasta al celebrar la vida y la muerte de Ravachol. «El papa en lo alto —dice amargamente Verjovenski—, nosotros a su alrededor, y debajo de nosotros el chigalevismo.»

Así se anuncian las teocracias totalitarias del siglo xx, el terror de Estado. Los nuevos señores y los grandes inquisidores reinan en el presente, utilizando la rebelión de los oprimidos, sobre una parte de nuestra historia. Su reinado es cruel, pero ellos se excusan de su crueldad, como el Satán romántico, alegando que es una carga muy pesada. «Nosotros nos reservamos el deseo y el sufrimiento; los esclavos tendrán el chigalevismo.» Nace en este momento una nueva raza de mártires bastante horrible. Su martirio consiste en que aceptan la tarea de infligir el sufrimiento a los demás; se hacen esclavos de su propio poder. Para que el hombre se haga dios es necesario que la víctima se rebaje a convertirse en verdugo. Por eso es por lo que la víctima y el verdugo están igualmente desesperados. Ni la esclavitud ni el poder coincidirán ya con la felicidad; los amos serán taciturnos y los siervos tristes. Saint-Just tenía razón; es espantoso atormentar al pueblo. ¿Pero cómo se puede dejar de atormentar a los hombres si se ha decidido convertirlos en dioses? Así como Kirilov, que se mata para ser dios, acepta que su suicidio sea utilizado por la «conspiración»

de Verjovenski, así también la divinización del hombre por él mismo rompe el límite que la rebelión había establecido y se introduce irresistiblemente en los caminos cenagosos de la táctica y del terror de los que no ha salido todavía la historia.

El terrorismo de Estado y el terror irracional

Todas las revoluciones modernas acabaron robusteciendo el Estado. El año 1789 lleva a Napoleón, 1848 a Napoleón III, 1917 a Stalin, las perturbaciones italianas de la década de los veinte a Mussolini, la república de Weimar a Hitler. Estas revoluciones, sobre todo después de que la primera guerra mundial hubo liquidado los vestigios del derecho divino, se han propuesto, no obstante, con una audacia cada vez mayor, la construcción de la ciudad humana y de la libertad real. La omnipotencia creciente del Estado ha sancionado cada vez esa ambición. Sería falso decir que no podía dejar de suceder esto. Pero es posible examinar cómo ha sucedido y quizá sirva de lección.

Aparte de un pequeño número de explicaciones que no constituyen el tema de este ensayo, el extraño y aterrador crecimiento del Estado moderno puede considerarse como la conclusión lógica de ambiciones técnicas y filosóficas desmesuradas, ajenas al verdadero espíritu de rebelión, pero que, sin embargo, dieron origen al espíritu revolucionario de nuestra época. El sueño profético de Marx y las potentes anticipaciones de Hegel o de Nietzsche terminaron suscitando, después de ser arrasada la ciudad de Dios, un Estado racional o irracional, pero en ambos casos terrorista.

A decir verdad, las revoluciones fascistas del siglo xx no merecen el título de revolución. Les ha faltado la am-

bición universal. Mussolini y Hitler trataron, sin duda, de crear un imperio y los ideólogos nacional-socialistas pensaron, explícitamente, en el imperio mundial. Su diferencia con el movimiento revolucionario clásico consiste en que, siendo herederos del nihilismo, prefirieron deificar lo irracional, y sólo ello, en vez de divinizar la razón. Con ello, renunciaban a lo universal. Ello no impide que Mussolini se declare heredero de Hegel, y Hitler de Nietzsche; ellos ilustran en la historia algunas de las profecías de la ideología alemana. A este respecto, pertenecen a la historia de la rebelión y el nihilismo. Han sido los primeros que han construido un Estado basándose en la idea de que nada tenía sentido y que la historia no era sino el azar de la fuerza. Las *consecuencias* no se han hecho esperar.

Desde 1914 Mussolini anunciaba la «santa religión de la anarquía» y se declaraba enemigo de todos los cristianos. En cuanto a Hitler, su religión confesada yuxtaponía sin vacilación el Dios-providencia y el Walhalla. Su dios era, en verdad, un argumento de mitin y una manera de elevar el debate al final de sus discursos. Mientras tuvo éxito, prefirió creerse inspirado. En el momento de la derrota, se consideró traicionado por su pueblo. Entre ambos momentos nada vino a anunciar al mundo que él pudiera considerarse culpable ante ningún principio. El único hombre de cultura superior que dio al nazismo una apariencia de filosofía, Ernst Junger, eligió, por otra parte, las fórmulas mismas del nihilismo: «La mejor respuesta a la traición de la vida por el espíritu es la traición del espíritu por el espíritu, y uno de los grandes y crueles goces de esta época consiste en participar en ese trabajo de destrucción.»

Los hombres de acción, cuando carecen de fe, creen siempre únicamente en el movimiento de la acción. La paradoja insostenible de Hitler ha sido justamente querer fundar un orden estable sobre un movimiento perpetuo y una negación. Rauschning, en su *Revolución del nihilismo*, tiene razón cuando dice que la revolución hitleriana era

un dinamismo puro. En Alemania, sacudida hasta las raíces por una guerra sin precedentes, la derrota y la angustia económica, no se mantenía ya en pie valor alguno. Aunque haya que contar con lo que Goethe llamaba «el destino alemán de complicarse las cosas», la epidemia de suicidios que afectó a todo el país entre las dos guerras dice mucho sobre la confusión de los espíritus. No son los razonamientos los que pueden devolver la fe a quienes desesperan de todo, sino solamente la pasión, y en este caso la pasión misma que yacía en el fondo de esta desesperación, es decir, la humillación y el odio. Ya no había ningún valor a la vez común y superior a todos estos hombres en nombre del cual les fuese posible juzgarse los unos a los otros. La Alemania de 1933 se decidió, por lo tanto, a adoptar los valores degradados de algunos hombres solamente y trató de imponerlos a toda una civilización. A falta de la moral de Goethe, eligió y sufrió la moral de la pandilla de gangsters.

La moral del gang es triunfo y venganza, derrota y resentimiento, inagotablemente. Cuando Mussolini exaltaba «las fuerzas elementales del individuo», anunciaba la exaltación de las potencias oscuras de la sangre y del instinto, la justificación biológica de lo peor que produce el instinto de dominación. En el proceso de Nuremberg, subrayó Frank «el odio a la forma» que animaba a Hitler. Es cierto que este hombre era solamente una fuerza en movimiento, corregida y hecha más eficaz por los cálculos de la astucia y de una implacable clarividencia táctica. Hasta su forma física, mediocre y trivial, no era para él un límite, pues la fundía en la masa *. Sólo la acción le mantenía en pie. Para él ser era hacer. Por eso Hitler y su régimen no podían prescindir de enemigos. No podían, petimetres frenéticos **, definirse sino con relación

* Véase el excelente libro de Max Picard, *L'homme du néant*, Cahiers du Rhône.

** Se sabe que Goering recibía, a veces, vestido de Nerón y maquillado.

a sus enemigos, tomar forma sino en el combate encarnizado que debía destruirlos. El judío, los francmasones, las plutocracias, los anglosajones y el eslavo bestial se han sucedido en la propaganda y en la historia para levantar, cada vez a una altura un poco mayor, la fuerza ciega que marchaba hacia su término. El combate permanente exigía excitantes perpetuos.

Hitler era la historia en su estado puro. «Devenir —decía Junger— vale más que vivir.» Predicaba, por lo tanto, la identificación total con la corriente de la vida, en el nivel más bajo y contra toda realidad superior. El régimen que ha inventado la política exterior biológica iba contra sus intereses más evidentes. Pero obedecía, por lo menos, a su lógica particular. Así, Rosenberg hablaba pomposamente de la vida: «El estilo de una columna en marcha, y poco importa hacia qué destino y hacia qué fin esta columna esté en marcha.» Después de esto, la columna sembrará la historia de ruinas y devastará su propio país, pero por lo menos habrá vivido. La verdadera lógica de este dinamismo era la derrota total, o bien, de conquista en conquista, de enemigo en enemigo, el establecimiento del imperio de la sangre y de la acción. Es poco probable que Hitler haya concebido, por lo menos primitivamente, este imperio. Ni por su cultura, ni tampoco por instinto o por inteligencia táctica, estaba a la altura de su destino. Alemania se hundió por haber emprendido una lucha imperial con un pensamiento político provinciano. Pero Junger había advertido esta lógica y dado su formulación. Tuvo la visión de un «imperio mundial» y «técnico», de una «religión de la técnica anticristiana», cuyos fieles y soldados hubiesen sido los obreros mismos, porque (y en esto Junger se encuentra con Marx), por su estructura humana, el obrero es universal. «El estatuto de un nuevo régimen de mando sustituye al cambio de contrato social. El obrero es sacado de la esfera de las negociaciones, de la compasión y de la literatura, y elevado hasta la de la acción. Las obligaciones jurídicas se transforman en obligaciones militares.» El

imperio, como se ve, es al mismo tiempo la fábrica y el cuartel mundiales, donde reina como esclavo el soldado-obrero de Hegel. Hitler ha sido detenido relativamente pronto en el camino de este imperio. Pero aunque hubiera ido más lejos, se habría asistido solamente al despliegue cada vez más amplio de un dinamismo irresistible y al refuerzo cada vez más violento de los principios cínicos, que eran los únicos capaces de servir a ese dinamismo.

Al hablar de esta revolución, Rauschning dice que no es ya liberación, justicia y desarrollo del espíritu, sino «la muerte de la libertad, el dominio de la violencia y la esclavitud del espíritu». El fascismo es, efectivamente, el desprecio. A la inversa, toda forma de desprecio, si interviene en política, prepara o instaura el fascismo. Hay que añadir que el fascismo no puede ser otra cosa sin renegar de sí mismo. Junger deducía de sus propios principios que valía más ser criminal que burgués. Hitler, que tenía menos talento literario, pero, en esta ocasión, más coherencia, sabía que es indiferente ser lo uno o lo otro, desde el momento en que no se cree más que en el éxito. Se autorizó, por lo tanto, a ser lo uno y lo otro a la vez. «El hecho es todo», decía Mussolini. Y Hitler: «Cuando la raza corre peligro de que la opriman... la cuestión de la legalidad no desempeña sino un papel secundario.» Como, por otra parte, la raza tiene siempre necesidad de que la amenacen para existir, nunca hay legalidad. «Estoy dispuesto a firmarlo todo, a suscribirlo todo... En lo que me concierne, soy capaz, con toda buena fe, de firmar hoy tratados y romperlos mañana fríamente si el porvenir del pueblo alemán está en juego.» Por lo demás, antes de declarar la guerra, el fñhrer declaró a sus generales que más tarde no se preguntaría al vencedor si había dicho o no la verdad. El *leitmotiv* de la defensa de Goering en el proceso de Nuremberg, toma de nuevo esta idea: «El vencedor será siempre el juez y el vencido el acusado.» Esto puede discutirse, sin duda. Pero entonces no se comprende a Rosenberg cuando dice en el pro-

ceso de Nuremberg que no había previsto que este mito llevara al asesinato. Cuando el fiscal inglés observa que «de *Mein Kampf* partía el camino directo que llevaba a las cámaras de gas de Maidanek», toca, por el contrario, el verdadero tema del proceso, el de las responsabilidades históricas del nihilismo occidental, el único, sin embargo, que no fue verdaderamente discutido en Nuremberg, por razones evidentes. No se puede realizar un proceso anunciando la culpabilidad general de una civilización. Se ha juzgado solamente los actos que, por lo menos, clamaban a la faz de la tierra entera.

Hitler, en todo caso, inventó el movimiento perpetuo de la conquista sin el cual no habría sido nada. Pero el enemigo perpetuo es el terror perpetuo, esta vez al nivel del Estado. El Estado se identifica con «el aparato», es decir, con el conjunto de los mecanismos de conquista y de represión. La conquista dirigida hacia el interior del país se llama propaganda («primer paso hacia el infierno», según Frank), o represión. Dirigida hacia el exterior, crea el ejército. Todos los problemas son, por lo tanto, militarizados y se plantean en términos de potencia y eficacia. El general en jefe determina la política y, además, todos los problemas principales de administración. Este principio, irrefutable en cuanto a la estrategia, se generaliza en la vida civil. Un solo jefe, un solo pueblo, significa un solo amo y millones de esclavos. Los intermediarios políticos, que son, en todas las sociedades, las garantías de la libertad, desaparecen para dejar lugar a un Jehová con botas que reina sobre multitudes silenciosas, o, lo que viene a ser lo mismo, que aullan consignas. Entre el jefe y el pueblo, no se interpone un organismo de conciliación o de mediación, sino, precisamente, el aparato, es decir, el partido, que es la emanación del jefe y la herramienta de su voluntad de opresión. Así nace el primero y único principio de esta baja mística, el *Führerprinzip*, que restaura en el mundo del nihilismo una idolatría y lo sagrado degradado.

Mussolini, jurista latino, se contentaba con la razón de Estado, sólo que la transformaba, con mucha retórica, en

absoluto. «Nada fuera del Estado, por encima del Estado, contra el Estado. Todo del Estado, para el Estado, en el Estado.» La Alemania hitleriana dio a esta falsa razón su verdadero lenguaje, que es el de una religión. «Nuestro servicio divino —decía un diario nazi durante un congreso del partido— consistía en llevar a cada uno hacia los orígenes, hacia las madres. En verdad, era un servicio de Dios.» Los orígenes están, por lo tanto, en el grito primitivo. ¿Quién es ese Dios de que aquí se trata? Una declaración oficial del partido nos lo dice: «Todos nosotros, aquí abajo, creemos en Adolfo Hitler, nuestro Führer, y (confesamos) que el nacionalsocialismo es la única fe que lleva a nuestro pueblo a la salvación.» Las órdenes del jefe, alzado en el matorral inflamado de los proyectores, en un Sinaí de tablas y banderas, constituyen la ley y la virtud. Si los micrófonos superhumanos ordenan una vez solamente el crimen, éste desciende de jefes en subjefes hasta el esclavo, que recibe las órdenes sin dárselas a nadie. Un verdugo de Dachau llora luego en su prisión: «No he hecho sino ejecutar las órdenes. Sólo el Führer y el Reichsführer han traído todo esto y luego se han ido. Gluecks recibió órdenes de Kaltenbrunner y, finalmente, yo recibí la orden de fusilar. Me cargaron con todo porque yo no era más que un pequeño Hauptscharführer y no podía transmitirlo más abajo en la fila. Ahora dicen que yo soy el asesino.» Goering declaró en el proceso su fidelidad al Führer y que «existía todavía una cuestión de honor en esta maldita vida». El honor consistía en la obediencia, que se confundía a veces con el crimen. La ley militar castiga con la pena de muerte la desobediencia y su honor es ¡a servidumbre. Cuando todos son militares, el crimen consiste en no matar si la orden lo exige.

La orden, por desgracia, exige raras veces que se haga el bien. El puro dinamismo doctrinal no puede dirigirse hacia el bien, sino solamente hacía la eficacia. Mientras haya enemigos, habrá terror, y habrá enemigos mientras exista el dinamismo, para que exista: «Todas las in-

fluencias capaces de debilitar la soberanía del pueblo, ejercida por el Führer con ayuda del partido... deben ser eliminadas.» Los enemigos son herejes y deben ser convertidos mediante la predicación o propaganda o exterminados mediante la inquisición o Gestapo. El resultado es que el hombre no es ya, si pertenece al partido, más que una herramienta al servicio del Führer, un engranaje del aparato, o, si es enemigo del Führer, un producto de consumo del aparato. El impulso irracional nacido de la rebelión no se propone ya sino reducir lo que hace que el hombre no sea un engranaje, es decir, la rebelión misma. El individualismo romántico de la revolución alemana se sacia por fin en el mundo de las cosas. El terror irracional transforma en cosas a los hombres, «bacilos planetarios», según la fórmula de Hitler. Ese terror se propone la destrucción, no solamente de la persona, sino también de las posibilidades universales de la persona, la reflexión, la solidaridad, el llamamiento al amor absoluto. La propaganda, la tortura, son medios directos de desintegración; más todavía la decadencia sistemática, la amalgama con el criminal cínico, la complicidad forzosa. Quien mata o tortura no conoce sino una sombra en su victoria: no puede sentirse inocente. Por lo tanto, tiene que crear la culpabilidad en la víctima misma, para que en un mundo sin dirección la culpabilidad general no legitime sino el ejercicio de la fuerza, no consagre sino el éxito. Cuando la idea de inocencia desaparece en el inocente mismo, el valor de poder reina definitivamente en un mundo desesperado. Por eso una innoble y cruel penitencia reina en este mundo en el que sólo las piedras son inocentes. Los condenados se ven obligados a ahorcarse los unos a los otros. Es asesinado el grito puro de la maternidad misma, como en esa madre griega a la que un oficial obliga a elegir a aquel de sus tres hijos que será fusilado. Así se ve, por fin, libre. El poder de matar y de envilecer salva al alma servil de la nada. La libertad alemana se canta entonces al son de la orquesta de presidiarios, en los campos de la muerte.

Los crímenes hitlerianos, entre ellos la matanza de judíos, no tienen equivalentes en la historia, porque la historia no contiene ejemplo alguno de que una doctrina de destrucción tan total haya podido nunca apoderarse de las palancas de mando de una nación civilizada. Pero, sobre todo, por primera vez en la historia, hombres de gobierno han aplicado sus inmensas fuerzas a instaurar una mística al margen de toda moral. Esta primera tentativa de una Iglesia edificada sobre una nada ha sido pagada con el aniquilamiento mismo. La destrucción de Lídice demuestra que el aspecto sistemático y científico del movimiento hitleriano recubre en verdad un empujón irracional que no puede ser sino el de la desesperación y el orgullo. Frente a una aldea que se supone rebelde no se imaginan hasta entonces sino dos actitudes del conquistador: o bien la represión calculada y la ejecución fría de rehenes, o bien el asalto salvaje y forzosamente breve de soldados exasperados. Lídice fue destruida por los dos sistemas conjugados. Lídice ilustra las devastaciones de esta razón irracional que constituye el único valor que se puede encontrar en la historia. No sólo fueron incendiadas las casas, fusilados los cientos setenta y cuatro hombres de la aldea, deportadas las doscientas tres mujeres y trasladados los ciento tres niños para educarlos en la religión de Hitler, sino que, además, equipos especiales emplearon meses de trabajo para nivelar el terreno con dinamita, hacer desaparecer las piedras, cegar el estanque de la aldea y, por fin, desviar la carretera y el río. Lídice, después de eso, no era ya verdaderamente nada, sino un porvenir puro, según la lógica del movimiento. Para mayor seguridad, se vació el cementerio de sus muertos, que recordaban todavía que había existido algo en aquel lugar *.

* Es sorprendente advertir que atrocidades que pueden recordar estos excesos fueron cometidas en las colonias (Indias, 1857; Argelia, 1945, etc.), por naciones europeas que obedecían, en realidad, al mismo prejuicio irracional de su superioridad racial.

La revolución nihilista, expresada históricamente en la religión hitleriana, no ha suscitado, por lo tanto, sino una pasión desesperada por la nada, que ha terminado volviéndose contra ella misma. La negación, por lo menos esta vez, y a pesar de Hegel, no ha sido creadora. Hitler ofrece el caso, quizá único en la historia, de un tirano que no ha dejado nada en su activo. Para él mismo, para su pueblo y para el mundo, no fue sino suicidio y homicidio. Siete millones de judíos asesinados, siete millones de europeos deportados o muertos, diez millones de víctimas de la guerra quizá no basten todavía a la historia para juzgarlo: la historia está acostumbrada a los asesinatos. Pero la destrucción misma de las justificaciones últimas de Hitler, es decir, de la nación alemana, hace en adelante de este hombre, cuya presencia histórica fue la obsesión durante años de millones de hombres, una sombra inconsistente y miserable. La declaración de Speer en el proceso de Nuremberg mostró que Hitler, aunque pudo detener la guerra antes del desastre total, quiso el suicidio general, la destrucción material y política de la nación alemana. Para él el único valor siguió siendo hasta el fin el éxito. Puesto que Alemania perdía la guerra, era cobarde y traidora, y debía morir. «Si el pueblo alemán no es capaz de vencer, no es digno de vivir.» Hitler decidió, por lo tanto, arrastrarla a la muerte y hacer de su suicidio una apoteosis, cuando los cañones rusos derribaban ya los muros de los palacios berlineses. Hitler, Goering, que quería ver sus huesos metidos en un féretro de mármol, Goebbels, Himmler, Ley, se matan en subterráneos o celdas. Pero esta muerte es una muerte para nada, es como un mal sueño, una humareda que se disipa. Ni eficaz ni ejemplar, consagra la sangrienta vanidad del nihilismo. «Se creían libres —grita históricamente Frank—. ¡No saben que uno no se libera del hitlerismo!» No lo sabían, ni tampoco que la negación de todo es una servidumbre y la verdadera libertad una sumisión interior a un valor que hace frente a la historia y sus triunfos.

Pero los místicos fascistas, aunque hayan aspirado poco a poco a dirigir el mundo, nunca pretendieron realmente un imperio universal. Todo lo más Hitler, asombrado por sus propias victorias, se apartó de los orígenes provincianos de su movimiento para dirigirse hacia el sueño impreciso de un imperio de los alemanes que nada tenía que ver con la Ciudad universal. El comunismo ruso, por el contrario, a causa de sus orígenes mismos, pretende abiertamente el imperio mundial. Ahí radica su fuerza, su profundidad reflejada y su importancia en nuestra historia. A pesar de las apariencias, la revolución alemana no tenía porvenir. No era sino un impulso primitivo, cuyos estragos han sido mayores que la ambición real. El comunismo ruso, por el contrario, ha tomado a su cargo la ambición metafísica que describe este ensayo, la edificación, después de la muerte de Dios, de una ciudad del hombre por fin divinizado. El comunismo ruso ha merecido ese nombre de revolución que no puede pretender la aventura hitleriana, y aunque al parecer no lo merezca ya, pretende merecerlo un día y para siempre. Por primera vez en la historia, una doctrina y un movimiento apoyados en un imperio en armas se proponen como objetivo la revolución definitiva y la unificación final del mundo. Nos queda por examinar esta pretensión en detalle. Hitler, en la cima de su locura, pretende estabilizar la historia para mil años. Se creía a punto de hacerlo, y los filósofos realistas de las naciones vencidas se disponían a adquirir conciencia de ello y a absolverlo, cuando la batalla de Inglaterra y Stalingrado le empujaron hacia la muerte e hicieron avanzar nuevamente la historia. Pero tan incansable como la historia misma, la aspiración humana a la divinidad resurge, con más seriedad y eficacia, bajo el aspecto del Estado racional, tal como es edificado en Rusia.

El terrorismo de Estado y el terror racional

En la Inglaterra del siglo xix, entre los sufrimientos y las terribles miserias que provocaba el paso del capital de bienes raíces al capital industrial, Marx disponía de muchos elementos para construir un impresionante análisis del capitalismo primitivo. En cuanto al socialismo, fuera de las enseñanzas, por lo demás incompatibles con sus doctrinas, que podía sacar de las revoluciones francesas, se veía obligado a hablar de él en futuro y de manera abstracta. No es de sorprender, por lo tanto, que haya podido mezclar en sus doctrinas el método crítico más válido y el mesianismo utópico más discutible. Lo malo es que el método crítico, que por definición debería adaptarse a la realidad, se encontró cada vez más separado de los hechos en la medida en que quiso permanecer fiel a la profecía. Se creyó, y esto es ya un indicio, que se quitaría al mesianismo lo que se concediera a la verdad. Esta contradicción es perceptible en vida de Marx. La doctrina del *Manifiesto comunista* no es ya rigurosamente exacta veinte años después, cuando aparece *El capital*. Por otra parte, *El capital* ha quedado inconcluso, pues Marx se inclinaba al final de su vida sobre una nueva y prodigiosa cantidad de hechos sociales y económicos a los que había que adaptar nuevamente el sistema. Estos hechos concernían en particular a Rusia, a la que había menospreciado hasta entonces. Se sabe, finalmente, que

el Instituto Marx-Engels de Moscú interrumpió en 1935 la publicación de las obras completas de Marx, cuando aún quedaban por publicar más de treinta volúmenes; el contenido de esos volúmenes no era, sin duda, bastante «marxista».

En todo caso, desde la muerte de Marx una minoría de discípulos permaneció fiel a su método. Los marxistas que hicieron la historia se apoderaron, por el contrario, de la profecía y de los aspectos apocalípticos de la doctrina para realizar una revolución marxista en las circunstancias exactas en que Marx había previsto que no se podía producir una revolución. Puede decirse de Marx que la mayoría de sus predicciones chocaron con los hechos al mismo tiempo que su profecía era objeto de una fe creciente. La razón de ello es sencilla: las predicciones eran a corto plazo y pudieron ser controladas. La profecía es para un plazo muy largo y cuenta con lo que da solidez a las religiones: la imposibilidad de hacer la prueba. Cuando las predicciones se derrumban, queda la profecía como única esperanza. De ello resulta que es la única que reina en nuestra historia. El marxismo y sus herederos serán examinados aquí sólo desde el punto de vista de la profecía.

La profecía burguesa

Marx es a la vez un profeta burgués y un profeta revolucionario. El segundo es más conocido que el primero. Pero el primero explica muchas cosas del destino del segundo. Un mesianismo de origen cristiano y burgués, a la vez histórico y científico, ha influido en su mesianismo revolucionario, nacido de la ideología alemana y de las insurrecciones francesas.

En oposición al mundo antiguo, la unidad del mundo cristiano y del mundo marxista es sorprendente. Ambas doctrinas tienen en común una visión del mundo que las separa de la actitud griega. Jaspers la define muy bien:

«Es un pensamiento cristiano considerar la historia de los hombres como estrictamente única.» Los cristianos fueron los primeros que consideraron la vida humana, y la serie de los acontecimientos, como una historia que se desarrolla partiendo de un origen hacia un fin y en el curso de la cual conquista su salvación o merece su castigo. La filosofía de la historia nace de una representación cristiana, sorprendente para un espíritu griego. La noción griega del devenir nada tiene en común con nuestra idea de la evolución histórica. La diferencia entre ambas es la que hay entre un círculo y una línea recta. Los griegos se representaban el mundo como cíclico. Aristóteles, para dar un ejemplo preciso, no se creía posterior a la guerra de Troya. El cristianismo se vio obligado a helenizarse por el mundo mediterráneo y con ello se suavizó su doctrina. Pero su originalidad consistió en introducir en el mundo antiguo dos nociones jamás ligadas hasta entonces: las de la historia y el castigo. Por la idea de mediación, el cristianismo es griego. Por la noción de historicidad es judaico y se volverá a encontrar en la ideología alemana.

Se advierte mejor este corte sí se destaca la hostilidad de los pensamientos históricos con respecto a la naturaleza, considerada por ellos como un objeto, no de contemplación, sino de transformación. Para los cristianos, lo mismo que para los marxistas, hay que dominar la naturaleza. Los griegos opinan que es mejor obedecerla. El amor antiguo al cosmos es ignorado por los primeros cristianos, quienes, por lo demás, esperaban con impaciencia un fin del mundo inminente. El helenismo, asociado al cristianismo, producirá luego el admirable florecimiento albigense por una parte, y a San Francisco por la otra. Pero con la Inquisición y la destrucción de la herejía catara, la Iglesia se separa nuevamente del mundo y de la belleza y vuelve a dar a la historia su primacía sobre la naturaleza. Jaspers tiene también razón cuando dice: «Es la actitud cristiana la que poco a poco vacía al mundo de su sustancia... pues la sustancia se sustentaba

en un conjunto de símbolos.» Estos símbolos son los del drama divino que se desarrolla a través de los tiempos. La naturaleza no es ya más que el decorado de este drama. El bello equilibrio de lo humano y de la naturaleza, el consentimiento del hombre en el mundo que inspira y hace resplandecer todo el pensamiento antiguo, ha sido roto en provecho de la historia, por el cristianismo ante todo. La entrada en esta historia de los pueblos nórdicos, que no tienen una tradición de amistad con el mundo, precipitó ese movimiento. Desde el momento en que es negada la divinidad de Cristo, o que, gracias a la ideología alemana, no simboliza ya sino el hombre-dios, la noción de mediación desaparece y resucita un mundo judaico. Vuelve a reinar el dios implacable de los ejércitos, toda belleza es insultada como fuente de goces ociosos y se esclaviza a la naturaleza misma. Desde este punto de vista, Marx es el Jeremías del dios histórico y el San Agustín de la revolución. Una simple comparación con el contemporáneo suyo que fue el doctrinario inteligente de la reacción bastará para hacer sentir que eso explica los aspectos propiamente reaccionarios de la doctrina de Marx.

Joseph de Maistre refuta el jacobinismo y el calvinismo, doctrinas que resumen para él «todo lo malo que se ha pensado durante tres siglos», en nombre de una filosofía cristiana de la historia. Contra los cismas y las herejías, quiere rehacer «la túnica sin costuras» de una Iglesia por fin católica. Su objetivo —se advierte en sus aventuras masónicas*— es la ciudad cristiana universal. Maistre sueña con el Adán protoplástico u Hombre universal, de Fabre d'Olivet, que estaría al comienzo de las almas diferenciadas, y con el Adán Kadmon de los kabalistas, que precedió a la caída y que ahora se desea rehacer. Cuando la Iglesia haya abarcado el mundo, dará su cuerpo a este Adán primero y último. En las *Veladas de San Petersburgo* se encuentra a este respecto una multitud de fórmulas

* E. Dermenghem, *Joseph de Maistre mystique*.

que se parecen sorprendentemente a las formulaciones mesiánicas de Hegel y Marx. En la Jerusalén a la vez terrenal y celestial que se imagina Maistre «todos los habitantes imbuidos del mismo espíritu se compenetrarán y reflejarán su felicidad». Maistre no llega a negar la personalidad después de la muerte; sueña únicamente con una misteriosa unidad reconquistada en la que «habiendo sido aniquilado el mal, ya no habrá pasiones ni intereses personales» y en la que «el hombre se unirá a sí mismo cuando se borre su doble ley y se confundan sus dos centros».

En la ciudad del saber absoluto, donde los ojos del espíritu se confunden con los del cuerpo, Hegel reconcilia también las contradicciones. Pero la visión de Maistre vuelve a encontrarse con la Marx, quien anuncia «el fin de la querrela entre esencia y existencia, entre la libertad y la necesidad». El mal, para Maistre, no es sino la ruptura de la unidad. Pero la humanidad debe volver a encontrar su unidad en la tierra y en el cielo. ¿Por qué medios? Maistre, reaccionario del antiguo régimen, es a este respecto menos explícito que Marx. Esperaba, sin embargo, una gran revolución religiosa, de la que 1789 no era más que «el prólogo espantoso». Cita a San Juan, quien pide que *hagamos* la verdad, lo que constituye propiamente el programa del espíritu revolucionario moderno, y a San Pablo, quien anuncia que «el último enemigo que debe ser destruido es la muerte». La humanidad marcha, a través de los crímenes, las violencias y la muerte, hacia esa consumación que justificará todo. La tierra no es para Maistre sino «un altar inmenso en el que todo lo que vive debe ser inmolado sin fin, sin medida, sin descanso, hasta la consumación de las cosas, hasta la extinción del mal, hasta la muerte de la muerte». Sin embargo, su fatalismo es activo. «El hombre debe obrar como si lo pudiera todo y resignarse como si no pudiera nada.» Se encuentra en Marx la misma clase de fatalismo creador. Maistre justifica el orden que se establece en su época. El elogio más elocuente del capitalismo ha sido

hecho por su mayor enemigo. Marx no es anticapitalista sino en la medida en que el capitalismo está periclitado. Se deberá establecer otro orden que reclamará, en nombre de la historia, un nuevo conformismo. En cuanto a los medios, son los mismos para Marx y para Maistre: el realismo político, la disciplina, la fuerza. Cuando Maistre asume la profunda sentencia de Bossuet: «El hereje es quien tiene ideas personales», o, dicho de otro modo, ideas sin referencia a una tradición, social o religiosa, da la fórmula del conformismo más antiguo y más nuevo. El fiscal, cantor pesimista del verdugo, anuncia entonces a nuestros fiscales diplomáticos.

Ni que decir tiene que estas semejanzas no hacen de Maistre un marxista ni de Marx un cristiano tradicional. El ateísmo marxista es absoluto. Pero, no obstante, restituye al ser supremo al nivel del hombre. «La crítica de la religión lleva a la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre.» Desde este punto de vista, el socialismo es una empresa de divinización del hombre y ha tomado algunas características de las religiones tradicionales *. En todo caso, esta comparación es instructiva en cuanto a los orígenes cristianos de todo mesianismo histórico, aunque sea revolucionario. La única diferencia consiste en un cambio de indicio. En Maistre, como en Marx, el final de los tiempos satisface el gran sueño de Vigny, la reconciliación del lobo con la oveja, la marcha del criminal y de la víctima al mismo altar, la reapertura o la apertura de un paraíso terrestre. Para Marx, las leyes de la historia reflejan la realidad material; para Maistre, reflejan la realidad divina. Pero para el primero la materia es la sustancia; para el segundo, la sustancia de su dios se ha encarnado aquí abajo. La eternidad los separa al principio, pero la historicidad acaba reuniéndolos en una conclusión realista.

* Saint-Simon, quien influirá en Marx, sufre, por otra parte, la influencia de Maistre y de Bonald.

Maistre odiaba a Grecia (que molestaba a Marx, ajeno a toda belleza solar), de la que decía que había podrido a Europa legándole su espíritu de división. Habría sido más justo decir que el pensamiento griego era el de la unidad, justamente porque no podía prescindir de intermediarios, e ignoraba, por el contrario, el espíritu histórico de totalidad que el cristianismo ha inventado y que, separado de sus orígenes religiosos, amenaza hoy con matar a Europa. «¿Hay una fábula, una locura, un vicio que no tenga un nombre, un emblema, una máscara griega?» No tengamos en cuenta el furor del puritano. Esta aversión vehemente expresa, en realidad, el espíritu de la modernidad en ruptura con todo el mundo antiguo y en continuidad estrecha, por el contrario, con el socialismo autoritario, que va a desacralizar el cristianismo y a incorporararlo a una Iglesia conquistadora.

El mesianismo científico de Marx es de origen burgués. El progreso, el porvenir de la ciencia, el culto de la técnica y de la producción son mitos burgueses que se constituyeron en dogma en el siglo XIX. Se advertirá que el *Manifiesto comunista* aparece el mismo año que *L'avenir de la science*, de Renan. Esta última profesión de fe, que consternaría al lector contemporáneo, da, no obstante, la idea más justa de las esperanzas casi místicas suscitadas en el siglo xix por el desarrollo de la industria y los progresos sorprendentes de la ciencia. Esta esperanza es la de la sociedad burguesa misma, beneficiaría del progreso técnico.

La noción de progreso es contemporánea de la era de las luces y de la revolución burguesa. Se le puede encontrar, sin duda, inspiradores en el siglo xvii; la querrela de los Antiguos y los Modernos introduce ya en la ideología europea la noción completamente absurda de un progreso artístico. De una manera más seria se puede inferir también del cartesianismo la idea de una ciencia en continuo crecimiento. Pero Turgot es el primero que da en 1750 una definición clara de la nueva fe. Su discurso so-

bre el progreso del espíritu humano prosigue, en el fondo, la historia universal de Bossuet. Sólo que la voluntad divina es sustituida por la idea del progreso. «La masa total del género humano, mediante alternancias de calma y agitación, de bienes y de males, marcha siempre, aunque a paso lento, hacia una perfección mayor.» Es un optimismo que proporcionará lo esencial de las consideraciones retóricas de Condorcet, doctrinario oficial del progreso, ligado para él al del Estado y del que fue también la víctima oficiosa, pues el Estado de las luces le obligó a envenenarse. Sorel * tenía toda la razón al decir que la filosofía del progreso era precisamente la que convenía a una sociedad ávida de gozar de la prosperidad material debida a los progresos técnicos. Cuando se está seguro de que el mañana, dentro del orden mismo del mundo, será mejor que el hoy, es posible divertirse en paz. El progreso, paradójicamente, puede servir para justificar el conservadurismo. Como una letra de confianza sobre el porvenir, autoriza así la buena conciencia del amo. Al esclavo, a aquellos cuyo presente es miserable y no hallan consuelo en el cielo, se les asegura que el futuro, por lo menos, les pertenece. El porvenir es la única clase de propiedad que los amos conceden de buen grado a los esclavos.

Estas reflexiones no son, como se ve, inactuales. Pero no son inactuales porque el espíritu revolucionario ha retomado este tema ambiguo y cómodo del progreso. Ciertamente, no se trata de la misma clase de progreso; Marx no cesa de burlarse del optimismo racional del burgués. Su razón, según veremos, es diferente. Pero la marcha difícil hacia un porvenir reconciliado define, no obstante, el pensamiento de Marx. Hegel y el marxismo han destruido los valores formales que iluminaban para los jacobinos el camino recto de esta historia feliz. Sin embargo, han conservado la idea de esa marcha hacia adelante, confundida simplemente por ellos con el progreso social

* *Les illusions du progrès.*

y afirmada como necesaria. Continúan así el pensamiento burgués del siglo xix. Tocqueville, entusiasmado con Pecqueur (quien influyó en Marx), había proclamado solemnemente, en efecto: «El desarrollo gradual y progresivo de la igualdad es a la vez el pasado y el porvenir de la historia de los hombres.» Para obtener el marxismo hay que reemplazar igualdad por nivel de producción e imaginar que en el último escalón de la producción se efectúa una transfiguración y se realiza la sociedad reconciliada.

En cuanto a la necesidad de la evolución, Auguste Comte hace de ella, con la ley de los tres estados, que formula en 1822, la definición más sistemática. Las conclusiones de Comte se parecen curiosamente a las que debía aceptar el socialismo científico *. El positivismo muestra con mucha claridad las repercusiones de la revolución ideológica del siglo Xix, uno de cuyos representantes es Marx, y que ha consistido en poner al final de la historia el Jardín de la Revelación que la tradición ponía en el origen del mundo. La era positivista que sucedería necesariamente a la era metafísica y a la era teológica debía marcar el advenimiento de una religión de la humanidad. Henri Gouhier define justamente la empresa de Comte diciendo que trataba de descubrir a un hombre sin rastros de Dios. El primer objetivo de Comte, que era sustituir en todas partes lo absoluto por lo relativo, se transformará rápidamente, por la fuerza de las cosas, en divinización de ese relativo y en predicación de una religión a la vez universal y sin trascendencia. Comte veía en el culto jacobino de la razón una anticipación del positivismo y se consideraba, con justicia, el verdadero sucesor de los revolucionarios de 1789. Continuaba y ampliaba esa revolución suprimiendo la trascendencia de los principios y fundando, sistemáticamente, la religión de ja especie. Su fórmula, «descartar a Dios en nombre

* El último tomo del *Curso de filosofía positiva* aparece el mismo año que *La esencia del cristianismo* de Feuerbach.

de la religión», no significaba otra cosa. Inaugurando una manía que luego ha hecho fortuna, quiso ser el San Pablo de esta nueva religión y sustituir el catolicismo de Roma por el catolicismo de París. Se sabe que esperaba ver en las catedrales «la estatua de la humanidad divinizada sobre el antiguo altar de Dios». Calculaba con precisión que tendría que predicar el positivismo en Nôtre-Dame antes del año 1860. Ese cálculo no era tan ridículo como parece. Nôtre-Dame sigue resistiendo a pesar de hallarse sitiada. Pero la religión de la humanidad fue predicada efectivamente hacia fines del siglo xix y Marx, aunque sin duda no leyó a Comte, fue uno de sus profetas. Sólo que Marx comprendió que una religión sin trascendencia se llama propiamente política. Comte lo sabía, por lo demás, o al menos comprendía que su religión era, ante todo una sociolatría y suponía el realismo político ", la negación del derecho individual y el establecimiento del despotismo. Una sociedad cuyos sabios serían los sacerdotes, dos mil banqueros y técnicos reinando en una Europa de ciento veinte millones de habitantes donde la vida privada se identificaría absolutamente con la vida pública, donde se prestaría una obediencia absoluta «de acción, de pensamiento y de corazón» al gran sacerdote que reinaría sobre todo: tal es la utopía de Comte, que anuncia lo que puede llamarse las religiones horizontales de nuestra época. Es utópica, ciertamente, porque, convencido del poder iluminante de la ciencia, se ha olvidado de prever una policía. Otros serán más prácticos, y se fundará, efectivamente, la religión de la humanidad, pero sobre la sangre y el dolor de los hombres.

Si se agrega, por fin, a estas observaciones, que Marx debe a los economistas burgueses la idea exclusiva que se hace de la producción industrial en el desarrollo de la humanidad, que ha tomado lo esencial de su teoría de

* «Todo lo que se desarrolla espontáneamente es necesariamente legítimo durante cierto tiempo.»

valor-trabajo de Ricardo, economista de la revolución burguesa e industrial, se nos reconocerá el derecho a hablar de su profecía burguesa. Estos emparentamientos aspiran únicamente a demostrar que Marx, en vez de ser, como pretenden los marxistas desordenados de nuestro tiempo, el comienzo y el fin *, participa, por el contrario, de la naturaleza humana; es heredero antes de ser precursor. Su doctrina, que él quería realista, lo era, en efecto, en la época de la religión de la ciencia, del evolucionismo darwinista, de la máquina de vapor y de la industria textil. Cien años después, la ciencia ha descubierto la relatividad, la incertidumbre y el azar; la economía debe tener en cuenta la electricidad, la siderurgia y la producción atómica. El fracaso del marxismo puro al no poder integrar estos descubrimientos sucesivos es también el del optimismo burgués de su época. Hace irrisoria la pretensión de los marxistas de mantener cuajadas, sin que dejen de ser científicas, verdades de cien años de antigüedad. El mesianismo del siglo xix, sea revolucionario o burgués, no ha resistido a los desarrollos sucesivos de esta ciencia y de esta historia por él divinizadas en grados diferentes.

La profecía revolucionaria

La profecía de Marx es también revolucionaria en su principio. Si toda la realidad humana tiene su origen en las relaciones de producción, el devenir histórico es revolucionario, puesto que la economía lo es. En cada nivel de producción la economía suscita los antagonismos que destruyen, en provecho de un nivel superior de pro-

* Según Jdanov, el marxismo es «una filosofía cualitativamente diferente de todos los sistemas anteriores». Lo que significa que el marxismo, por ejemplo, no es el cartesianismo, lo que nadie pensará en negar, o que el marxismo no debe esencialmente nada al cartesianismo, lo que es absurdo.

ducción, la sociedad correspondiente. El capitalismo es el último de estos estadios de producción porque produce las condiciones en que todo antagonismo se resolverá y ya no habrá economía. Ese día nuestra historia se convertirá en prehistoria. Desde otra perspectiva, este esquema es el de Hegel. La dialéctica es considerada desde el punto de vista de la producción y del trabajo, en vez de serlo desde el del espíritu. Sin duda, Marx nunca ha hablado él mismo de materialismo dialéctico. Ha dejado a sus herederos el cuidado de celebrar este monstruo lógico. Pero dice al mismo tiempo que la realidad es dialéctica y que es económica. La realidad es un devenir perpetuo, acompasado por un choque fecundo de antagonismos resueltos cada vez en una síntesis superior que suscita por sí misma su contraria y hace avanzar nuevamente a la historia. Lo que Hegel afirmaba de la realidad en marcha hacia el espíritu, lo afirmaba Marx de la economía en marcha hacia la sociedad sin clases; toda cosa es a la vez ella misma y su contraria, y esta contradicción la obliga a convertirse en otra cosa. El capitalismo, por ser burgués, se revela revolucionario y prepara el advenimiento del comunismo.

La originalidad de Marx consiste en afirmar que la historia, al mismo tiempo que es dialéctica, es economía. Hegel, más soberano, afirmaba que es a la vez materia y espíritu. No puede, por otra parte, ser materia sino en la medida en que es espíritu, y a la inversa. Marx niega el espíritu como última substancia y afirma el materialismo histórico. Se puede señalar en seguida, con Berdiaev, la imposibilidad de conciliar la dialéctica con el materialismo. No puede haber más dialéctica que la del pensamiento. Pero el materialismo mismo es una noción ambigua. Sólo para formar esta palabra ya es necesario decir que hay en el mundo algo más que la materia. Esta crítica se aplicará con mayor razón al materialismo histórico. La historia, precisamente, se distingue de la naturaleza en que la transforma por medio de la voluntad, la ciencia y la pasión. Marx no es, por lo tanto, un materialista pu-

ro, por la razón evidente de que no hay materialismo puro ni absoluto. Lo es tan poco que reconoce que si las armas hacen triunfar la teoría, la teoría puede también suscitar las armas. A la posición de Marx se la llamaría más justamente determinismo histórico. No niega el pensamiento, lo supone absolutamente determinado por la realidad exterior. «Para mí, el movimiento del pensamiento no es más que el reflejo del movimiento real, transportado y transpuesto al cerebro del hombre.» Esta definición particularmente grosera no tiene sentido alguno. La dificultad de cómo y por qué un movimiento exterior puede ser «transportado al cerebro» no es nada junto a la que consiste en definir luego «la transposición» de ese movimiento. Pero Marx poseía la filosofía insuficiente de su época. Lo que quiere decir puede definirse en otros planos.

Para él, el hombre no es sino historia y, particularmente, historia de los medios de producción. Marx observa, en efecto, que el hombre se distingue del animal en que produce los medios de su subsistencia. Si no come ante todo, si no se viste ni se abriga, no existe. Este *primum vivere* es su primera determinación. Lo poco que piensa en ese momento se relaciona directamente con sus necesidades inevitables. Marx demuestra luego que esta dependencia es constante y necesaria. «La historia de la industria es el libro abierto de las facultades esenciales del hombre.» Su generalización personal consistirá en deducir de esta afirmación, en suma aceptable, que la dependencia económica es única y suficiente, lo que queda por demostrar. Puede admitirse que la determinación económica desempeña un papel capital en la génesis de las acciones y los pensamientos humanos, sin concluir por eso, como hace Marx, que la rebelión de los alemanes contra Napoleón se explica solamente por la escasez de azúcar y café. Por lo demás, el determinismo puro es también absurdo. Si no lo fuese, bastaría una sola afirmación verdadera para que, de consecuencia en consecuencia, se llegase a la verdad entera. No siendo así, o bien nunca

hemos pronunciado una sola afirmación verdadera, ni siquiera la que establece el determinismo, o bien nos sucede que decimos la verdad, pero sin consecuencia, y el determinismo es falso. Sin embargo, Marx tenía sus razones, ajenas a la pura lógica, para proceder a una simplificación tan arbitraria.

Poner en la raíz del hombre la determinación económica es resumirlo en sus relaciones sociales. El descubrimiento indiscutible del siglo xix es que no hay hombre solitario. Una deducción arbitraria lleva entonces a decir que el hombre no se siente solitario en la sociedad sino por motivos sociales. En efecto, si el espíritu solitario debe ser explicado por algo que esté fuera del hombre, éste se halla entonces en el camino de una trascendencia. Lo social, por el contrario, sólo tiene por autor al hombre; si, por añadidura, se puede afirmar que lo social es al mismo tiempo el creador del hombre, se cree tener la explicación total que permite expulsar la trascendencia. El hombre es entonces, como quiere Marx, «autor y actor de su propia historia». La profecía de Marx es revolucionaria porque acaba el movimiento de negación comenzado por la filosofía de las luces. Los jacobinos destruyen la trascendencia de un dios personal, pero la reemplazan con la trascendencia de los principios. Marx funda el ateísmo contemporáneo al destruir también la trascendencia de los principios. En 1789 se reemplaza la fe por la razón. Pero esta razón misma, en su fijeza, es trascendente. Marx destruye, más radicalmente que Hegel, la trascendencia de la razón y la precipita en la historia. Antes de ellos era reguladora y ahora es conquistadora. Marx va más lejos que Hegel y finge considerar a éste como un idealista (lo que no es, o, por lo menos, no lo es más que Marx materialista) en la medida, precisamente, en que el reinado del espíritu restituye de cierta manera un valor suprahistórico. *El capital* retoma la dialéctica de dominio y servidumbre, pero reemplaza la autoconciencia por la autonomía económica, el reinado final del espíritu absoluto por el advenimiento del comunismo. «El

ateísmo es el humanismo mediatizado por la supresión de la religión; el comunismo es el humanismo mediatizado por la supresión de la propiedad privada.» La alienación religiosa tiene el mismo origen que la alienación económica. Sólo se termina con la religión realizando la libertad absoluta del hombre con respecto a sus determinaciones materiales. La revolución se identifica con el ateísmo y el reinado del hombre.

Por eso tiene que acentuar Marx la determinación económica y social. Su esfuerzo más fecundo consistió en desvelar la realidad que se oculta detrás de los valores formales de que hacía gala la burguesía de su época. Su teoría de la mistificación es todavía valedera, porque es válida universalmente, es cierto, y se aplica también a las mistificaciones revolucionarias. La libertad que veneraba el señor Thiers era una libertad del privilegio consolidada por la policía; la familia ensalzada por los diarios conservadores se mantenía sobre un estado social en el que mujeres y hombres eran bajados a la mina medio desnudos y atados a la misma cuerda; la moral prosperaba sobre la prostitución obrera. Que las exigencias de la honradez y la inteligencia hayan sido colonizadas con fines egoístas por la hipocresía de una sociedad mediocre y codiciosa es una desdicha que Marx, desmitificador incomparable, ha denunciado con una fuerza desconocida antes de él. Esta denuncia indignada trajo consigo otros excesos que exigen otra denuncia. Pero ante todo hay que saber, y decir, dónde nació: en la sangre de la insurrección aplastada de 1834 en Lyon, y en la innoble crueldad de los moralistas de Versalles, en 1871. «El hombre que no tiene nada no es hoy nada.» Si esta afirmación es falsa, en verdad, era casi verdadera en la sociedad optimista del siglo xix. La extrema decadencia traída por la economía de la prosperidad debía obligar a Marx a conceder el primer lugar a las relaciones sociales y económicas y a exaltar todavía más su profecía del reinado del hombre.

Se comprende mejor entonces la explicación puramente económica de la historia que emprende Marx. Si

los principios mienten, sólo la realidad de la miseria y del trabajo es cierta. Si se puede demostrar luego que ella basta para explicar el pasado y el porvenir del hombre, los principios quedarán destruidos para siempre, al mismo tiempo que la sociedad que se vale de ellos. Tal será la empresa de Marx.

El hombre nació con la producción y la sociedad. La desigualdad de las tierras, el perfeccionamiento más o menos rápido de los medios de producción, la lucha por la vida crearon rápidamente desigualdades sociales que cristalizaron en antagonismos entre la producción y la distribución; por consiguiente, en lucha de clases. Estas luchas y estos antagonismos son los motores de la historia. La esclavitud antigua y la servidumbre feudal fueron las etapas de un largo camino que lleva al artesanado de los siglos clásicos, en los que el productor es el dueño de los medios de producción. En ese momento, la apertura de las rutas mundiales y el descubrimiento de nuevos mercados exigen una producción menos provincial. La contradicción entre el modo de producción y las nuevas necesidades de la distribución anuncia ya el fin del régimen de la pequeña producción agrícola e industrial. La revolución industrial, la invención del vapor, la competencia por los mercados, llevan necesariamente a la expropiación de los pequeños propietarios y a la constitución de grandes manufacturas. Los medios de producción se concentran entonces en manos de quienes han podido comprarlos; los verdaderos productores, los trabajadores, no disponen ya sino de la fuerza de sus brazos, que pueden vender al «hombre con escudos». El capitalismo burgués se define así por la separación del productor y los medios de producción. De este antagonismo se va a derivar una serie de consecuencias ineluctables que permiten a Marx anunciar el final de los antagonismos sociales.

A primera vista, anotémoslo ya, no hay razón para que el principio firmemente establecido de una lucha dialéc-

tica de clases deje de pronto de ser cierto. Sigue siendo cierto o no lo ha sido nunca. Marx dice bien que después de la revolución no habrá ya clases, como no ha habido órdenes después de 1789. Pero las órdenes desaparecieron sin que desaparecieran las clases, y nada dice que las clases no cederán el lugar a otro antagonismo social. Lo esencial de la profecía marxista consiste, sin embargo, en esta afirmación.

Conocido es el esquema marxista. Marx, después de Adam Smith y Ricardo, define el valor de toda mercancía por la cantidad de trabajo que la produce. La cantidad de trabajo vendida por el proletario al capitalista es ella misma una mercancía, cuyo valor será definido por la cantidad de trabajo que la produce, es decir, por el valor de los bienes de consumo necesarios para su subsistencia. El capitalista, al comprar esta mercancía, se compromete a pagarla suficientemente para que el que la vende, el trabajador, pueda alimentarse y perpetuarse. Pero recibe al mismo tiempo el derecho a hacer trabajar a este último todo el tiempo que pueda. Puede hacerlo durante mucho tiempo, más del necesario para pagar su subsistencia. En una jornada de doce horas, si la mitad basta para producir un valor equivalente al valor de los productos de subsistencia, las otras seis horas son horas no pagadas, una plusvalía que constituye el beneficio propio del capitalista. El capitalista tiene, por lo tanto, interés en alargar al máximo las horas de trabajo o, cuando no puede hacerlo, en aumentar al máximo el rendimiento del obrero. La primera exigencia es cuestión de policía y de crueldad. La segunda es cuestión de organización del trabajo. Lleva ante todo a la división del trabajo y luego a la utilización de la máquina, que deshumaniza al obrero. Por otra parte, la competencia por los mercados exteriores, la necesidad de inversiones cada vez mayores en el material nuevo producen los fenómenos de concentración y acumulación. Los pequeños capitalistas son absorbidos por los grandes, que pueden mantener, por ejemplo, precios deficitarios durante más tiempo.

Una parte cada vez mayor del beneficio es invertida, finalmente, en nuevas máquinas y acumulada en la parte estable del capital. Este doble movimiento precipita ante todo la ruina de las clases medias, que se unen al proletariado, y luego concentra en manos cada vez menos numerosas las riquezas producidas únicamente por los proletarios. Así, el proletariado crece cada vez más a medida que aumenta su miseria. El capital no se concentra ya sino en manos de algunos amos, cuyo poder creciente se basa en el robo. Quebrantados, por otra parte, por las crisis sucesivas, desbordados por las contradicciones del sistema, estos amos no pueden ya ni siquiera asegurar la subsistencia de sus esclavos, que dependen entonces de la caridad privada u oficial. Llega, fatalmente, un día en que un inmenso ejército de esclavos oprimidos se encuentra en presencia de un puñado de amos indignos. Ese día es el de la revolución. «La ruina de la burguesía y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.»

Esta descripción, en adelante célebre, no da cuenta todavía del final de los antagonismos. Después de la victoria del proletariado, podría intervenir la lucha por la vida y dar origen a nuevos antagonismos. Entonces intervienen dos nociones, una de ellas económica, la identidad del desarrollo de la producción y el desarrollo de la sociedad, y la otra puramente sistemática, la misión del proletariado. Estas dos nociones se unen en lo que se puede llamar el fatalismo activo de Marx.

La misma evolución económica, que concentra, en efecto, el capital en un pequeño número de manos, hace el antagonismo a la vez más cruel y, en cierto modo, irreal. Parece que en el punto más alto del desarrollo de las fuerzas productivas basta un papirotazo para que el proletariado se encuentre solo en posesión de los medios de producción, arrebatados ya a la propiedad privada y concentrados en una sola y enorme masa, en adelante común. La propiedad privada, cuando se concentra en manos de un solo propietario, no está separada de la propiedad colectiva más que por la existencia de un solo

hombre. El resultado inevitable del capitalismo privado es una especie de capitalismo de Estado que bastará colocar en seguida al servicio de la comunidad para que nazca una sociedad en la que el capital y el trabajo, en adelante confundidos, produzcan, con un mismo movimiento, la abundancia y la justicia. Teniendo en cuenta esta feliz solución, Marx exaltó siempre el papel revolucionario que asume, claro que inconscientemente, la burguesía. Habló de un «derecho histórico» del capitalismo, fuente de progreso al mismo tiempo que de miseria. La misión histórica y la justificación del capital consisten, en su opinión, en preparar las condiciones de un modo de producción superior. Este modo de producción no es en sí mismo revolucionario, sino que será solamente el coronamiento de la revolución. Sólo las bases de la producción burguesa son revolucionarias. Cuando Marx afirma que la humanidad no se plantea más que los enigmas que puede resolver, muestra al mismo tiempo que la solución del problema revolucionario se encuentra en germen en el sistema capitalista mismo. Recomienda, por lo tanto, que se sufra el Estado burgués y hasta que se ayude a construirlo, más bien que la vuelta a una producción menos industrializada. Los proletarios «pueden y deben aceptar la revolución burguesa como una condición de la revolución obrera».

Marx es también el profeta de la producción y está permitido pensar que en este punto preciso, y no en otro, antepuso el sistema a la realidad. Nunca dejó de defender a Ricardo, economista del capitalismo manchesteriano, contra quienes lo acusaban de querer la producción por sí misma («¡Con justa razón!», exclama Marx) y de quererla sin preocuparse por los hombres. «Ese es precisamente su mérito», responde Marx, con la misma desenvoltura que Hegel. ¡Qué importa, en efecto, el sacrificio de los hombres si debe servir a la salvación de la humanidad entera! El progreso se parece «a ese horrible dios pagano que no quería beber el néctar más que en el cráneo de los enemigos muertos». Por lo menos es el

progreso, que dejará de ser torturador después del apocalipsis industrial, el día de la reconciliación.

Pero si el proletariado no puede evitar esta revolución ni que lo pongan en posesión de los medios de producción, ¿sabrá, por lo menos, utilizarla para el bien de todos? ¿Dónde está la garantía de que no surgirán órdenes, clases y antagonismos en su seno mismo? La garantía está en Hegel. El proletariado está obligado a utilizar su riqueza para el bien universal. No es el proletariado, es lo universal que se opone a lo particular, es decir, al capitalismo. El antagonismo del capital y el proletariado es la última fase de la lucha entre lo singular y lo universal, tal como anima la tragedia histórica del amo y el esclavo. Al final del esquema ideal trazado por Marx, el proletariado ha englobado a todas las clases y no ha dejado detrás de él sino un puñado de amos, representantes del «crimen notorio», que la revolución, justamente, destruirá. Además, el capitalismo, al llevar al proletario a la última decadencia, lo libera poco a poco de todas las determinaciones que podían separarlo de los otros hombres. No tiene nada, ni propiedad, ni moral, ni patria. No depende, por lo tanto, sino de la especie, de la que es en adelante el representante desnudo e implacable. Si se afirma a sí mismo, afirma todo y a todos. No porque los proletarios sean dioses, sino, precisamente, porque están reducidos a la condición más inhumana. «Sólo los proletarios totalmente excluidos de esta afirmación de su personalidad son capaces de realizar la afirmación completa de sí mismos.»

Tal es la misión del proletariado: hacer que la suprema dignidad surja de la suprema humillación. Por sus dolores y sus luchas, el proletariado es el Cristo humano que redime el pecado colectivo de alienación. Es, primero, el portador innumerable de la negación total, y luego el heraldo de la afirmación definitiva. «La filosofía no puede realizarse sin la desaparición del proletariado; el proletariado no puede liberarse sin la realización de la filosofía», y también: «El proletariado no puede existir si-

no en el plano de la historia mundial... La acción comunista no puede existir sino como realidad histórica planetaria.» Pero este Cristo es al mismo tiempo vengador. Ejecuta, según Marx, el juicio que la propiedad privada dicta contra sí misma. «Todas las casas de nuestros días están marcadas con una misteriosa cruz roja. El juez es la historia y el ejecutor de la sentencia es el proletario.» Así, el cumplimiento es inevitable. Las crisis sucederán a las crisis *, la decadencia del proletariado se profundizará, su número se extenderá hasta la crisis universal en la que desaparecerá el mundo del intercambio y en la que la historia, mediante una suprema violencia, dejará de ser violenta. Se constituirá el reino de los fines.

Se comprende que este fatalismo haya podido ser llevado (como ha sucedido con el pensamiento hegeliano) a una especie de quietismo *político* por marxistas como Kautsky, para quien era poco posible a los proletarios crear la revolución como a los burgueses impedirlo. Hasta Lenin, quien debía elegir, por el contrario, el aspecto activista de la doctrina, escribió en 1905, en un estilo de excomunión: «Es un pensamiento reaccionario buscar la salvación de la clase obrera en algo que no sea el desarrollo masivo del capitalismo.» En Marx, la naturaleza económica no da saltos y *no* es necesario hacerle quemar etapas. Es completamente falso decir que los socialistas reformistas han permanecido fieles a Marx en esto. El fatalismo excluye, por el contrario, todas las reformas, en la medida en que *amenazarían con* atenuar el aspecto catastrófico de la evolución y, por consiguiente, demorar la solución inevitable. La lógica de semejante actitud querría que se aprobase lo que puede aumentar la miseria obrera. No hay que dar nada al obrero para que un día pueda tenerlo todo.

Esto no impide que Marx haya sentido el peligro de este quietismo. No se espera el poder o se espera indefi-

* Cada diez u once años, prevé Marx. Pero la periodicidad de los ciclos «se acortará gradualmente».

nidamente. Llega un día en que hay que tomarlo, y ese día es el que queda en una claridad dudosa para todo lector de Marx. En este punto no ha dejado de contradecirse. Ha advertido que la sociedad estaba «históricamente obligada a pasar por la dictadura obrera». En cuanto al carácter de esta dictadura, sus definiciones son contradictorias ". Es seguro que condenó al Estado en términos claros, diciendo que su existencia y la de la servidumbre son inseparables. Pero protestó contra la observación, no obstante juiciosa, de Bakunin, quien encontraba contraria a lo que se sabía de la naturaleza humana la noción de una dictadura provisional. Marx pensaba, es cierto, que las verdades dialécticas son superiores a la verdad psicológica. ¿Qué decía la dialéctica? Que «la abolición del Estado no tiene sentido sino en los comunistas, como un resultado necesario de la supresión de las clases, cuya desaparición trae aparejada automáticamente la desaparición de la necesidad del poder organizado de una clase para la opresión de la otra». Según la fórmula consagrada, el gobierno de las personas cede entonces el paso a la administración de las cosas. La dialéctica era, por lo tanto, formal y no justificaba el Estado proletario sino durante el tiempo necesario para destruir o integrar a la clase burguesa. Pero la profecía y el fatalismo autorizaban, por desgracia, otras interpretaciones. Si es seguro que llegará el reino, ¿qué importan los años? El sufrimiento nunca es provisional para quien no cree en el porvenir. Pero cien años de dolor pasan pronto para quien afirma que en el año ciento uno se alcanzará la ciudad definitiva. En la perspectiva de la profecía nada importa. De todas maneras, una vez desaparecida la clase burguesa, el proletario establece el reino del hombre universal en la cima de la producción, en virtud de la lógica

* Michel Collinet, en la *Tragédie du marxisme*, observa en Marx tres formas de la toma del poder por el proletariado-, la república jacobina en el *Manifiesto comunista*, la dictadura autoritaria en el *18 Brumario* y el gobierno federal y libertario en *La guerra civil en Francia*.

misma del desarrollo productivo. ¿Qué importa que ello se logre con la dictadura y la violencia? En esa Jerusalén ruidosa de máquinas maravillosas, ¿quién se acordará todavía del grito del degollado?

La edad de oro, *remitida* al final de la historia, y coincidente por un doble atractivo, con un apocalipsis, justifica, pues, todo. Hay que meditar sobre la prodigiosa ambición del marxismo, valorar su predicación desmesurada, para comprender que semejante esperanza obliga a descuidar problemas que parecen entonces secundarios. «El comunismo, en tanto que apropiación real de la esencia humana por el hombre y para el hombre, en tanto que retorno del hombre a sí mismo a título de hombre social, es decir, de hombre humano, retorno completo, consciente y que conserva todas las riquezas del movimiento interior, este comunismo, por ser un naturalismo completo, coincide con el humanismo: es el verdadero final de la querrela entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre..., entre la esencia y la existencia, entre la objetivación y la afirmación de sí, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Resuelve el misterio de la historia y sabe que lo resuelve.» Sólo el lenguaje es aquí científico. En el fondo, ¿qué diferencia hay con Fourier, quien anuncia «los desiertos fertilizados, el agua de mar potable y con sabor a violeta, la eterna primavera...»? Se nos anuncia la eterna primavera de los hombres en un lenguaje de encíclica. ¿Qué puede querer y esperar el hombre sin dios sino el reinado del hombre? Esto explica el ansia de los discípulos. «En una sociedad sin angustia es fácil ignorar la muerte», dice uno de ellos. Sin embargo, y ésta es la verdadera condena de nuestra sociedad, la angustia de la muerte es un lujo que afecta mucho más al ocioso que al trabajador asfixiado por su propia tarea. Pero todo socialismo es utópico, y ante todo el científico. La utopía sustituye a Dios por el porvenir. Entonces identifica el porvenir con la moral; el único valor es el que sirve a ese porvenir. De ahí que haya sido casi siempre constrictivo

y autoritario *. Marx, como utopista, no difiere de sus terribles predecesores y una parte de su enseñanza justifica a sus sucesores.

Ciertamente, se ha tenido razón al insistir en la exigencia ética que hay en el fondo del sueño marxista **. Hay que decir con justicia, antes de examinar el fracaso del marxismo, que ella constituye la verdadera grandeza de Marx. Ha puesto el trabajo, su degradación injusta y su dignidad profunda en el centro de su reflexión. Se ha alzado contra la reducción del trabajo a una mercancía y del trabajador a un objeto. Ha recordado a los privilegiados que sus privilegios no eran divinos, ni la propiedad un derecho eterno. Ha dado una mala conciencia a quienes no tenían derecho a tenerla en paz y ha denunciado, con profundidad sin igual, a una clase cuyo crimen no consiste tanto en haber tenido el poder como en haberlo utilizado para las finalidades de una sociedad mediocre y sin verdadera nobleza. Le debemos esta idea que constituye la desesperación de nuestra época —pero aquí la desesperación vale más que cualquier esperanza—: que cuando el trabajo es una degradación no es la vida, aunque cubra todo el tiempo de la vida. ¿Quién, a pesar de las pretensiones de esta sociedad, puede dormir en paz con ella, sabiendo en adelante que obtiene sus goces mediocres del trabajo de millones de almas muertas? Al exigir para el trabajador la verdadera riqueza, que no es la del dinero, sino la del ocio o de la creación, ha reclamado, a pesar de las apariencias, la calidad del hombre. Al hacer eso, puede decirse con vigor, no ha querido la degradación complementaria que se ha impuesto al hombre en su nombre. Una frase suya, por una vez clara y tajante, niega para siempre a sus discípulos triunfantes la grandeza y la humanidad que él poseía: «Un fin que necesita medios injustos no es un fin justo.»

* Morelly, Babeuf y Godwin describen, en realidad, sociedades inquisitoriales.

** Maximilien Rubel, *Pages choisies pour une éthique socialiste*. Rivière.

Pero aquí vuelve a encontrarse la tragedia de Nietzsche. La ambición, la profecía son generosas y universales. La doctrina era restrictiva y la reducción de todo valor a la historia sola autorizaba las consecuencias más extremas. Marx creyó que los fines de la historia, por lo menos, se revelarían morales y racionales. Esa es su utopía. Pero la utopía, como él lo sabía, no obstante, está destinada a servir al cinismo que él no quería. Marx destruye toda trascendencia y luego realiza personalmente el paso del hecho al deber. Pero este deber no principia sino en el hecho. La reclamación de justicia lleva a la injusticia si no se funda ante todo en una justificación ética de la justicia. A falta de eso, también el crimen se convierte un día en deber. Cuando el mal y el bien son reintegrados al tiempo, confundidos con los acontecimientos, nada es ya bueno o malo, sino solamente prematuro o caduco. ¿Quién decidirá acerca de la oportunidad sino el oportunista? Más tarde juzgaréis, dicen los discípulos. Pero las víctimas no existirán ya para juzgar. Para la víctima, el único valor es el presente; la única acción, la rebelión. El mesianismo, para existir, debe edificarse contra las víctimas. Es posible que Marx no lo haya querido, pero lo que hay que examinar es su responsabilidad, que consiste en haber justificado, en nombre de la revolución, la lucha en adelante sangrienta contra todas las formas de la rebelión.

El fracaso de la profecía

Hegel termina soberbiamente la historia en 1807, los saint-simonianos consideran que las convulsiones revolucionarias de 1830 y 1848 son las últimas. Comte muere en 1857, cuando se disponía a subir a la cátedra para predicar el positivismo a una humanidad curada, por fin, de sus errores. A su vez, con el mismo romanticismo ciego, Marx profetiza la sociedad sin clases y la resolución del misterio histórico. Más prudente, sin embargo, no fija

la fecha. Por desgracia, su profecía describía también la marcha de la historia hasta la hora de la saciedad, anunciaba la tendencia de los acontecimientos. Los acontecimientos y los hechos, justamente, se olvidaron de ir a colocarse bajo la síntesis; esto explica ya que hubiera que colocarlos por la fuerza. Pero, sobre todo, las profecías, desde el momento en que expresan la esperanza viviente de millones de hombres, no pueden permanecer impunemente aplazadas. Llega un tiempo en que la decepción transforma la esperanza paciente en furor y en que el fin mismo, afirmado con la ira de la obstinación, exigido todavía más cruelmente, obliga a buscar otros medios.

El movimiento revolucionario, al final del siglo xix y comienzos del xx, ha vivido como los primeros cristianos, esperando el fin del mundo y la parusía del Cristo proletario. Es conocida la persistencia de ese sentimiento en el seno de las comunidades cristianas primitivas. Todavía a fines del siglo iv, un obispo del África proconsular calculaba que al mundo le quedaban ciento un años de vida. Al cabo de ese tiempo, vendría el reino del cielo que había que merecer sin demora. Este sentimiento es general en el siglo i de nuestra era * y explica la indiferencia que mostraban los primeros cristianos con respecto a las cuestiones puramente teológicas. Si la parusía está próxima, hay que consagrarlo todo a la fe ardiente más bien que a las obras y a los dogmas. Hasta Clemente y Tertuliano, durante más de un siglo, la literatura cristiana se desinteresa por los problemas de teología y no se anda con sutilezas sobre las obras. Pero desde el instante en que la parusía se aleja, hay que vivir con la fe, es decir, transigir. Entonces nacen la devoción y el catecismo. La parusía evangélica se ha alejado; San Pablo vino a constituir el dogma. La Iglesia dio cuerpo a esta fe que no era sino una pura tensión hacia el reino futuro. Hubo que organizar todo en el siglo, hasta el martirio, cuyos

* Sobre la inminencia de este acontecimiento, véase *Marcos* 8,39; 13, 30; *Mateo* 10, 23; 12, 27, 28; 24, 34; *Lucas* 9, 26, 27; 21, 22, etc.

testigos temporales serán las órdenes monásticas; hasta la predicación, que se volverá a encontrar bajo el hábito de los inquisidores.

Un movimiento semejante nace del fracaso de la parusía revolucionaria. Los textos de Marx ya citados dan una idea justa de la esperanza ardiente que animaba entonces al espíritu revolucionario. A pesar de los fracasos parciales, esa fe no dejó de aumentar hasta el momento en que se encontró, en 1917, ante sus sueños casi realizados. «Luchamos por las puertas del cielo», había gritado Liebknecht. En 1917 el mundo revolucionario creyó verdaderamente que había llegado ante esas puertas. La profecía de Rosa Luxemburgo se realizaba. «La revolución se alzarán mañana en toda su altura y con estrépito y, para terror vuestro, anunciará con todas sus trompetas: yo era, soy y seré.» El movimiento espartaquista creyó inminente la revolución definitiva, puesto que, según Marx mismo, ésta debía pasar por la revolución rusa completada con una revolución occidental *. Después de la revolución de 1917, una Alemania soviética habría abierto, en efecto, las puertas del cielo. Pero el movimiento espartaquista es aplastado, fracasa la huelga general francesa de 1920 y el movimiento revolucionario italiano es yugulado. Liebknecht reconoce entonces que la revolución no está madura. «No se había cumplido el tiempo.» Pero dice también, y en ello advertimos cómo la derrota puede sobreexcitar la fe vencida hasta el ansia religiosa: «Ante el estrépito del hundimiento económico, cuyos fragores ya se acercan, las dormidas tropas de los proletarios se despertarán como ante las trompetas del juicio final, y los cadáveres de los luchadores asesinados se pondrán en pie y pedirán cuentas a quienes están cargados de maldiciones.» Entretanto, él mismo y Rosa Luxemburgo mueren asesinados y Alemania se precipita en la servidumbre. Queda sola la revolución rusa, viviente contra su propio sistema, todavía lejos de las puertas celestiales,

* Prólogo de la traducción rusa del *Manifiesto comunista*.

con un apocalipsis por organizar. La parusía se aleja todavía más. La fe está intacta, pero plegada bajo una enorme masa de problemas y descubrimientos que el marxismo no había previsto. La nueva Iglesia se halla de nuevo ante Galileo: para conservar su fe, va a negar el sol y a humillar al hombre libre.

En efecto, ¿qué dice Galileo en ese momento? ¿Cuáles son los terrores, demostrados por la historia misma, de la profecía? Como se sabe, la evolución económica del mundo contemporáneo desmiente, ante todo, cierto número de postulados de Marx. Si la revolución ha de producirse en el extremo de dos movimientos paralelos, la concentración indefinida del capital y la extensión indefinida del proletariado, o no se producirá o no habría debido producirse. Capital y proletariado fueron igualmente infieles a Marx. La tendencia observada en la Inglaterra industrial del siglo xix se ha invertido en ciertos casos y complicado en otros. Las crisis económicas que debían precipitarse se han espaciado, por el contrario: el capitalismo ha aprendido los secretos de la planificación y ha contribuido por su parte al crecimiento del Estado-Moloch. Por otro lado, con la constitución de las sociedades por acciones, el capital en vez de concentrarse, ha dado origen a una nueva categoría de pequeños poseedores, cuya última preocupación es, ciertamente, estimular las huelgas. Las pequeñas empresas fueron destruidas en muchos casos por la competencia, como lo preveía Marx. Pero la complejidad de la producción ha hecho que proliferen alrededor de las grandes empresas multitud de pequeñas fábricas. En 1938, Ford pudo anunciar que cinco mil doscientos talleres independientes trabajaban para él. La tendencia se ha acentuado desde entonces. Se da por supuesto que, por la fuerza de las cosas, Ford controla esas empresas. Pero lo esencial es que esos pequeños industriales forman una capa social intermedia, que complica el esquema imaginado por Marx. Finalmente, la ley de concentración ha mostrado ser absolutamente falsa para la economía agrícola, tratada a la ligera

por Marx. La laguna tiene importancia. En uno de sus aspectos, la historia del socialismo en nuestro siglo puede ser considerada como la lucha del movimiento proletario contra la clase campesina. Esta lucha continúa, en el plano de la historia, la lucha ideológica del siglo xix entre el socialismo autoritario y el socialismo libertario, cuyos orígenes campesinos y artesanos son evidentes. Marx tenía, por lo tanto, en el material ideológico de su época, los elementos de una reflexión sobre el problema campesino. Pero la voluntad de sistema lo simplificó todo. Esta simplificación debía costar cara a los *kulaks*, que constituían más de cinco millones de excepciones históricas, incluidas en seguida, mediante la muerte y la deportación, en la regla.

La misma simplificación desvió a Marx del fenómeno nacional en el siglo mismo de las nacionalidades. Creyó que mediante el comercio y el intercambio, mediante la proletarización misma, caerían las barreras. Son las barreras nacionales las que han hecho caer el ideal proletario. La lucha de las nacionalidades ha demostrado ser por lo menos tan importante como la lucha de clases para explicar la historia. Pero la nación no puede explicarse enteramente mediante la economía; el sistema la ha ignorado, en consecuencia.

El proletariado, por su parte, no se ha colocado en la línea. El temor de Marx se ha confirmado, desde luego: el reformismo y la acción sindical han obtenido una elevación del nivel de vida y una mejora de las condiciones de trabajo. Estas ventajas están muy lejos de constituir una solución equitativa del problema social. Pero la miserable situación de los obreros textiles ingleses en la época de Marx, lejos de haberse generalizado y agravado, como él suponía, se ha reabsorbido, por el contrario. Por otra parte, Marx no se quejaría de ello en la actualidad, pues el equilibrio se ha restablecido gracias a otro error en sus predicciones. Se ha podido comprobar, en efecto, que la acción revolucionaria o sindical más eficaz ha sido siempre obra de grupos obreros selectos a los que el

hambre no esterilizaba. La miseria y la degeneración no han dejado de ser lo que eran antes de Marx y lo que él, contra toda observación, no quería que fuesen: factores de servidumbre, no de revolución. La tercera parte de la Alemania trabajadora se hallaba desocupada en 1933. La sociedad burguesa se vio obligada entonces a hacer vivir a sus desempleados, realizando así la condición exigida por Marx para la revolución. Pero no conviene que futuros revolucionarios tengan que esperar su pan del Estado. Esa costumbre forzosa trae consigo otras que lo son menos y que Hitler constituyó en doctrina.

Finalmente, la clase proletaria no ha crecido indefinidamente. Las condiciones mismas de la producción industrial, que todos los marxistas debían estimular, han aumentado de manera considerable la clase media * y hasta creado una nueva capa social, la de los técnicos. El ideal, tan caro para Lenin, de una sociedad en la que el ingeniero sería al mismo tiempo peón, ha chocado en todo caso contra los hechos. El hecho esencial es que la técnica, como la ciencia, se ha complicado hasta el punto de que no es posible que un solo hombre abarque la totalidad de sus principios y sus aplicaciones. Es casi imposible, por ejemplo, que un físico actual posea una visión completa de la ciencia biológica de su época. Dentro mismo de la física no puede aspirar a dominar igualmente todos los sectores de esta disciplina. Lo mismo sucede con respecto a la técnica. Desde el momento en que la productividad, considerada por los burgueses y los marxistas como un bien en sí misma, se ha desarrollado en proporciones desmesuradas, la división del trabajo, que Marx creía podría ser evitada, se ha hecho inevitable. Cada obrero tiene que realizar un trabajo particular sin conocer el plan general en que se inserta su tarea. Quie-

* De 1920 a 1930, en un período de intensa productividad, los Estados Unidos vieron disminuir el número de sus obreros metalúrgicos, al mismo tiempo que el número de los vendedores que dependían de la misma industria casi se duplicaba.

nes coordinan los trabajos de cada uno han constituido, gracias a su función misma, una capa cuya importancia social es decisiva.

Es de elemental justicia recordar que hace ya diecisiete años que Simone Weil describió esta era de los tecnócratas anunciada por Burnham de una forma que se puede considerar completa ", sin deducir de ella las consecuencias inaceptables de Burnham. A las dos formas tradicionales de opresión que ha conocido la humanidad, mediante las armas y mediante el dinero, Simone Weil añade una tercera: la opresión mediante la función. «Se puede suprimir la oposición entre comprador y vendedor del trabajo —decía— sin suprimir la oposición entre quienes disponen de la máquina y aquéllos de quienes dispone la máquina.» La voluntad marxista de suprimir la degradante oposición del trabajo intelectual al trabajo manual ha tropezado con las necesidades de la producción que Marx exaltaba en otra parte. Marx previó, sin duda, en *El capital*, la importancia del «director» en el momento de la concentración máxima del capital. Pero no creyó que esta concentración pudiera sobrevivir a la abolición de la propiedad privada. División del trabajo y propiedad privada, decía, son expresiones idénticas. La historia ha demostrado lo contrario. El régimen ideal basado en la propiedad colectiva quería definirse como la justicia más la electricidad. Finalmente, no es ya sino la electricidad menos la justicia.

La idea de una misión del proletariado no ha podido, finalmente, encarnarse hasta el presente en la historia; esto resume el fracaso de la predicción marxista. La quiebra de la Segunda Internacional demostró que el proletariado estaba determinado por algo más que por su situación económica y que tenía una patria, contrariamente a la famosa fórmula. En su mayoría, el proletariado aceptó o soportó la guerra y colaboró, de grado o por

* «Allons-nous vers une révolution prolétarienne?», *Révolution prolétarienne*, 25 de abril de 1933.

fuerza, con los futuros nacionalistas de esta época. Marx suponía que las clases obreras, antes de triunfar, habrían adquirido la capacidad jurídica y política. Su error consistía solamente en creer que la extrema miseria, y particularmente la miseria industrial, puede llevar a la madurez política. Es cierto, por otra parte, que la capacidad revolucionaria de las masas obreras ha sido frenada por la decapitación de la revolución libertaria durante y después de la Comuna. Después de todo, el marxismo ha dominado fácilmente el movimiento obrero desde 1872, a causa, sin duda, de su grandeza propia, pero también porque la única tradición socialista que podía hacerle frente fue ahogada en sangre; no había prácticamente marxistas entre los insurgentes de 1871. Esta depuración automática de la revolución ha proseguido, gracias a los ciudadanos de los Estados policiales, hasta nuestros días. La revolución se ha visto entregada cada vez más a sus burócratas y a sus doctrinarios por una parte, y a las masas debilitadas y desorientadas por otra parte. Cuando se guillotina al grupo revolucionario más selecto y se deja vivir a Talleyrand, ¿quién se opondrá a Bonaparte? Pero a estas razones históricas se agregan las necesidades económicas. Hay que leer los textos de Simone Weil sobre la situación del obrero de fábrica * para saber a qué grado de agotamiento moral y de desesperación silenciosa puede llevar la racionalización del trabajo. Simone Weil tiene razón al decir que la situación obrera es dos veces inhumana, privada de dinero, primeramente, y luego de dignidad. Un trabajo en el que uno puede interesarse, un trabajo creativo, aunque esté mal pagado, no degrada la vida. El socialismo industrial no ha hecho nada esencial en favor de la situación obrera porque no ha tocado el principio mismo de la producción y de la organización del trabajo, que, por el contrario, ha exaltado. Ha podido proponer al trabajador una justificación histórica del mismo valor que la que consiste en prometer los goces cele-

* *La condition ouvrière* (Gallimard).

tiales a quien muere trabajando; no le ha devuelto nunca la alegría del creador. A este nivel, no es ya la forma política de la sociedad lo cuestionable, sino los credos de una civilización técnica de la que dependen igualmente el capitalismo y el socialismo. Todo pensamiento que no haga adelantar este problema apenas toca a la desdicha obrera.

En virtud del juego mismo de las fuerzas económicas admiradas por Marx, el proletariado ha rechazado la misión histórica que, precisamente, le había encargado Marx. Se excusa el error de éste, porque, ante el envilecimiento de las clases dirigentes, un hombre preocupado por la civilización busca instintivamente grupos selectos de reemplazo. Pero esta exigencia no es por sí sola creadora. La burguesía revolucionaria tomó el poder en 1789 porque ya lo tenía. En esa época, el derecho, como dice Jules Monnerot, iba a la zaga del hecho. El hecho era que la burguesía disponía ya de los puestos de mando y del nuevo poder, el dinero. No sucede lo mismo con el proletariado, que no cuenta más que con su miseria y sus esperanzas, y al que la burguesía ha mantenido en esa miseria. La clase burguesa se ha envilecido con una locura de producción y de poder material; la organización misma de esta locura no podía crear elites *. La crítica de esta organización y el desarrollo de la conciencia rebelde pedían, por el contrario, forjar una élite de reemplazo. Sólo el sindicalismo revolucionario, con Pelloutier y Sorel, ha seguido este camino y ha querido crear, mediante la educación profesional y la cultura, los nuevos cuadros que reclamaba y que reclama todavía, un mundo sin honor. Pero esto no podía hacerse en un día y los

* Lenin, por lo demás, fue el primero que registró esta verdad, pero sin amargura aparente. Si su frase es terrible para las esperanzas revolucionarias, lo es más todavía para Lenin mismo. Se atrevió a decir, en efecto, que las masas aceptarían más fácilmente su centralismo burocrático y dictatorial porque «la disciplina y la organización son asimiladas más fácilmente por el proletariado gracias, precisamente, a esta escuela de la fábrica».

nuevos amos estaban ya allí y les interesaba utilizar inmediatamente la desdicha, para una dicha lejana, más bien que aliviar lo más posible, y sin esperar la pena espantosa de millones de hombres. Los socialistas autoritarios han juzgado que la historia avanzaba con demasiada lentitud y que para apresurarla era necesario entregar la misión del proletariado a un puñado de doctrinarios. Por eso mismo han sido los primeros que han negado esa misión. Pero existe, no obstante, no en el sentido exclusivo que le daba Marx, sino como existe la misión de todo grupo humano que sabe sacar orgullo y fecundidad de su trabajo y sus sufrimientos. Sin embargo, para que se pusiera de manifiesto había que correr un riesgo y confiar en la libertad y la espontaneidad obreras. El socialismo autoritario, por el contrario, ha confiscado esta libertad viviente en beneficio de una libertad ideal todavía futura. Al hacer esto, lo haya querido o no, ha reforzado la campaña de esclavitud comenzada por el capitalismo de fábrica. Mediante la acción conjugada de estos dos factores, y durante ciento cincuenta años, salvo en el París de la Comuna, último refugio de la revolución rebelde, el proletariado no ha tenido otra misión histórica que la de ser traicionado. Los proletarios han luchado y muerto para dar el poder a militares o intelectuales, futuros militares, que los han esclavizado a su vez. Sin embargo, esta lucha ha constituido su dignidad, reconocida por todos los que han elegido compartir su esperanza y su desdicha. Pero han conquistado esta dignidad contra el clan de los amos viejos y nuevos. Ella los niega en el momento mismo en que se atreven a utilizarla. De cierta manera, anuncia su crepúsculo.

La realidad ha puesto por lo menos en entredicho las predicciones económicas de Marx. Lo que sigue siendo cierto en su examen del mundo económico es la constitución de una sociedad definida cada vez más por el ritmo de la producción. Pero llevado por el entusiasmo de su siglo compartió esta concepción con la ideología burguesa. Las ilusiones burguesas con respecto a la ciencia y

al progreso técnico, compartidas por los socialistas autoritarios, han dado origen a la civilización de los domadores de máquinas, que puede, mediante la competencia y el dominio, separarse en bloques enemigos, pero que, en el plano económico, se somete a las mismas leyes: acumulación del capital, producción racionalizada en continuo aumento. La diferencia política, que atañe a la omnipotencia más o menos grande del Estado, es apreciable, pero podría ser reducida mediante la evolución económica. Sólo la diferencia de morales, la virtud formal que se opone al cinismo histórico, parece sólida. Pero el imperativo de la producción domina los dos universos y no hace de ellos, en el plano económico, sino un solo mundo*.

De todas maneras, sí el imperativo económico ya no puede ser negado**, sus consecuencias no son las que Marx había imaginado. Económicamente, el capitalismo es opresor por el fenómeno de la acumulación. Oprime por lo que es, acumula para aumentar lo que es, explota tanto más y sigue acumulando sucesivamente. Marx no imaginaba para este círculo infernal otro fin que la revolución. En ese momento, la acumulación no sería necesaria sino en una pequeña medida, para garantizar las obras sociales. Pero la revolución se industrializa a su vez y advierte entonces que la acumulación depende de la técnica misma y no del capitalismo, que la máquina llama a la máquina. Toda colectividad en lucha necesita acumular en vez de distribuir sus beneficios. Acumula para agrandarse y agrandar su poder. Burguesa o socialista, deja la justicia para más tarde, en beneficio del poder

* Precisemos que la productividad no es dañina sino cuando es tomada como un fin, no como un medio que podría ser liberador.

** Aunque lo haya sido —hasta el siglo xviii— durante todo el tiempo en que Marx creyó descubrirlo. He aquí algunos ejemplos históricos en los que el conflicto de las formas de civilización no llevó a un progreso en el orden de la producción: destrucción de la sociedad micénica, invasión de Roma por los bárbaros, expulsión de los moros de España, exterminio de los albigenses..., etc.

únicamente. Pero el poder se opone a otros poderes. Se equipa, se arma porque los otros se arman y se equipan. No deja ni dejará de acumular nunca sino quizá desde el día en que reine sola en el mundo. Pero para eso tiene que pasar por la guerra. Hasta ese día, el proletario no recibe sino apenas lo que necesita para su subsistencia. La revolución se obliga a construir, con gran gasto de hombres, el intermediario industrial y capitalista que su propio sistema exigía. La renta es sustituida por el trabajo del hombre. La esclavitud se generaliza entonces y las puertas del cielo permanecen cerradas. Tal es la ley económica de un mundo que vive del culto a la producción, y la realidad es todavía más sangrienta que la ley. La revolución, en el atolladero en que la han sumido sus enemigos burgueses y sus partidarios nihilistas, es la esclavitud. A menos que cambie de principio y de camino, no tiene más salida que las rebeliones serviles aplastadas a sangre y fuego, o la terrible esperanza del suicidio atómico. La voluntad de dominio, la lucha nihilista por la dominación y el poder no han hecho más que barrer la utopía marxista. Ésta se ha convertido, a su vez, en un hecho histórico destinado a ser utilizado como los otros. Ella, que quería dominar la historia, se ha perdido en ella; quería someter todos los medios y ha quedado reducida al estado de medio y a ser utilizada cínicamente para el fin más trivial y sangriento. El desarrollo ininterrumpido de la producción no ha arruinado al régimen capitalista en provecho de la revolución, sino que ha arruinado igualmente a la sociedad burguesa y a la sociedad revolucionaria en provecho de un ídolo que tiene el rostro del poder.

¿Cómo un socialismo que se decía científico ha podido chocar así con los hechos? La respuesta es sencilla: no era científico. Su fracaso se debe, por el contrario, a un método lo bastante ambiguo como para querer ser al mismo tiempo determinista y profético, dialéctico y dogmático. Si el espíritu no es sino el reflejo de las cosas, no

puede adelantarse a la marcha de éstas sino mediante la hipótesis. Si la teoría está determinada por la economía, puede describir el pasado de la producción, pero no su porvenir, que es solamente probable. La tarea del materialismo histórico no puede ser otra que la de formular la crítica de la sociedad presente; con respecto a la sociedad futura sólo podría hacer suposiciones, si quiere atenerse al espíritu científico. Por lo demás, ¿no es por eso por lo que su libro fundamental se llama *El capital* y no *La revolución*? Marx y los marxistas se han dedicado a profetizar el porvenir y el comunismo en perjuicio de sus postulados y del método científico.

Esta predicción no podía ser científica, por el contrario, sino dejando de profetizar en absoluto. El marxismo no es científico; es, en el mejor caso, científicista. Pone de manifiesto el divorcio profundo que se ha producido entre la razón científica, fecundo instrumento de investigación, de pensamiento y hasta de rebelión, y la razón histórica, inventada por la ideología alemana en su negación de todo principio. La razón histórica no es una razón que, según su función propia, juzgue al mundo. Lo conduce al mismo tiempo que pretende juzgarlo. Sepultada en el acontecimiento, lo dirige. Es a la vez pedagógica y conquistadora. Estas misteriosas descripciones encubren, por otra parte, la realidad más sencilla. Sí se reduce el hombre a la historia, no tiene otras opciones que las de naufragar en el ruido y el furor de una historia demente o dar a esta historia la forma de la razón humana. La historia del nihilismo contemporáneo no es, por lo tanto, sino un largo esfuerzo por dar, mediante las solas fuerzas del hombre, o mediante la fuerza simplemente, un orden a una historia que no lo tiene. Esta pseudo-razón termina identificándose con la astucia y la estrategia, en espera de llegar al imperio ideológico. ¿Qué pintaría aquí la ciencia? Nada menos conquistador que la razón. No se hace la historia con escrúpulos científicos; hasta uno se condena a no hacerla desde el momento en que pretende conducirse en ella con la objetividad

de los científicos. La razón no predica, o si predica no es ya la razón. Por eso ¡a razón histórica es una razón irracional y romántica que recuerda a veces la sistematización del obseso, y la afirmación mística del verbo, otras veces.

El único aspecto verdaderamente científico del marxismo se encuentra en su rechazo previo de los mitos y en la revelación de los intereses más crudos. Pero a este respecto Marx no es más científico que La Rochefoucauld, y, justamente, esta actitud es la que abandona cuando entra en la profecía. No sorprenderá, por lo tanto, que para hacer científico al marxismo y mantener esta ficción, útil en el siglo de la ciencia, haya habido primeramente que hacer marxista a la ciencia mediante el terror. El progreso de la ciencia desde Marx ha consistido, generalmente, en sustituir el determinismo y el mecanicismo báltante grosero de su época por un probabilismo provisional. Marx escribía a Engels que la teoría de Darwin constituía la base misma de su teoría. Para que el marxismo siguiera siendo infalible, hubo que negar, por lo tanto, los descubrimientos biológicos posteriores a Darwin. Como resulta que estos descubrimientos, desde las mutaciones bruscas comprobadas por De Vries, consistieron en introducir, contra el determinismo, la noción del azar en la biología, hubo que encargar a Lyssenko que disciplinara ¡os cromosomas y demostrara de nuevo el determinismo más elemental. Esto es ridículo. Pero dése una policía al señor Homais: no será más ridículo, y he aquí el siglo xx. Para esto, el siglo XX deberá negar también el principio de indeterminación en física, la relatividad restringida, la teoría de los cuantos * y, en fin, la tendencia general de la ciencia contemporánea. El marxismo no es científico en la actualidad sino con la condición de serlo contra Heisenberg, Bohr, Einstein y los sa-

* Roger Callois hace notar que el estalinismo objeta la teoría de los cuantos, pero utiliza la ciencia atómica que se deriva de ella (*Critique du marxisme*, Gallimard).

bios más grandes de esta época. Después de todo, el principio que consiste en poner la razón científica al servicio de una profecía no tiene nada de misterioso. Ya fue llamado principio de autoridad; él es el que guía a las Iglesias cuando quieren someter la verdadera razón a la fe muerta y la libertad de la inteligencia al mantenimiento del poder temporal *.

Finalmente, de la profecía de Marx, alzada en adelante contra sus dos principios, la economía y la ciencia, no queda sino el anuncio apasionado de un acontecimiento a muy largo plazo. El único recurso de los marxistas consiste en decir que los plazos son simplemente más largos y que hay que esperar a que el fin lo justifique todo un día todavía invisible. Dicho de otro modo, estamos en el purgatorio y se nos promete que no habrá infierno. El problema que se plantea entonces es de otro género. Si la lucha de una o dos generaciones a lo largo de una evolución económica forzosamente favorable basta para traer la sociedad sin clases, el sacrificio se hace concebible para el militante: el porvenir tiene para él un rostro concreto, el de su nieto, por ejemplo. Pero si el sacrificio de varias generaciones no basta, y debemos abordar ahora un periodo infinito de luchas universales mil veces más destructoras, son necesarias las certidumbres de la fe para aceptar morir y dar muerte. Sencillamente, esta fe nueva no se funda en la razón pura más que las anteriores.

¿Cómo imaginarse, en efecto, ese fin de la historia? Marx no repitió los términos de Hegel. Dijo, bastante oscuramente, que el comunismo no era sino una forma necesaria del porvenir humano, que no era todo el porvenir. Pero, o bien el comunismo no termina la historia de las contradicciones y del dolor, y entonces no se ve cómo

* Sobre todo, véase Jean Grenier, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie* (Gallimard), que sigue siendo, después de quince años, un libro de actualidad.

mo se puedan justificar tantos esfuerzos y sacrificios; o bien la termina, y ya no se puede imaginar el curso de la historia sino como la marcha hacia esa sociedad perfecta. Una noción mística se introduce entonces arbitrariamente en una descripción que quiere ser científica. La desaparición final de la economía política, tema favorito de Marx y Engels, significa el fin de todo dolor. La economía, en efecto, coincide con la tribulación y la desdicha de la historia, que desaparecen con ella. Estamos en el Edén.

No se hace progresar el problema declarando que no se trata del final de la historia, sino del salto a otra historia. No nos podemos imaginar esta otra historia sino de acuerdo con nuestra propia historia; para el hombre, ambas no son más que una. Esta otra historia plantea, por lo demás, el mismo dilema. O bien no es la resolución de las contradicciones y sufrimos, morimos y matamos por casi nada, o bien es la resolución de las contradicciones y termina prácticamente nuestra historia. El marxismo no se justifica en esta fase sino por la ciudad definitiva.

Esta ciudad de los fines, ¿tiene entonces un sentido? Tiene uno en el universo sagrado, una vez admitido el postulado religioso. El mundo fue creado y tendrá un fin; Adán salió del Edén y la humanidad debe volver a él. No lo tiene en el universo histórico si se admite el postulado dialéctico. La dialéctica aplicada correctamente no puede ni debe detenerse *. Los términos antagónicos de una situación histórica pueden negarse mutuamente y luego superarse en una nueva síntesis. Pero no hay razón alguna para que esta síntesis nueva sea superior a las primeras. O más bien no hay razón para ello salvo si se impone arbitrariamente un término a la dialéctica, si, por lo tanto, se introduce en ella un juicio de valor venido de fuera. Si la sociedad sin clases termina la historia, entonces, en efecto, la sociedad capitalista es su-

* Véase la excelente discusión de Jules Monnerot, *Sociologie du communisme*, III parte.

perior a la sociedad feudal, en la medida en que acerca más todavía el advenimiento de esta sociedad sin clases. Pero si se admite el postulado dialéctico, hay que admitirlo enteramente. Así como a la sociedad de los órdenes ha sucedido una sociedad sin órdenes, pero con clases, hay que decir que a la sociedad de clases sucederá una sociedad sin clases, pero animada por un nuevo antagonismo todavía por definir. Un movimiento al que se niega un comienzo no puede tener un fin. «Si el socialismo —dice un ensayista libertario— es un devenir eterno, sus medios son su fin» *. Exactamente, no tiene fin, no tiene más que medios que no están garantizados por nada como no sea por un valor ajeno al devenir. En este sentido, es justo observar que la dialéctica no es ni puede ser revolucionaria. Es solamente, según nuestro punto de vista, nihilista, puro movimiento que tiende a negar todo lo que no es él mismo.

No hay, por lo tanto, en este universo, razón alguna para imaginar el final de la historia. Este es, no obstante, la única justificación de los sacrificios exigidos, en nombre del marxismo, a la humanidad. Pero no tiene otro fundamento razonable que una petición de principio que introduce en la historia, reino que se pretendía único y suficiente, un valor ajeno a la historia. Como este valor es, al mismo tiempo, ajeno a la moral, no es propiamente hablando un valor sobre la base del cual se pueda regular su conducta, es un dogma sin fundamento que se puede apropiarse en el movimiento desesperado de un pensamiento que se ahoga de soledad o de nihilismo, o que será impuesto por aquellos a quienes beneficia el dogma. El fin de la historia no es un valor de ejemplo y perfeccionamiento. Es un principio de arbitrariedad y de terror.

Marx reconoció que todas las revoluciones hasta él habían fracasado. Pero pretendió que la revolución que él anunciaba debía triunfar definitivamente. El movi-

Ernestau, *Le socialisme et la liberté*.

miento obrero ha vivido hasta ahora de esta afirmación que los hechos no han cesado de desmentir y cuya mentira es ya tiempo de denunciar tranquilamente. A medida que se alejaba la parusía, la afirmación del reinado final, debilitada en cuanto a la razón, se ha convertido en artículo de fe. El único valor del mundo marxista reside en adelante, a pesar de Marx, en un dogma impuesto a todo un imperio ideológico. El reino de los fines es utilizado, como la moral eterna y el reino de los cielos, con fines de mistificación social. Elie Halévy se declaraba incapaz de decir si el socialismo iba a conducir a la república suiza unversalizada o al cesarismo europeo. Ahora estamos mejor informados. Las profecías de Nietzsche, sobre este punto al menos, están justificadas. El marxismo se ilustra en adelante, contra sí mismo y en virtud de una lógica inevitable, en el cesarismo intelectual, cuya descripción tenemos que hacer finalmente. Último representante de la lucha de la justicia contra la gracia, toma a su cargo, sin haberlo querido, la lucha de la justicia contra la verdad. Cómo se puede vivir sin la gracia es la pregunta que domina en el siglo xix. «Mediante la justicia», respondieron quienes no querían aceptar el nihilismo absoluto. A los pueblos que desesperaban del reino de los cielos les prometieron el reino del hombre. La predicación de la ciudad humana se aceleró hasta fines del siglo xix, cuando se hizo propiamente visionaria y puso las certidumbres de la ciencia al servicio de la utopía. Pero el reino se ha alejado, guerras prodigiosas han devastado la tierra más vieja, la sangre de los rebeldes ha cubierto los muros de las ciudades y la justicia total no se ha acercado. La pregunta del siglo xx, por la que murieron los terroristas de 1905 y que desgarró al mundo contemporáneo, se ha precisado poco a poco: ¿cómo se puede vivir sin gracia y sin justicia?

A esta pregunta sólo ha contestado el nihilismo, y no la rebelión. Sólo él ha hablado hasta el presente, repitiendo la fórmula de los rebeldes románticos: «Frenesí.» El frenesí histórico se llama poderío. La voluntad de poder

ha venido a tomar el relevo de la voluntad de justicia, aparentando al principio que se identificaba con ella y relegándola luego a alguna parte del final de la historia, hasta que en la tierra no quede nada por dominar. La consecuencia ideológica ha triunfado entonces sobre la consecuencia económica: la historia del comunismo ruso desmiente sus principios. Volvemos a encontrar al término de este largo camino la rebelión metafísica, que avanza esta vez entre el tumulto de las armas y las consignas, pero olvidándose de sus verdaderos principios, ocultando su soledad en el seno de multitudes armadas, cubriendo sus negaciones con una escolástica obstinada, vuelta todavía hacia el porvenir, del que ha hecho en adelante su único dios, pero separada de él por una multitud de naciones que hay que destruir y de continentes que hay que dominar. Con la acción como único principio y el reinado del hombre como coartada, ha comenzado ya a cavar su campo atrincherado, en el este de Europa, frente a otros campos atrincherados.

El reino de los fines

Marx no se imaginaba una apoteosis tan aterradora. Tampoco Lenin, quien, no obstante, dio un paso decisivo hacia el imperio militar. Tan buen estratega como mediocre filósofo, se planteó ante todo el problema de la toma del poder. Anotemos en seguida que es completamente erróneo hablar, como se hace, del jacobinismo de Lenin. Sólo es jacobina su idea de la fracción de agitadores y revolucionarios. Los jacobinos creían en los principios y en la virtud; murieron por tener que negarlos. Lenin sólo cree en la revolución y en la virtud de la eficacia. «Hay que estar dispuesto a todos los sacrificios, utilizar si es necesario todas las estratagemas, la astucia, los métodos ilegales, estar decidido a ocultar la verdad, con el único fin de penetrar en los sindicatos... y realizar en ellos, a pesar de todo, la tarea comunista.» La lucha

contra la moral formal, iniciada por Hegel y Marx, vuelve a encontrarse en él en la crítica de las actitudes revolucionarias ineficaces. El imperio estaba al final de este movimiento.

Si se toman las dos obras que están al comienzo * y al fin ** de su carrera de agitador uno se sorprende al ver que no ha cesado de luchar despiadadamente contra las formas sentimentales de la acción revolucionaria. Ha querido expulsar la moral de la revolución, porque creía, con razón, que el poder revolucionario no se asienta en el respeto de los diez mandamientos. Cuando llega, después de las primeras experiencias, al escenario de una historia en la que debía desempeñar un papel tan grande, al verlo tomar con una libertad tal natural el mundo tal como lo ha fabricado la ideología y la economía del siglo anterior, parece ser el primer hombre de una nueva era. Indiferente a la inquietud, a las nostalgias y a la moral, se hace cargo del mando, busca el mejor régimen del motor y decide que tal virtud conviene al conductor de la historia, y tal otra no. Tantea un poco al principio, vacila sobre la cuestión de saber si Rusia debe pasar primeramente por el estadio capitalista e industrial. Pero esto equivale a dudar de que la revolución se pueda realizar en Rusia. El es ruso y su tarea consiste en hacer la revolución rusa. Arroja por la borda el fatalismo económico y se pone en acción. Declara netamente, en 1902, que los obreros no elaborarán por sí mismos una ideología independiente. Niega la espontaneidad de las masas. La doctrina socialista supone una base científica que sólo pueden darle los intelectuales. Cuando dice que hay que borrar toda distinción entre obreros e intelectuales hay que entender que se puede no ser proletario y conocer mejor que los proletarios los intereses del proletariado. Felicita, por lo tanto, a Lasalle por haber librado una lucha encarnizada contra la espontaneidad de las masas.

* *¿Quehacer?*, 1902.

** *El Estado y la revolución*, 1917.

«La teoría —dice— debe imponerse a la espontaneidad» ". Hablando claramente, esto quiere decir que la revolución necesita jefes y jefes teóricos.

Combate, a la vez, el reformismo, culpable de aflojar la fuerza revolucionaria, y el terrorismo **, actitud ejemplar e ineficaz. La revolución, antes de ser económica o sentimental, es militar. Hasta el día en que estalle, la acción revolucionaria se confunde con la estrategia. La autocracia es el enemigo; su fuerza principal, la policía, cuerpo profesional de soldados políticos. La conclusión es sencilla: «La lucha contra la policía política exige cualidades especiales, exige revolucionarios profesionales.» La revolución contará con su ejército profesional junto a la masa que se pueda reclutar un día. Este cuerpo de agitadores debe ser organizado antes que la masa misma. Una red de agentes: tal es la expresión de Lenin, que anuncia así el reinado de la sociedad secreta y de los monjes realistas de la revolución: «Somos los jóvenes turcos de la revolución —decía—, con algo de jesuita por añadidura.» El proletariado no tiene ya misión alguna a partir de este instante. No es más que un medio poderoso, entre otros, en manos de ascetas revolucionarios ***.

El problema de la toma del poder trae consigo el del Estado. *El Estado y la revolución* (1917), que trata de este tema, es el más curioso y contradictorio de los libelos. Lenin utiliza en él su método favorito, que es el de autocracia. Con la ayuda de Marx y de Engels comienza alzándose contra todo reformismo que pretendiera utilizar el Estado burgués, organismo de dominación de una clase sobre la otra. El Estado burgués se apoya en la policía y el ejército porque es, ante todo, un instrumento de opresión. Refleja a la vez el antagonismo inconciliable de

* Lo mismo dice Marx: «¡No importa lo que tal o cual proletario, ni siquiera el proletariado entero, se imagina que es su finalidad!»

** Es sabido que su hermano mayor, que había elegido el terrorismo, fue ahorcado.

*** Heine llamaba ya a los socialistas «los nuevos puritanos». Puritanismo y revolución corren parejas históricamente.

las clases y la reducción forzada de este antagonismo. Esta autoridad de hecho sólo merece el desprecio. «Hasta el jefe del poder militar de un Estado civilizado podría envidiar al jefe del clan al que la sociedad patriarcal rodeaba de un respeto voluntario y no impuesto por el palo.» Engels sentó firmemente, por otra parte, que las nociones de Estado y de sociedad libre son inconciliables. «Las clases desaparecerán tan inevitablemente como han aparecido. Con la desaparición de las clases desaparecerá inevitablemente el Estado. La sociedad que reorganizará la producción sobre la base de la asociación libre e igual de los productores relegará la máquina del Estado al lugar que le corresponde: el museo de antigüedades, junto a la rueca y el hacha de bronce.»

Esto explica, sin duda, que lectores distraídos hayan atribuido *El Estado y la revolución* a las tendencias anarquistas de Lenin y se hayan apiadado de la posteridad extraña de una doctrina tan severa para el ejército, la policía, el palo y la burocracia. Pero para comprender los puntos de vista de Lenin hay que entenderlos siempre en términos de estrategia. Si defiende con tanta energía la tesis de Engels sobre la desaparición del Estado burgués es porque quiere, por una parte, oponerse al «economismo» puro de Plejanov o de Kautsky, y, por otra, demostrar que el gobierno de Kerensky es un gobierno burgués que hay que destruir. Por lo demás, lo destruirá un mes después.

Había que responder también a quienes objetaban que la revolución misma necesitaría un aparato de administración y de represión. También a este respecto, Marx y Engels son ampliamente utilizados para probar, con argumentos de autoridad, que el Estado proletario no es un Estado organizado como los otros, sino un Estado que, por definición, va extinguiéndose: «Cuando ya no hay una clase social que mantener oprimida... un Estado deja de ser necesario. El primer acto por el cual el Estado (proletario) se afirma realmente como representante de la sociedad entera —la toma de posesión de los

medios de producción de la sociedad— es, al mismo tiempo, el último acto propio del Estado. Al gobierno de las personas sustituye la administración de las cosas... El Estado no es abolido, se extingue.» El Estado burgués es, primero, suprimido por el proletariado. Luego, pero únicamente luego, el Estado proletario se reabsorbe. La dictadura del proletariado es necesaria: 1.º para oprimir o suprimir lo que queda de la clase burguesa; 2.º para realizar la socialización de los medios de producción. Una vez que cumple estas dos tareas, comienza inmediatamente a debilitarse.

Lenin parte, pues, del principio, claro y firme, de que el Estado muere en cuanto se opera la socialización de los medios de producción, pues entonces queda suprimida la clase explotadora. Y, sin embargo, en el mismo libelo, termina legitimando, después de la socialización de los medios de producción y sin plazo previsible, la dictadura de una fracción revolucionaria sobre el resto de la población. El panfleto, que se refiere constantemente a la experiencia de la Comuna, contradice por completo la corriente de ideas federalistas y antiautoritarias que produjo la Comuna; se opone también a la descripción optimista de Marx y Engels. La razón es clara: Lenin no olvida que la Comuna había fracasado. En cuanto a los medios de una demostración tan sorprendente, son todavía más simples: cada vez que la revolución encuentra una nueva dificultad se da una atribución complementaria al Estado descrito por Marx. Diez páginas más adelante, sin transición, Lenin afirma, en efecto, que el poder es necesario para reprimir la resistencia de los explotadores «y también para dirigir a la gran masa de la población, los campesinos, los pequeños burgueses y los semiproletarios, en la ordenación de la economía socialista». El viraje es indiscutible; el Estado provisional de Marx y Engels se ve encargado de una nueva misión que amenaza con darle larga vida. Encontramos ya la contradicción del régimen estalinista, en pugna con su filosofía oficial. O bien este régimen ha realizado la sociedad so-

cialista sin clases y el mantenimiento de un formidable aparato de represión no se justifica en términos marxistas, o bien no la ha realizado, y entonces se demuestra que la doctrina marxista es errónea y que en particular la socialización de los medios de producción no significa la desaparición de las clases. Frente a su doctrina oficial, el régimen se ve obligado a elegir: esa doctrina es falsa o él la ha traicionado. En realidad, a quien Lenin ha hecho triunfar en Rusia, contra Marx y con Netchaiev y Tkatchev, es a Lasalle, inventor del socialismo de Estado. Desde este momento, la historia de las luchas internas del partido, de Lenin a Stalin, se resumirá en la lucha entre la democracia obrera y la dictadura militar y burocrática, entre la justicia y la eficacia.

Se duda un momento de si Lenin no va a encontrar una especie de conciliación al verlo elogiar las medidas tomadas por la Comuna: funcionarios elegibles, revocables, retribuidos como los obreros; sustitución de la burocracia industrial por la gestión obrera directa. Hasta aparece un Lenin federalista que elogia la institución de las comunas y su representación. Pero se comprende rápidamente que este federalismo no es preconizado sino en la medida en que significa la abolición del parlamentarismo. Lenin, contra toda verdad histórica, lo califica de centralismo y acentúa en seguida la idea de la dictadura proletaria, reprochando a los anarquistas su intransigencia en lo que concierne al Estado. Aquí interviene, apoyada en Engels, una nueva afirmación que justifica el mantenimiento de la dictadura del proletariado después de la socialización, la desaparición de la clase burguesa y, hasta la dirección, obtenida por fin, de la masa. El mantenimiento de la autoridad tendrá ahora como límites los que le sean trazados por las condiciones mismas de la producción. Por ejemplo, la extinción total del Estado coincidirá con el momento en que se podrá conceder a todos alojamientos gratuitos. Es la fase superior del comunismo. «A cada uno según sus necesidades.» Hasta entonces, habrá Estado.

¿Cuál será la rapidez del desarrollo hacia esta fase superior del comunismo en la que cada uno recibirá de acuerdo con sus necesidades? «Esto no lo sabemos ni podemos saberlo... No contamos con datos que permitan resolver estas cuestiones.» Para mayor claridad, Lenin afirma, siempre arbitrariamente, «que no se le ha ocurrido a ningún socialista prometer el advenimiento de la fase superior del comunismo». Puede decirse que aquí muere definitivamente la libertad. Del reinado de la masa, de la noción de revolución proletaria se pasa de buenas a primeras a la idea de una revolución hecha y dirigida por agentes profesionales. La crítica implacable del Estado se concilia luego con la necesaria, pero provisional, dictadura del proletariado en las personas de sus jefes. Para terminar, se anuncia que no se puede prever el término de este Estado provisional y que, además, a nadie se le ha ocurrido nunca prometer que tendría un término. Después de esto es lógico que la autonomía de los soviets sea combatida, Majno traicionado y los marinos de Kronstadt aplastados por el partido.

Es cierto que muchas afirmaciones de Lenin, amante apasionado de la justicia, se pueden oponer todavía al régimen estalinista, principalmente la idea de la extinción progresiva. Aunque se admita que el Estado proletario no puede desaparecer antes de mucho tiempo, para que pueda llamarse proletario es necesario, según la doctrina, que tienda a desaparecer y se haga cada vez menos restrictivo. Es seguro que Lenin creía inevitable esta tendencia y que en esto ha sido superado. El Estado proletario, desde hace más de treinta años, no ha dado indicio alguno de anemia progresiva. Se recordará, por el contrario, su prosperidad creciente. Por lo demás, dos años más tarde, en una conferencia en la Universidad de Sverdlov, bajo la presión de los acontecimientos exteriores y de las realidades internas, Lenin dará una indicación que deja prever el mantenimiento indefinido del super-Estado proletario. «Con esta máquina o esta maza (el Estado) aplastaremos toda explotación, y cuando ya no

haya en la tierra posibilidades de explotación, cuando no haya ya gente que posea tierras y fábricas, gente que se atraque en presencia de los hambrientos, entonces solamente arrumbaremos esta máquina. Entonces no habrá Estado ni explotación.» Por lo tanto, mientras haya en la tierra, y no en una sociedad determinada, un oprimido o un propietario, se mantendrá el Estado. Durante todo ese tiempo estará obligado a crecer para vencer una a una las injusticias, los gobiernos de la injusticia, las naciones obstinadamente burguesas, los pueblos ciegos para sus propios intereses. Y cuando, en la tierra por fin sometida y purgada de adversarios, la última iniquidad haya sido ahogada en la sangre de los justos y los injustos, entonces el Estado, llegado al límite de todos los poderes, ídolo monstruoso que abarca al mundo entero, se reabsorberá prudentemente en la ciudad silenciosa de la justicia.

Bajo la presión, no obstante previsible, de los imperialismos adversos nace, en realidad, con Lenin el imperialismo de la justicia. Pero el imperialismo, inclusive el de la justicia, no tiene otro fin que la derrota o el imperio del mundo. Hasta entonces no hay más medio que la injusticia. Por lo tanto, la doctrina se identifica definitivamente con la profecía. Por una justicia lejana justifica la injusticia durante todo el tiempo de la historia y se convierte en esa mistificación que Lenin detestaba más que nada en el mundo. Obliga a aceptar la injusticia, el crimen y la mentira por la promesa del milagro. Todavía más producción y más poder, el trabajo ininterrumpido, el dolor incesante, la guerra permanente, y llegará un momento en que la esclavitud generalizada en el imperio total se convierta maravillosamente en su contrario: el ocio libre en una república universal. La mistificación seudorevolucionaria tiene ahora su fórmula: hay que matar toda libertad para conquistar el imperio y el imperio será un día la libertad. El camino de la unidad pasa entonces por la totalidad.

La totalidad y el proceso

La totalidad no es, en efecto, otra cosa que el viejo sueño de unidad común a los creyentes y los rebeldes, pero proyectado horizontalmente sobre una tierra privada de Dios. Renunciar a todo valor equivale entonces a renunciar a la rebelión para aceptar el imperio y la esclavitud. La crítica de los valores formales no podía dejar de lado la idea de libertad. Una vez reconocida la imposibilidad de hacer que nazca, mediante las solas fuerzas de la rebelión, el individuo libre con que soñaban los románticos, la libertad ha sido, ella también, incorporada al movimiento de la historia. Se ha vuelto libertad en lucha, que para ser debe hacerse. Identificada con el dinamismo de la historia, no podrá gozar de sí misma sino cuando se detenga la historia en la ciudad universal. Hasta entonces cada una de sus victorias suscitará una disputa que la hará vana. La nación alemana se libera de sus opresores aliados, pero al precio de la libertad de cada alemán. Los individuos no son libres bajo el régimen totalitario, aunque se libere el hombre colectivo. Al final, cuando el imperio libere a toda la especie, reinará la libertad sobre rebaños de esclavos que, por lo menos, serán libres con respecto a Dios y, en general, a toda trascendencia. El milagro dialéctico, la transformación de la cantidad en calidad, se aclara aquí: se elige llamar libertad a la servidumbre total. Como, por otra parte, en todos los ejemplos citados por Hegel y Marx, no hay de modo alguno transformación objetiva, sino cambio subjetivo de denominación. No hay milagro. Si la única esperanza del nihilismo es que millones de esclavos puedan constituir un día una humanidad liberada para siempre, la historia no es sino un sueño desesperado. El pensamiento histórico debía librar al hombre de la sujeción divina, pero esta liberación le exige la sumisión más absoluta al devenir. Se recurre entonces a la permanencia del partido como anteriormente se recurría al altar. Por eso la época que osa llamarse la más rebelde no da a elegir

sino conformismos. La verdadera pasión del siglo xx es la servidumbre.

Pero la libertad total no es más fácil de conquistar que la libertad individual. Para asegurar el imperio del hombre sobre el mundo hay que cercenar del mundo y del hombre todo lo que escapa al imperio, todo lo que no pertenece al reino de la cantidad: esta empresa es infinita. Debe extenderse al espacio, al tiempo y a las personas, que constituyen las tres dimensiones de la historia. El imperio es, al mismo tiempo, guerra, oscurantismo y tiranía, mientras afirma desesperadamente que será fraternidad, verdad y libertad: la lógica de sus postulados le obliga a ello. Hay sin duda en la Rusia actual, y hasta en su comunismo, una verdad que niega la ideología estalinista. Pero ésta tiene su lógica, que hay que aislar y poner por delante si se quiere que el espíritu revolucionario evite al fin la caída definitiva.

La intervención cínica de los ejércitos occidentales contra la revolución soviética ha mostrado a los revolucionarios rusos, entre otras cosas, que la guerra y el nacionalismo eran realidades lo mismo que la lucha de clases. A falta de una solidaridad internacional de los proletarios que actuase automáticamente, ninguna revolución interna podía considerarse viable sin que se crease un orden internacional. Desde ese día hubo que admitir que la ciudad universal no podía construirse sino con dos condiciones: o bien revoluciones casi simultáneas en todos los grandes países, o bien la liquidación, mediante la guerra, de las naciones burguesas; la revolución permanente o la guerra permanente. El primer punto de vista estuvo a punto de triunfar, como se sabe. Los movimientos revolucionarios de Alemania, Italia y Francia señalaron el punto más alto de la esperanza revolucionaria. Pero el aplastamiento de estas revoluciones y el esfuerzo consecutivo de los regímenes capitalistas han hecho de la guerra la realidad de la revolución. La filosofía de las luces termina entonces en la Europa del toque de queda. En virtud de la lógica de la historia y de la doctrina, la

ciudad universal, que debía realizarse con la insurrección espontánea de los humillados, se ha ido cubriendo poco a poco por el imperio, impuesto por los medios del poder. Engels, con la aprobación de Marx, había aceptado fríamente esta perspectiva cuando escribió, en respuesta al *Llamamiento a los esclavos*, de Bakunin: «La próxima guerra mundial hará que desaparezcan de la superficie de la tierra no solamente clases y dinastías reaccionarias, sino también pueblos reaccionarios enteros. También esto forma parte del progreso.» Este progreso, en el pensamiento de Engels, debía eliminar la Rusia de los zares. Actualmente la nación rusa ha invertido la dirección del progreso. La guerra, fría y tibia, es la servidumbre del imperio mundial. Pero al hacerse imperial, la revolución se halla en un callejón sin salida. Si no renuncia a sus principios falsos para volver a las fuentes de la rebelión significa únicamente el mantenimiento, durante muchas generaciones y hasta la descomposición espontánea del capitalismo, de una dictadura total sobre centenares de millones de hombres; o, si quiere precipitar el advenimiento de la ciudad humana, significa la guerra atómica, guerra que no quiere y después de la cual, por lo demás, toda ciudad no brillaría sino sobre ruinas definitivas. La revolución mundial, por la ley misma de esta historia que ella ha divinizado imprudentemente, está condenada a la policía o a la bomba. Por lo mismo, se halla colocada en una contradicción suplementaria. El sacrificio de la moral y de la virtud, la aceptación de todos los medios que ha justificado constantemente por el fin perseguido, sólo se admiten, en rigor, en función de una finalidad cuya probabilidad es razonable. La paz armada supone, gracias al mantenimiento indefinido de la dictadura, la negación indefinida de este fin. El peligro de guerra, además, da a este fin una probabilidad irrisoria. La extensión del imperio en el espacio mundial es una necesidad inevitable para la revolución del siglo xx. Pero esta necesidad la coloca ante un último dilema: forjarse nuevos principios o renunciar a la justicia y a la paz cuyo reinado definitivo deseaba.

A la espera de dominar el espacio, el imperio se ve obligado también a reinar sobre el tiempo. Al negar toda verdad estable, tiene que llegar a negar la forma más baja de la verdad, la de la historia. Ha transportado la revolución, todavía imposible en la escala del mundo, al pasado que se empeña en negar. También esto es lógico. Toda coherencia que no sea puramente económica del pasado con el porvenir humano supone una constante que, a su vez, podría hacer pensar en una naturaleza humana. La coherencia profunda que Marx, hombre culto, había mantenido entre las civilizaciones amenazaba con desbordar su tesis y poner de manifiesto una continuidad natural, más amplia que la económica. Poco a poco, el comunismo ruso se ha visto obligado a cortar los puentes, a introducir una solución de continuidad en el porvenir. La negación de los genios heréticos (y lo son casi todos), de las aportaciones de la civilización, del arte, en la medida infinita en que escapa a la historia, el renunciamiento a las tradiciones vivientes, han encerrado poco a poco al marxismo contemporáneo en límites cada vez más estrechos. No le ha bastado con negar o silenciar lo que, en la historia del mundo, es inasimilable por la doctrina, ni con rechazar las adquisiciones de la ciencia moderna. Ha tenido, además, que rehacer la historia, incluso hasta la más próxima, la más conocida, y por ejemplo, la historia del partido y de la revolución. De año en año, de mes en mes a veces, *Pravda* se corrige a sí misma y se suceden las ediciones retocadas de la historia oficial. Se censura a Lenin y no se edita a Marx. A este respecto, la comparación con el oscurantismo religioso no es ni siquiera justa. La Iglesia nunca ha llegado a decidir sucesivamente que la manifestación divina se realizaba en dos, luego en cuatro o en tres, y más tarde en dos personas. La aceleración propia de nuestra época alcanza así a la fabricación de la verdad que con este ritmo se hace puro fantasma. Como en el cuento popular, en el que los obreros de una ciudad entera tejían en el vacío para vestir al rey, millares de hombres que tienen ese extraño oficio

rehacen todos los días una historia vana, destruida esa noche misma, a la espera de que la voz tranquila de un niño proclame de pronto que el rey va desnudo. Esta vocécita de la rebelión dirá entonces lo que todos pueden ver ya: que una revolución condenada, para durar, a negar su vocación universal, o a renunciar a sí misma para ser universal, vive sobre principios falsos.

Entre tanto, estos principios siguen funcionando por encima de millones de hombres. El sueño del imperio, contenido por las realidades del tiempo y del espacio, sacia su nostalgia con las personas. Las personas no son hostiles al imperio sólo como individuos: el terror tradicional podría bastar en ese caso. Le son hostiles en la medida en que la naturaleza humana no ha podido hasta ahora vivir de la historia sola y se le ha escapado siempre por algún lado. El imperio supone una negación y una certidumbre: la certidumbre de la infinita plasticidad del hombre y la negación de la naturaleza humana. Las técnicas de propaganda sirven para medir esta plasticidad y tratan de hacer coincidir la reflexión y el reflejo condicionado. Autorizan a firmar un pacto con aquel a quien durante años se ha designado como el enemigo mortal. Mucho más: permiten invertir el efecto psicológico así obtenido y alzar nuevamente a todo un pueblo contra ese mismo enemigo. La experiencia no ha terminado todavía, pero su principio es lógico. Si no hay naturaleza humana, la plasticidad del hombre es, en efecto, infinita. El realismo político, en este grado, no es sino un romanticismo sin freno, un romanticismo de la eficacia.

Se explica así que el marxismo ruso rechace en su totalidad, y aunque sepa servirse de él, el mundo de lo irracional. Lo irracional puede servir al imperio, así como también refutarlo. Escapa al cálculo, y sólo el cálculo debe reinar en el imperio. El hombre no es sino un juego de fuerzas sobre el que se puede pesar racionalmente. Marxistas inconsiderados han creído que podían conciliar su doctrina con la de Freud, por ejemplo. Pronto les dieron en los nudillos. Freud es un pensador herético y

«pequeñoburgués» porque ha sacado a la luz el inconsciente y le ha conferido por lo menos tanta realidad como al superyó social. Este inconsciente puede entonces definir la originalidad de una naturaleza humana opuesta al yo histórico. El hombre, por el contrario, debe resumirse en el yo social y racional, objeto del cálculo. Por lo tanto, ha habido que subyugar, no solamente la vida de cada uno, sino también el acontecimiento más irracional y solitario, cuya espera acompaña al hombre durante toda su vida. El imperio, en su esfuerzo convulsivo hacia el reino definitivo, tiende a integrar la muerte.

Se puede someter a un hombre vivo y reducirlo al estado histórico de cosa. Pero si muere negando, reafirma una naturaleza humana que rechaza el orden de las cosas. Por eso el acusado no es presentado y ejecutado ante el mundo salvo sí consiente en decir que su muerte será justa y conforme con el imperio de las cosas. Hay que morir deshonorado o no ser ya ni en la vida ni en la muerte. En este último caso no se muere, se desaparece. Del mismo modo, el condenado, si sufre un castigo, ese castigo protesta silenciosamente e introduce una grieta en la totalidad. Pero el condenado no es castigado, es colocado de nuevo en la totalidad, edifica la máquina del imperio. Se transforma en engranaje de la producción, tan indispensable, por lo demás, que a la larga no será utilizado en la producción porque sea culpable, sino que será juzgado culpable porque la producción lo necesita. El sistema ruso de concentración ha realizado, en efecto, el paso dialéctico del gobierno de las personas a la administración de las cosas, pero confundiendo la persona y la cosa.

Hasta el enemigo debe colaborar en la obra común. Fuera del imperio no hay salvación. Este imperio es o será el de la amistad. Pero esta amistad es la de las cosas, pues el amigo no puede ser preferido al imperio. La amistad de las personas, y no hay de ella otra definición, es la solidaridad particular, hasta la muerte, contra lo que no pertenece al reino de la amistad. La amistad de

las cosas es la amistad en general, la amistad con todos, que supone, cuando debe preservarse, la denuncia de cada uno. Quien ama a su amiga o a su amigo le ama en el presente y la revolución no quiere amar sino a un hombre que no existe todavía. Amar es, en cierta manera, matar al hombre perfecto que debe nacer con la revolución. En efecto, para que viva algún día hay que preferirle a todo desde ahora. En el reino de las personas los hombres se unen por el afecto; en el imperio de las cosas los hombres se unen por la delación. La ciudad que se quería fraternal se convierte en un hormiguero de hombres solos.

En otro plano, sólo el furor irracional de un bruto puede imaginar que haya que torturar sádicamente a los hombres para obtener su consentimiento. No es entonces sino un hombre que subyuga a otro en un inmundito acoplamiento de personas. El representante de la totalidad racional se contenta, por el contrario, con dejar que, en el hombre, la cosa gane por la mano a la persona. El espíritu más alto es rebajado primeramente al rango del espíritu más bajo por la técnica policial de la amalgama. Luego cinco, diez o veinte noches de insomnio vencerán la resistencia de una convicción ilusoria y darán a luz una nueva alma muerta. Desde este punto de vista, la única revolución psicológica que ha conocido nuestra época, después de Freud, la han realizado la N. K. V. D. y las policías políticas en general. Guiadas por una hipótesis determinista, calculando los puntos débiles y el grado de elasticidad de las almas, estas nuevas técnicas han hecho retroceder uno de los límites del hombre y tratan de demostrar que ninguna psicología individual es original y que la medida común de los caracteres es la cosa. Han creado literalmente la física de las almas.

Desde entonces se han transformado las relaciones humanas tradicionales. Estas transformaciones progresivas caracterizan al mundo del terror en que vive Europa en diferentes grados. El diálogo, relación de personas, ha sido reemplazado por la propaganda o la polémica, que

son dos especies de monólogo. La abstracción, propia del mundo de las fuerzas y del cálculo, ha sustituido a las verdaderas pasiones, que pertenecen al dominio de la carne y de lo irracional. El cupón que sustituye al pan, el amor y la amistad sometidos a la doctrina, el destino al plan, el castigo llamado norma y la producción que sustituye a la creación viva, describen bastante bien esa Europa descarnada, poblada con los fantasmas, victoriosos o sometidos, del poder. «¡Qué miserable —exclamaba Marx— es esta sociedad que no conoce mejor medio de defensa que el verdugo!» Pero el verdugo no era todavía el verdugo filósofo y por lo menos no aspiraba a la filantropía universal.

La contradicción última de la revolución más grande que haya conocido la historia no estriba, después de todo, en el hecho de que aspire a la justicia a través de un cortejo ininterrumpido de injusticias y violencias. La desgracia de la servidumbre o de la mistificación pertenece a todos los tiempos. Su tragedia es la del nihilismo, se confunde con el drama de la inteligencia contemporánea que, aspirando a lo universal, acumula las mutilaciones del hombre. La totalidad no es la unidad. El estado de sitio, aunque se extienda hasta los límites del mundo, no es la reconciliación. La reivindicación de la ciudad universal no se mantiene en esta revolución sino rechazando las dos terceras partes del mundo y la herencia prodigiosa de los siglos; negando, en provecho de la historia, la naturaleza y la belleza; despojando al hombre de su fuerza de pasión, de duda, de felicidad, de invención singular, de su grandeza, en una palabra. Los principios que se dan los hombres terminan imponiéndose a sus intenciones más nobles. A fuerza de disputas, de luchas incesantes, de polémicas, de excomuniones, de persecuciones sufridas e infligidas en represalia, la ciudad universal de los hombres libres y fraternales deriva poco a poco y deja el lugar al único universo en el que la historia y la eficacia pueden ser erigidas, efectivamente, en jueces supremos: el universo del proceso.

Cada religión gira en torno a las nociones de inocencia y culpabilidad. Prometeo, el primer rebelde, recusaba, no obstante, el derecho de castigar. Zeus mismo, Zeus sobre todo, no es bastante inocente para que se le otorgue ese derecho. En su primer movimiento, la rebelión niega, por lo tanto, la legitimidad al castigo. Pero en su última encarnación, al término de su viaje agotador, el rebelde retoma la noción religiosa del castigo y la pone en el centro de su universo. El juez supremo no está ya en los cielos; es la historia misma, que sanciona como una divinidad implacable. A su manera, la historia no es sino un largo castigo, puesto que la verdadera recompensa no será saboreada sino al final de los tiempos. Estamos lejos, al parecer, del marxismo y de Hegel, y mucho más lejos todavía de los primeros rebeldes. Sin embargo, todo pensamiento puramente histórico se asoma a estos abismos. En la medida en que Marx predecía la realización inevitable de la ciudad sin clases, en la medida en que establecía así la buena voluntad de la historia, toda demora en la marcha liberadora debía ser imputada a la mala voluntad del hombre. Marx ha vuelto a introducir en el mundo descristianizado la culpa y el castigo, pero frente a la historia. El marxismo, en uno de sus aspectos, es una doctrina de culpabilidad en cuanto al hombre y de inocencia en cuanto a la historia. Lejos del poder, su traducción histórica era la violencia revolucionaria; en la cima del poder, corría el peligro de ser la violencia legal, es decir, el terror y el proceso.

Por otra parte, en el universo religioso el verdadero juicio queda para más tarde; no es necesario que el crimen sea castigado inmediatamente y que la inocencia quede consagrada. En el nuevo universo, por el contrario, el juicio pronunciado por la historia debe serlo inmediatamente, pues la culpabilidad coincide con el fracaso y el castigo. La historia ha juzgado a Bujarin, porque le ha hecho morir. Proclama la inocencia de Stalin, porque está en la cima del poder. Tito se halla sometido a proceso, como lo estuvo Trotski, cuya culpabilidad no se hi-

zo evidente para los filósofos del crimen histórico sino en el momento en que el martillo del asesino cayó sobre él. Lo mismo sucede con Tito, de quien no sabemos, según se nos dice, si es o no culpable. Ha sido denunciado, pero todavía no se le ha destruido. Cuando se le derribe será evidente su culpabilidad. Por lo demás, la inocencia provisional de Trotski y de Tito dependía y depende en gran parte de la geografía; estaban lejos del brazo secular. Por eso es por lo que hay que juzgar sin demora a quienes puede alcanzar ese brazo. El juicio definitivo de la historia depende de una infinidad de juicios que habrán sido pronunciados de aquí a entonces y que serán confirmados o invalidados. Se prometen así misteriosas rehabilitaciones para el día en que se edifique el tribunal del mundo al mismo tiempo que el mundo mismo. El que se declaró traidor y despreciable, entrará en el panteón de los hombres. Este otro se quedará en el infierno histórico. ¿Pero quién juzgará entonces? El hombre mismo, por fin, consumado en su joven divinidad. Entretanto, quienes han concebido la profecía, únicos capaces de leer en la historia el sentido que han puesto en ella de antemano, pronunciarán las sentencias, mortales para el culpable, provisionales para el juez solamente. Pero sucede que quienes juzgan, como Rajk, son juzgados a su vez. ¿Hay que creer que ya no leía correctamente la historia? En efecto, su derrota y su muerte lo prueban. ¿Quién garantiza, por lo tanto, que sus jueces de ahora no serán considerados traidores mañana y precipitados desde lo alto de su tribunal a las cuevas de cemento en que agonizan los condenados de la historia? La garantía está en su clarividencia infalible. ¿Qué la prueba? Su triunfo perpetuo. El mundo del proceso es un mundo circular en el que el éxito y la inocencia se aseguran mutuamente la autenticidad, en el que todos los espejos reflejan la misma mistificación.

Habría así una gracia histórica *, cuyos designios sólo el poder puede penetrar y que favorece o excomulga al

* «La astucia de la razón», en el universo histórico, vuelve a plantear el problema del mal.

subdito del imperio. Para defenderse de sus caprichos éste no dispone sino de la fe, tal, por lo menos, como se la define en los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio: «Nosotros debemos siempre, para no extraviarnos nunca, estar dispuestos a creer que es negro lo que yo veo blanco si la Iglesia jerárquica lo define así.» Esta fe activa en los representantes de la verdad es la única que puede salvar al subdito de los misteriosos estragos de la historia. Todavía no está libre del universo del proceso, al que está ligado, por el contrario, por el sentimiento histórico del temor. Pero sin esa fe corre siempre el peligro de convertirse en un criminal objetivo sin haberlo querido y con las mejores intenciones del mundo.

En esta noción culmina, en fin, el universo del proceso. Con ella se vuelve a cerrar el circuito. Al término de esta larga insurrección en nombre de la inocencia humana, surge, en virtud de una perversión esencial, la afirmación de la culpabilidad general. Todo hombre es un criminal que se ignora. El criminal objetivo es, justamente, el que creía ser inocente. Él creía su acción subjetivamente inofensiva, o hasta favorable para el porvenir de la justicia, pero le demuestran que objetivamente ha perjudicado a ese porvenir. ¿Se trata de una objetividad científica? No, sino histórica. ¿Cómo se puede saber si el porvenir de la justicia queda comprometido, por ejemplo, por la denuncia inconsiderada de una injusticia presente? La verdadera objetividad consistiría en juzgar los hechos y su tendencia por los resultados que se pueden observar científicamente. Pero la noción de culpabilidad objetiva demuestra que esta curiosa objetividad no se funda sino en resultados y en hechos accesibles solamente a la ciencia del año 2000, por lo menos. Entretanto, se resume en una subjetividad interminable que se impone a los otros como objetividad: es la definición filosófica del terror. Esta objetividad no tiene sentido definible, pero el poder le dará un contenido al declarar culpable lo que no apruebe. Consentirá en decir, o en dejar que digan los filósofos que viven fuera del imperio, que corre

así un riesgo con respecto a la historia, como lo ha corrido, pero sin saberlo, el culpable objetivo. La cosa será juzgada más tarde, cuando víctima y verdugo hayan desaparecido. Pero este consuelo no vale sino para el verdugo, quien justamente no lo necesita. Entretanto, los fieles son invitados regularmente a extrañas fiestas en las que, de acuerdo con ritos escrupulosos, víctimas llenas de contrición son presentadas en ofrenda al dios histórico.

La utilidad directa de esta noción consiste en prohibir la indiferencia en materia de fe. Es la evangelización forzosa. La ley, cuya función consiste en perseguir a los sospechosos, los fabrica. Al fabricarlos, los convierte. En la sociedad burguesa, por ejemplo, se presume que todo ciudadano aprueba la ley. En la sociedad objetiva se presume que todo ciudadano la desaprueba. O, por lo menos, debe estar siempre dispuesto a demostrar que no la desaprueba. La culpabilidad no está ya en el hecho, sino en la simple ausencia de fe, lo que explica la aparente contradicción del sistema objetivo. En el régimen capitalista el hombre que se dice neutral es considerado favorable, objetivamente, al régimen. En el régimen del imperio, el hombre neutral es considerado hostil, objetivamente, al régimen. No hay en esto nada sorprendente. Si el subdito del imperio no cree en el imperio no es nada históricamente por su propia elección; elige, por lo tanto, contra la historia, es blasfemo. La fe confesada de labios afuera tampoco basta; hay que vivirla y obrar para servirla, estar siempre alerta para aceptar a tiempo que cambien los dogmas. Al menor error, la culpabilidad en potencia se hace, a su vez, objetiva. Acabando su historia a su manera, la revolución no se contenta con matar toda rebelión. Se obliga a considerar responsable a todo hombre, hasta al más servil, de que la rebelión haya existido y exista todavía bajo el sol. En el universo del proceso, por fin conquistado y acabado, un pueblo de culpables caminará sin tregua hacia una inocencia imposible, bajo la mirada amarga de los grandes inquisidores. En el siglo xx el poder es triste.

Aquí termina el itinerario sorprende de Prometeo. Clamando su odio a los dioses y su amor al hombre, se aparta con desprecio de Zeus y viene hacia los mortales para llevarlos al asalto del cielo. Pero los hombres son débiles o cobardes; hay que organizarlos. Les gustan el placer y la felicidad inmediata; hay que enseñarles a rechazar, para engrandecerse, la miel de los días. Así, Prometeo, a su vez, se convierte en maestro que enseña primeramente y luego ordena. La lucha se prolonga todavía y se hace agotadora. Los hombres dudan de que puedan llegar a la ciudad del sol y de si esta ciudad existe. Hay que salvarlos de ellos mismos. El héroe les dice entonces que él conoce la ciudad y que es el único que la conoce. Quienes duden de ello serán arrojados al desierto, clavados a una roca, ofrecidos como pasto a las aves crueles. Los otros marcharán en adelante entre tinieblas, detrás del maestro pensativo y solitario. Sólo Prometeo se ha hecho dios y reina sobre la soledad de los hombres. Pero sólo ha conquistado la soledad y la crueldad de Zeus; no es ya Prometeo; es César. El verdadero, el eterno Prometeo ha tomado ahora el rostro de una de sus víctimas. El mismo grito, salido del fondo de las edades, sigue resonando en el fondo del desierto de Escitia.

Rebelión y revolución

La revolución de los principios mata a Dios en la persona de su representante. La revolución del siglo XX mata lo que queda de Dios en los principios mismos y consagra el nihilismo histórico. Cualesquiera que sean luego los caminos que tome este nihilismo, desde el instante en que quiere crear en el siglo, fuera de toda regla moral, construye el templo de César. Elegir la historia, y ella sola, es elegir el nihilismo contra las enseñanzas de la rebelión misma. Quienes se precipitan en la historia en nombre de lo irracional, clamando que ésta no tiene sentido alguno, encuentran la servidumbre y el terror, y desembocan en el universo de los campos de concentración. Quienes se lanzan a ella predicando su racionalidad absoluta encuentran la servidumbre y el terror, y desembocan en el universo de los campos de concentración. El fascismo quiere instaurar el advenimiento del superhombre nietzscheano. Descubre en seguida que Dios, si existe, es quizá esto o aquello, pero ante todo el señor de la muerte. Sí el hombre quiere hacerse Dios, se arroga el derecho de vida o muerte sobre los demás. Fabricante de cadáveres y de subhombres, él mismo es subhombre y no Dios, sino un servidor innoble de la muerte. La resolución racional quiere, por su parte, realizar el hombre total de Marx. La lógica de la historia, desde el momento en que es aceptada totalmente, la lleva, poco a poco,

contra su pasión más alta, a mutilar al hombre cada vez más y a transformarse ella misma en crimen objetivo. No es justo identificar los fines del fascismo con los del comunismo ruso. El primero simboliza la exaltación del verdugo por el verdugo mismo. El segundo, más dramático, la exaltación del verdugo por las víctimas. El primero no soñó nunca con liberar a todos los hombres, sino solamente a algunos de ellos subyugando a los otros. El segundo, en su principio más profundo, aspira a liberar a todos los hombres esclavizándolos a todos provisionalmente. Hay que reconocerle ¡a grandeza de la intención. Pero es justo, por el contrario, identificar sus medios con el cinismo político que ambos han tomado de la misma fuente, el nihilismo moral. Todo ha sucedido como si los descendientes de Stirner y Netchaiev utilizasen a los descendientes de Kaliayev y de Proudhon. Los nihilistas están actualmente en el trono. Los pensamientos que pretenden guiar a nuestro mundo en nombre de la revolución se han hecho, en realidad, ideologías de consentimiento, no de rebelión. Por eso la nuestra es la época de las técnicas privadas y públicas de aniquilamiento.

La revolución, obedeciendo al nihilismo, se ha vuelto, en efecto, contra sus orígenes rebeldes. El hombre que odiaba la muerte y al dios de la muerte, que desesperaba de la supervivencia personal, ha querido liberarse en la inmortalidad de la especie. Pero mientras el grupo no domine al mundo, mientras la especie no reine en él, hay que seguir muriendo. El tiempo apremia entonces, la persuasión exige el ocio, la amistad una construcción sin fin; el terror sigue siendo, por lo tanto, el camino más corto para la inmortalidad. Pero estas perversiones extremas gritan, al mismo tiempo, la nostalgia del valor rebelde primitivo. La revolución contemporánea, que pretende negar todo valor, es ya, en sí misma, un juicio de valor. El hombre quiere reinar con ella. ¿Pero para qué reinar si nada tiene sentido? ¿Para qué la inmortalidad si el rostro de la vida es terrible? No hay pensamiento absolutamente nihilista sino quizá en el suicidio, así como

tampoco hay materialismo absoluto. La destrucción del hombre afirma también al hombre. El terror y los campos de concentración son los medios extremos que utiliza el hombre para escapar de la soledad. La sed de unidad debe realizarse, inclusive en la fosa común. Si matan hombres es porque rechazan la condición mortal y quieren la inmortalidad para todos. Entonces se matan de cierta manera. Pero prueban al mismo tiempo que no pueden prescindir del hombre; sacian una espantosa sed de fraternidad. «La criatura debe tener una alegría y, cuando no tiene alegría, necesita una criatura.» Quienes rechazan el sufrimiento de ser y de morir quieren entonces dominar. «La soledad es el poder», dice Sade. Hoy día el poder, para millares de solitarios, y puesto que significa el sufrimiento ajeno, confiesa la necesidad del prójimo. El terror es el homenaje que los rencorosos solitarios terminan rindiendo a la fraternidad de los hombres.

Pero el nihilismo, si no existe, trata de existir, y esto basta para desertar del mundo. Este furor ha dado a nuestra época su rostro repugnante. La tierra del humanismo se ha convertido en esta Europa, tierra inhumana. Pero esta época es la nuestra y no podemos renegar de ella. Si nuestra historia es nuestro infierno, no podemos apartar la vista de ella. Este horror no puede ser eludido, sino asumido para superarlo, por los mismos que lo han vivido lúcidamente, no por los que, habiéndolo provocado, se creen con derecho a juzgarlo. Semejante planta no ha podido brotar, en efecto, sino en un espeso terreno de iniquidades acumuladas. Al final de una lucha a muerte en la que la locura del siglo mezcla indistintamente a los hombres, el enemigo sigue siendo el hermano enemigo. Aunque se denuncien sus errores, no se le puede despreciar ni odiar: la desdicha es hoy la patria común, el único reino terrenal que haya respondido a la promesa.

La añoranza del reposo y de la paz debe ser rechazada; coincide con la aceptación de la iniquidad. Quienes lloran pensando en las sociedades dichosas que encuentran en la historia, confiesan lo que desean: no el alivio

de la miseria, sino su silencio. ¡Loado sea, por el contrario, el tiempo en que la miseria grita y demora el sueño de los saciados! Maistre hablaba ya del «sermón terrible que la revolución predicaba a los reyes». Lo predica actualmente, y de manera más urgente todavía, a los grupos selectivos deshonrados de esta época. Hay que esperar este sermón. En toda palabra y en todo acto, aunque sea criminal, yace la promesa de un valor que hay que buscar y poner de manifiesto. No se puede prever el porvenir y quizá sea imposible el renacimiento. Aunque la dialéctica histórica sea falsa y criminal, el mundo, después de todo, puede realizarse en el crimen, siguiendo una idea falsa. Aquí se rechaza simplemente esta especie de resignación: hay que apostar en favor del renacimiento.

Por otra parte, sólo nos queda renacer o morir. Si hemos llegado al momento en que la rebelión alcanza su contradicción más extrema al negarse a sí misma, entonces se ve obligada a perecer con el mundo que ha suscitado o a volver a encontrar una fidelidad y un nuevo impulso. Antes de seguir adelante hay, por lo menos, que poner en claro esta contradicción. No se la define bien cuando se dice, como nuestros existencialistas, por ejemplo (sometidos ellos también, por el momento, al historicismo y sus contradicciones) *, que hay un progreso de la rebelión a la revolución y que el rebelde no es nada si no es revolucionario. La contradicción es, en realidad, más estrecha. El revolucionario es, al mismo tiempo, rebelde o ya no es revolucionario, sino policía y funcionario que se vuelve contra la rebelión. Pero si es rebelde, termina alzándose contra la revolución. Por lo tanto, no hay progreso de una actitud a otra, sino simultaneidad y contradicción que crece sin cesar. Todo revolucionario termina siendo opresor o hereje. En el universo pura-

* El existencialismo ateo tiene, por lo menos, la voluntad de crear una moral. Hay que esperar esa moral. Pero la verdadera dificultad consistirá en crearla sin volver a introducir en la existencia histórica un valor ajeno a la historia.

mente histórico que han elegido, rebelión y revolución van a parar al mismo dilema: o la policía o la locura.

En este plano, la historia por sí sola no ofrece fecundidad alguna. No es fuente de valor, sino todavía de nihilismo. ¿Se puede crear, al menos, el valor contra la historia en el plano único de la reflexión eterna? Esto equivale a ratificar la injusticia histórica y la miseria de los hombres. La calumnia de este mundo lleva al nihilismo que definió Nietzsche. El pensamiento que se forma con sólo la historia, como el que se vuelve contra toda historia, quitan al hombre el medio o la razón de vivir. El primero le empuja a la extrema caída en el «¿para qué vivir?»; el segundo al «¿cómo vivir?» La historia necesaria, no suficiente, no es, pues, más que una causa ocasional. No es ausencia de valor, ni el valor mismo, ni tampoco el material del valor. Es la oración, entre otras, en que el hombre puede experimentar la existencia todavía confusa de un valor que le sirve para juzgar la historia. La rebelión misma nos lo promete.

La revolución absoluta suponía, en efecto, la absoluta plasticidad de la naturaleza humana, su reducción posible al estado de fuerza histórica. Pero la rebelión es, en el hombre, la negativa a ser tratado como cosa y a quedar reducido a la simple historia. Es la afirmación de una naturaleza común a todos los hombres, que escapa al mundo del poder. La historia, ciertamente, es uno de los límites del hombre; en ese sentido, tiene razón el revolucionario. Pero el hombre, en su rebelión, pone a su vez un límite a la historia. En este límite nace la promesa de un valor. Es el nacimiento de este valor lo que la revolución cesárea combate en la actualidad implacablemente, porque simboliza su verdadera derrota y la obligación en que se ve de renunciar a sus principios. En 1950, y provisionalmente, la suerte del mundo no se juega, como parece, en la lucha entre la producción burguesa y la producción revolucionaria; sus fines serán los mismos. Se juega entre las fuerzas de la rebelión y las de la revolución cesárea. La revolución triunfante debe probar, por

medio de sus policías, sus procesos y sus excomuniones, que no hay naturaleza humana, La rebelión humillada, mediante sus contradicciones, sus sufrimientos, sus derrotas repetidas y su orgullo incansable, debe dar su contenido de dolor y esperanza a esta naturaleza.

«Me rebelo, luego existimos», decía el esclavo. La rebelión metafísica añadió entonces el «existimos solos» de que vivimos todavía en la actualidad. Pero sí estamos solos bajo el cielo vacío, si, por lo tanto, hay que morir para siempre, ¿cómo podemos existir realmente? La rebelión metafísica trató entonces de hacer el ser con la apariencia. Después de esto los pensamientos puramente históricos han venido a decir que ser era hacer. No éramos, pero debíamos ser por todos los medios. Nuestra revolución es una tentativa para conquistar un ser nuevo, para hacerlo, fuera de toda regla moral. Por eso se condena a no vivir sino para la historia y en el terror. El hombre no es nada, según ella, si no obtiene en la historia, de grado o por fuerza, el consentimiento unánime. En este punto preciso se pasa el límite, y la rebelión es traicionada primeramente, y luego lógicamente asesinada, pues nunca ha afirmado en su movimiento más puro sino la existencia de un límite, justamente, y el ser dividido que somos: no es en su origen la negación total de todo ser. Por el contrario, dice al mismo tiempo que sí y que no. Es el rechazo de una parte de la existencia en nombre de otra parte que exalta. Cuanto más profunda es esta exaltación, tanto más implacable es el rechazo. Luego, en el vértigo y el furor, la rebelión pasa al todo o nada, a la negación de todo ser y toda naturaleza humana, reniega de sí misma en este momento. La negación total es la única que justifica el proyecto de una totalidad que conquistar. Pero la afirmación de un límite, de una dignidad y de una belleza comunes a los hombres no trae aparejada sino la necesidad de extender este valor a todos y a todo y de marchar hacia la unidad sin renegar de los orígenes. En este sentido la rebelión, en su autenticidad primera, no justifica ningún pensamiento pura-

mente histórico. La reivindicación de la rebelión es la unidad; la reivindicación de la revolución histórica es la totalidad. La primera, parte del no apoyado en un sí; la segunda, de la negación absoluta, y se condena a todas las servidumbres para fabricar un sí aplazado para el final de los tiempos. Una es creadora, la otra nihilista. La primera se dedica a crear para ser cada vez más; la segunda está obligada a producir para negar cada vez más. La revolución histórica se obliga a hacer siempre, con la esperanza, sin cesar defraudada, de ser un día. Ni siquiera el consentimiento unánime bastará para crear el ser. «Obedeced», decía Federico el Grande a sus subditos. Pero en la hora de la muerte dijo: «Estoy cansado de reinar sobre esclavos.» Para evitar este destino absurdo la revolución está y seguirá estando condenada a renunciar a sus propios principios, al nihilismo y al valor puramente histórico, para volver a encontrar la fuente creadora de la rebelión. La revolución, para ser creadora, no puede prescindir de una regla, moral o metafísica, que equilibre el delirio histórico. No siente, sin duda, sino un desprecio justificado por la moral formal y mistificadora que encuentra en la sociedad burguesa. Pero su locura ha consistido en extender ese desprecio a toda reivindicación moral. En sus orígenes mismos y en sus impulsos más profundos se halla una regla que no es formal y que, no obstante, puede servirle de guía. La rebelión, en efecto, le dice y le dirá cada vez más fuertemente que hay que tratar de hacer, no para comenzar a ser un día, a los ojos de un mundo reducido al consentimiento, sino en función de ese ser oscuro que se descubre ya en el movimiento de insurrección. Esta regla no es formal ni está sometida a la historia; es lo que podremos precisar al descubrirla en su estado puro en la creación artística. Anotemos antes únicamente que al «Me rebelo, luego existimos» y al «Existimos solos» de la rebelión metafísica, la rebelión contra la historia añade que en vez de matar y de morir para producir el ser que no somos, tenemos que vivir y hacer vivir para crear lo que somos.

IV

Rebelión y arte

El arte también es ese movimiento que exalta y niega al mismo tiempo. «Ningún artista tolera lo real», dice Nietzsche. Es cierto; pero ningún artista puede prescindir de lo real. La creación es exigencia de unidad y rechazo del mundo. Pero rechaza al mundo a causa de lo que le falta y en nombre de lo que es a veces. La rebelión se deja observar aquí, al margen de la historia, en estado puro, en su complicación primitiva. Por lo tanto, el arte debería darnos una última perspectiva sobre el contenido de la rebelión.

Se observará, no obstante, la hostilidad al arte que han mostrado todos los reformadores revolucionarios. Platón se muestra todavía moderado. No trata sino de la función mentirosa del lenguaje y no destierra de su república sino a los poetas. En cuanto a los demás, pone a la belleza por encima del mundo. Pero el movimiento revolucionario de los tiempos modernos coincide con un proceso al arte que no ha terminado todavía. La Reforma elige la moral y destierra la belleza. Rousseau denuncia en el arte una corrupción agregada por la sociedad a la naturaleza. Saint-Just echa pestes contra los espectáculos y en el hermoso programa que prepara para la «Fiesta de la Razón» quiere que la Razón sea personificada por una persona «virtuosa más bien que bella». La Revolución Francesa no genera artista alguno, sino sólo un gran pe-

riodista, Desmoulins, y un escritor clandestino, Sade. Al único poeta de su época lo guillotina. El único gran pro-sista se destierra en Londres y aboga en favor del cristianismo y la legitimidad. Un poco más tarde los saintsimonianos exigirán un arte «socialmente útil». «El arte para el progreso» es un lugar común que circula durante todo el siglo y que Hugo ha asumido sin conseguir hacerlo convincente. Solamente Vallès aporta a la maldición del arte un tono de imprecación que lo autentifica.

Este tono es también el de los nihilistas rusos. Pisarev proclama la decadencia de los valores estéticos en beneficio de los valores pragmáticos. «Preferiría ser un zapatero ruso que un Rafael ruso.» Un par de botas es para él más útil que Shakespeare. El nihilista Nekrasov, poeta grande y dolorido, afirma, sin embargo, que prefiere un trozo de queso a todo Pushkin. Es conocida, finalmente, la excomunión del arte pronunciada por Tolstoi. La Rusia revolucionaria termina dando la espalda a los mármoles de Venus y Apolo, todavía dorados por el sol de Italia, que Pedro el Grande había hecho llevar a su jardín de verano de San Petersburgo. A veces la miseria se aparta de las dolorosas imágenes de la dicha.

La ideología alemana no es menos severa en sus acusaciones. Según los intérpretes revolucionarios de la *Fenomenología*, no habrá arte en la sociedad reconciliada. La belleza será vivida, no imaginada. Lo real, enteramente racional, apaciguará por sí solo toda la sed. La crítica de la conciencia formal y de los valores de evasión se extiende naturalmente al arte. El arte no es de todos los tiempos, al contrario, está determinado por su época y expresa, como dirá Marx, los valores privilegiados de la clase dominante. No hay, por lo tanto, más que un solo arte revolucionario, que es, justamente, el arte puesto al servicio de la revolución. Por lo demás, al crear la belleza al margen de la historia, el arte contraría el único esfuerzo racional: la transformación de la historia misma en belleza absoluta. El zapatero ruso, desde el momento en que tiene conciencia de su papel revolucionario, es el

verdadero creador de la belleza definitiva. Rafael no creó sino una belleza pasajera que será incomprendible para el hombre nuevo.

Marx se pregunta, es cierto, cómo la belleza griega puede ser todavía bella para nosotros. Responde que esta belleza expresa la infancia ingenua de un mundo, y que nosotros tenemos, en medio de nuestras luchas de adultos, la nostalgia de esa infancia. ¿Pero cómo pueden ser todavía bellas para nosotros las obras maestras del Renacimiento italiano, de Rembrandt y del arte chino? ¡Qué importa! El proceso del arte se ha iniciado definitivamente y continúa hoy con la complicidad embarazosa de artistas e intelectuales dedicados a calumniar a su arte y su inteligencia. Se advertirá, en efecto, que en esta lucha entre Shakespeare y el zapatero no es el zapatero quien maldice a Shakespeare o la belleza, sino, por el contrario, quien sigue leyendo a Shakespeare y no prefiere hacer las botas, que nunca podrá hacer, por lo demás. Los artistas de nuestra época se parecen a los nobles arrepentidos de Rusia del siglo xix; su mala conciencia constituye su excusa. Pero lo último que un artista puede sentir ante su arte es el arrepentimiento. Es sobrepasar la humildad sencilla y necesaria, pretender remitir también la belleza al final de los tiempos y, entre tanto, privar a todo el mundo, inclusive al zapatero, de ese pan suplementario de que uno mismo se ha aprovechado.

Esta locura ascética tiene, no obstante, sus razones, unas razones que nos interesan. Revelan, en el plano estético, la lucha ya descrita de la revolución y la rebelión. En toda rebelión se descubren la exigencia metafísica de la unidad, la imposibilidad de asirse a ella y la fabricación de un universo sustitutivo. La rebelión, desde este punto de vista, es fabricante de universos. Esto define también al arte. La exigencia de la rebelión, a decir verdad, es en parte una exigencia estética. Todos los pensamientos rebeldes, como hemos visto, se ilustran en una retórica o en un universo cerrado. La retórica de las murallas en Lucrecio, los conventos y castillos cerrados de

Sade, la isla o la roca romántica, las cimas solitarias de Nietzsche, el océano elemental de Lautréamont, los parapetos de Rimbaud, los castillos aterradores que renacen, azotados por una tempestad de flores, en los surrealistas; la prisión, la nación atrincherada, el campo de concentración, el imperio de los libres esclavos, ilustran a su manera la misma necesidad de coherencia y unidad. En estos mundos cerrados el hombre puede reinar y conocer por fin.

Este movimiento es también el de todas las artes. El artista rehace el mundo por su cuenta. Las sinfonías de la naturaleza no conocen el calderón. El mundo no está nunca silencioso; su mutismo mismo repite eternamente las mismas notas, con arreglo a vibraciones que se nos escapan. En cuanto a las que percibimos, nos entregan sonidos, rara vez un acorde, nunca una melodía. Sin embargo, existe una música en la que las sinfonías terminan, en la que la melodía da forma a sonidos que, por sí mismos, no la tienen; en la que una disposición privilegiada de las notas, finalmente, saca del desorden natural una unidad satisfactoria para el espíritu y el corazón.

«Creo cada vez más —escribe Van Gogh— que no hay que juzgar a Dios por este mundo. Es un boceto de él abortado.» Todo artista trata de rehacer este estudio y de darle el estilo que le falta. La más grande y más ambiciosa de todas las artes, la escultura, se empeña en fijar en las tres dimensiones la figura huidiza del hombre, en someter el desorden de los gestos a la unidad del gran estilo. La escultura no rechaza el parecido, que necesita por el contrario. Pero no lo busca esencialmente. Lo que busca, en sus grandes épocas, es el gesto, el ademán o la mirada vacía que resuman todos los gestos y todas las miradas del mundo. Su propósito no es imitar, sino estilizar y aprisionar en una expresión significativa el furor pasajero de los cuerpos o el remolino infinito de las actitudes. Entonces solamente erige en el frontón de las ciudades tumultuosas el modelo, el tipo, la inmóvil perfección que calmará por un momento la incesante fiebre

de los hombres. El amante privado del amor podrá dar vueltas finalmente alrededor de las korai griegas para captar lo que en el cuerpo y el rostro de la mujer sobrevive a toda degradación.

El principio de la pintura está también en una elección. «El genio mismo —escribe Delacroix, reflexionando sobre su arte— no es sino el don de generalizar y de elegir.» El pintor aísla su modelo, primera manera de unificarlo. Los paisajes huyen, desaparecen de la memoria o se destruyen mutuamente. Por eso el paisajista o el pintor de naturalezas muertas aísla en el espacio y en el tiempo lo que, normalmente, cambia con la luz, se pierde en una perspectiva infinita o desaparece bajo el choque de otros valores. Lo primero que hace el paisajista es enmarcar su tela. Elimina tanto como elige. Del mismo modo, la pintura de figura aísla en el tiempo y el espacio la acción que, normalmente, se pierde en otra acción. El pintor procede entonces a una fijación. Los grandes creadores son aquellos que, como Piero della Francesca, dan la impresión de que la fijación acaba de hacerse y el aparato de proyección acaba de detenerse de repente. Todos sus personajes dan entonces la impresión de que, por el milagro del arte, siguen estando vivos, aunque hayan dejado de ser percederos. Mucho tiempo después de su muerte, el filósofo de Rembrandt sigue meditando entre la sombra y la luz sobre la misma interrogación.

«Vana cosa la pintura que nos agrada por el parecido de los objetos que no nos agradarían.» Delacroix, que cita la célebre frase de Pascal, escribe con razón «extraña» en vez de «vana». Estos objetos no podrían agradarnos porque no los vemos; están sepultados y negados en un devenir perpetuo. ¿Quién miraba las manos del verdugo durante la flagelación, los olivos en el camino de la Cruz? Pero helos aquí representados, arrebatados al movimiento incesante de la pasión, y el dolor de Cristo, aprisionado en estas imágenes de violencia y de belleza, grita de nuevo todos los días en las salas frías de los museos. El estilo de un pintor está en esta conjunción de la

naturaleza y de la historia, en esta presencia impuesta a lo que deviene constantemente. El arte realiza, sin esfuerzo aparente, la reconciliación de lo singular con lo universal con que soñaba Hegel. ¿Es, quizá ésta la razón de que las épocas ansiosas de unidad, como la nuestra, se vuelvan hacia las artes primitivas, en las que la estilización es más intensa y la unidad más provocativa? La estilización más fuerte se encuentra siempre al comienzo y al final de las épocas artísticas; explica la fuerza de negación y de transposición que ha levantado a toda la pintura moderna, con un impulso desordenado hacia el ser y la unidad. La queja admirable de Van Gogh es el grito orgulloso y desesperado de todos los artistas. «Puedo prescindir de Dios en la vida y también en la pintura, pero no puedo, yo, doliente, prescindir de algo que es más grande que yo, que es mi vida, la facultad de crear.»

Pero la rebelión del artista contra lo real, y entonces se hace sospechosa a la revolución totalitaria, contiene la misma afirmación que la rebelión espontánea del oprimido. El espíritu revolucionario, nacido de la negación total, sintió instintivamente que había también en el arte, además del rechazo, un consentimiento; que la contemplación amenazaba con equilibrar la acción, la belleza y la injusticia, y que, en ciertos casos, la belleza era en sí misma una injusticia inapelable. Además, ningún arte puede vivir del rechazo total. Así como todo pensamiento, y ante todo el de la no-significación, significa, así también no hay arte del absurdo. El hombre puede autorizarse a denunciar la injusticia total del mundo y reclamar entonces una justicia total que sólo él creará. Pero no puede afirmar la fealdad total del mundo. Para crear la belleza debe al mismo tiempo rechazar lo real y exaltar algunos de sus aspectos. El arte recusa lo real, pero no se sustrae a él. Nietzsche podía negar toda trascendencia, moral o divina, diciendo que esta trascendencia llevaba a la calumnia de este mundo y de esta vida. Pero hay quizá una trascendencia viva, cuya belleza promete que puede hacer amar y preferir a cualquier otro este mundo mortal

y limitado. El arte nos remite así a los orígenes de la rebelión, en la medida en que trata de dar su forma a un valor que huye en el devenir perpetuo, pero que el artista presiente y quiere arrebatar a la historia. Nos convenceremos más todavía de ello si reflexionamos sobre el arte que, precisamente, se propone entrar en el devenir para darle el estilo que le falta: la novela.

Novela y rebelión

Es posible separar la literatura de consentimiento, que coincide, en conjunto, con los siglos antiguos y los siglos clásicos, y la literatura de disidencia, que comienza con los tiempos modernos. Se advertirá entonces la rareza de la novela en la primera. Cuando existe, salvo raras excepciones, no concierne a la historia, sino a la fantasías (*Teágenes y Cariclea* o *La Astrea*). Son cuentos, no novelas. Con la segunda, por el contrario, se desarrolla verdaderamente el género novelesco que no ha cesado de enriquecerse y extenderse hasta nuestros días, al mismo tiempo que el movimiento crítico y revolucionario. La novela nace al mismo tiempo que el espíritu de rebelión y pone de manifiesto, en el plano estético, la misma ambición.

«Historia fingida, escrita en prosa», dice Littré, de la novela. ¿No es más que eso? Un crítico católico * ha escrito, no obstante: «El arte, cualquiera que sea su finalidad, hace siempre a Dios una competencia culpable.» Es más justo, en efecto, hablar de una competencia con Dios a propósito de la novela que de una competencia en el estado civil. Thibaudet expresaba una idea semejante cuando decía a propósito de Balzac: «La *Comedia Humana* es la *Imitación de Dios Padre*.»

El esfuerzo de la gran literatura parece consistir en crear universos cerrados o tipos perfectos. Occidente, en sus grandes creaciones, no se limita a recordar su vida

* Stanislas Fumet.

cotidiana. Se propone sin descanso grandes imágenes que le apasionan y se lanza en su persecución.

Después de todo, escribir o leer una novela son actos insólitos. Edificar una historia mediante un arreglo nuevo de hechos verdaderos no tiene nada de inevitable ni de necesario. Inclusive si la explicación vulgar —el placer del creador y del lector— fuese cierta, habría que preguntarse entonces en virtud de qué necesidad la mayoría de los hombres encuentra precisamente placer e interés en historias fingidas. La crítica revolucionaria condena la novela pura como la evasión de una imaginación ociosa. El lenguaje común, a su vez, llama «novela» al relato mentiroso del periodista torpe. Hace algunos lustros el uso quería también, contra toda verosimilitud, que las muchachas fuesen «novelescas». Con eso se quería decir que esas criaturas ideales no tenían en cuenta las realidades de la existencia. De una manera general, se ha considerado siempre que lo novelesco se separaba de la vida y la embellecía al mismo tiempo que la traicionaba. La manera más sencilla y común de encarar la expresión novelesca consiste, por lo tanto, en ver en ella un ejercicio de evasión. El sentido común coincide con la crítica revolucionaria.

¿Pero de qué se evade uno mediante la novela? ¿De una realidad que se juzga demasiado aplastante? Las personas felices leen también novelas y consta que el sufrimiento extremado priva del gusto por la lectura. Por otro lado, el universo novelesco tiene ciertamente menos peso y presencia que este otro universo en el que seres de carne y hueso nos asedian sin tregua. ¿En virtud de qué misterio, sin embargo, Adolfo nos parece un personaje mucho más familiar que Benjamin Constant, y el conde Mosca mucho más que nuestros moralistas profesionales? Balzac terminó un día una larga conversación sobre la política y la suerte del mundo diciendo: «Y ahora volvamos a las cosas serias», refiriéndose a sus novelas. La gravedad indiscutible del mundo novelesco, nuestra obstinación en tomar en serio, en efecto, los mitos innu-

merables que nos propone desde hace dos siglos el genio novelesco, y la afición a la evasión no bastan para explicarlo. Ciertamente, la actividad novelesca supone una especie de rechazo de lo real. Pero este rechazo no es una simple huida. ¿Debe verse en él el movimiento de retirada del alma que, según Hegel, se crea a sí misma, en su decepción, un mundo facticio en el que la moral reina sola? La novela edificante, sin embargo, queda bastante lejos de la gran literatura, y la mejor de las novelas rosas, *Pablo y Virginia*, obra propiamente aflictiva, no ofrece consuelo alguno.

La contradicción es ésta: el hombre rechaza al mundo tal como es, sin aceptar abandonarlo. En realidad, los hombres se aferran al mundo y en su inmensa mayoría no desean dejarlo. Lejos de querer siempre olvidarlo, sufren, por el contrario, porque no lo poseen bastante, extraños ciudadanos del mundo, desterrados en su propia patria. Salvo en los instantes fulgurantes de la plenitud, toda realidad está para ellos inconclusa. Sus actos se les escapan a otros actos, vuelven a juzgarlos bajo aspectos inesperados, huyen como el agua de Tántalo hacia una desembocadura todavía ignorada. Conocer la desembocadura, dominar el curso de la corriente, captar por fin la vida como destino, constituyen su verdadera nostalgia en lo más denso de su patria. Pero esta visión que, por lo menos en el conocimiento, los reconciliaría por fin consigo mismos no puede aparecer, si aparece, más que en ese momento fugitivo que es la muerte: todo acaba en ella. Para ser una vez en el mundo es necesario no volver a ser nunca.

Aquí nace esa desdichada envidia que tantos hombres sienten por la vida de los otros. Al ver esas existencias desde fuera, se les presta una coherencia y una unidad que no pueden tener, en verdad, pero que parecen evidentes al observador. Este no ve sino la línea de remate de esas vidas, sin darse cuenta del detalle que las roe. Entonces hacemos arte acerca de esas existencias. Las novelamos de una manera elemental. En este sentido, ca-

da uno trata de hacer de su vida una obra de arte. Deseamos que el amor dure, y sabemos que no dura; aunque, por milagro, durase toda una vida, seguiría siendo incompleto. Quizá, en esta insaciable necesidad de durar, comprenderíamos mejor el sufrimiento terrestre si lo superáramos eterno. Parece que a las grandes almas les espanta a veces menos el dolor que el hecho de que no dure. A falta de una felicidad incansable, un largo sufrimiento constituirá, por lo menos, un destino. Pero no es así, y nuestras peores torturas cesarán un día. Una mañana, después de tantas desesperaciones, un irreprimible deseo de vivir nos anunciará que todo ha terminado y que el sufrimiento no tiene ya más sentido que la felicidad.

El deseo de poseer no es sino otra forma del deseo de durar; es él el que provoca el delirio impotente del amor. Ningún ser, ni siquiera el más amado y que nos lo retribuye mejor, está nunca en nuestro poder. En la tierra cruel donde los amantes mueren a veces separados y nacen siempre divididos, la posesión total de un ser, la comunión absoluta durante todo el tiempo de la vida, es una exigencia imposible. El deseo de posesión es hasta tal punto insaciable que puede sobrevivir al amor mismo. Amar es entonces esterilizar a lo amado. El vergonzoso sufrimiento del amante, en adelante solitario, no consiste ya tanto en no ser amado como en saber que el otro puede y debe seguir amando. En el límite, todo hombre devorado por el deseo ardiente de durar y de poseer anhela para los seres que ha amado la esterilidad o la muerte. Esta es la verdadera rebelión. Quienes no han exigido, al menos, la virginidad absoluta de los seres y del mundo; quienes no han temblado de nostalgia e impotencia ante su imposibilidad; quienes, entonces, remitidos sin cesar a su nostalgia de absoluto, no se han destruido tratando de amar a media altura, esos no pueden comprender la realidad de la rebelión y su furor de destrucción. Pero los seres se escapan siempre y nosotros también les escapamos; carecen de contornos firmes. Desde este punto de

vista, la vida no tiene estilo. No es sino un movimiento que corre tras su forma sin encontrarla nunca. El hombre, así desgarrado, busca en vano esa forma que le daría los límites entre los cuales sería rey. ¡Que una sola cosa viva tenga su forma en este mundo y éste se reconciliará!

No hay, finalmente, un ser que, a partir de un nivel elemental de conciencia, no se agote buscando las fórmulas o las actitudes que darían a su existencia la unidad que le falta. Aparentar o hacer, el dandi o el revolucionario exigen la unidad para ser, y para ser en este mundo. Como en esas patéticas y miserables relaciones amorosas que sobreviven a veces largo tiempo porque una de las partes espera encontrar la palabra, el gesto o la situación que haga de su aventura una historia terminada y formulada en el tono justo, cada uno se crea o se propone tener la última palabra. No basta con vivir; es necesario un destino, y sin esperar a la muerte. Por lo tanto, es justo decir que el hombre tiene idea de un mundo mejor que éste. Pero mejor no quiere decir entonces diferente; mejor quiere decir unificado. Esta fiebre que levanta al corazón por encima de un mundo disperso, del que, no obstante, no puede desprenderse, es la fiebre de la unidad. Ella no desemboca en una evasión mediocre, sino en la reclamación más obstinada. Religión o crimen, todo esfuerzo humano obedece, finalmente, a ese deseo irrazonable y pretende dar a la vida la forma que no tiene. El mismo movimiento que puede llevar a la adoración del cielo o a la destrucción del hombre lleva también a la creación novelesca, a la que dota así de seriedad.

¿Qué es, en efecto, la novela sino ese universo en el que la acción encuentra su forma, en el que se pronuncian las últimas palabras, en el que los seres se entregan a los seres y toda vida adquiere el rostro del destino? *. El

* Aunque la novela no diga sino la nostalgia, la desesperación, la inconclusión, crea, no obstante, la forma y la salvación. Nombrar la desesperación es superarla. La literatura desesperada es una contradicción en los términos.

mundo novelesco no es sino la corrección de este mundo, de acuerdo con el deseo profundo del hombre. Pues se trata, desde luego, del mismo mundo. El sufrimiento, la mentira y el amor son los mismos. Los protagonistas hablan nuestro lenguaje y poseen nuestras debilidades y nuestras fuerzas. Su universo no es ni más hermoso ni más edificante que el nuestro. Pero ellos, al menos, corren hasta el final de su destino, y nunca hay protagonistas tan conmovedores como los que van hasta el extremo de su pasión, Kirilov y Stavroguin, Mme. Graslin, Julien Sorel o el príncipe de Clèves. Aquí es donde perdemos su medida, pues ellos terminan entonces lo que nosotros no acabamos nunca.

Madame de La Fayette sacó *La Princesa de Clèves* de la experiencia más estremecida. Ella es, sin duda, la señora de Clèves y, sin embargo, no lo es. ¿Cuál es la diferencia? La diferencia consiste en que la señora de La Fayette no ingresó en el convento y nadie de quienes la rodeaban murió de desesperación. No cabía duda de que ella conoció por lo menos los instantes desgarradores de ese amor sin igual. Pero no tuvo punto final, lo sobrevivió, lo prolongó al dejar de vivirlo y, finalmente, nadie, ni ella misma, habría conocido su trazado si ella no le hubiese dado la curva desnuda de un lenguaje perfecto. Tampoco hay historia más novelesca y más bella que la de Sofía Tonska y Casimiro en las *Pléyades* de Gobineau. Sofía, mujer sensible y bella, que hace que se comprenda la confesión de Stendhal, «sólo las mujeres de gran carácter pueden hacerme dichoso», obliga a Casimiro a que le confiese su amor. Acostumbrada a que la amen, se impacienta ante quien la ve todos los días y, no obstante, nunca abandona una calma irritante. Casimiro confiesa su amor, en efecto, pero con el tono de una exposición jurídica. La ha estudiado, la conoce como se conoce a sí mismo y está seguro de que ese amor, sin el cual no puede vivir, no tiene porvenir. Ha decidido, por lo tanto, decirle a la vez ese amor y su vanidad, donarle su fortuna —ella es rica y ese gesto carece de consecuencias— a

cambio de que ella le pase una pensión muy modesta que le permita instalarse en el suburbio de una ciudad elegida al azar (será Vilna) y esperar allí la muerte en la pobreza. Casimiro reconoce, por lo demás, que la idea de recibir de Sofía lo que necesitará para vivir representa una concesión a la debilidad humana, la única que se permitirá, aparte de enviarle, de cuando en cuando, una página en blanco en un sobre en el que escribirá él nombre de Sofía. Después de mostrarse indignada, luego conmovida y más tarde triste, Sofía acepta y todo sucede como había previsto Casimiro. Este muere en Vilna a consecuencia de su triste pasión. Lo novelesco tiene así su lógica. Un bello relato no deja de tener esa continuidad imperturbable que nunca existe en las situaciones vividas, pero que se halla en la trayectoria del ensueño que parte de la realidad. Si Gobineau hubiese ido a Vilna, se habría aburrido y regresado, o se habría encontrado allí a sus anchas. Pero Casimiro no conocía los deseos de cambio y las mañanas de curación. Va hasta el fin, como Heathcliff, quien deseaba sobrepasar hasta la muerte para llegar al infierno.

He aquí un mundo imaginario, pero creado mediante la corrección de éste, un mundo donde el dolor puede, si lo quiere, durar hasta la muerte, donde las pasiones nunca se distraen, donde los seres se entregan a una idea fija y están siempre mutuamente presentes. En él se da el hombre, finalmente, a sí mismo la forma y el límite apaciguador que persigue en vano en su condición. La novela fabrica el destino a la medida. Así hace competencia a la creación y triunfa, provisionalmente, sobre la muerte. Un análisis detallado de las novelas más célebres mostraría, con perspectivas cada vez diferentes, que la esencia de la novela está en esa corrección perpetua, siempre dirigida en el mismo sentido, que efectúa el artista sobre su experiencia. Lejos de ser moral o puramente formal, esta corrección aspira, ante todo, a la unidad y revela con ello una necesidad metafísica. La novela, a este nivel, es ante todo un ejercicio de la inteligencia al servicio de una

sensibilidad postálgica o rebelde. Se podría estudiar esta búsqueda de la unidad en la novela analítica francesa y en Melville, Balzac, Dostoievski o Tolstoi. Pero una breve comparación entre dos tentativas que se sitúan en los extremos opuestos del mundo novelesco, la creación proustiana y la novela norteamericana de los últimos años, bastará para nuestro propósito.

La novela norteamericana * pretende encontrar su unidad reduciendo al hombre, bien sea a lo elemental o bien a sus reacciones exteriores y su comportamiento. No elige un sentimiento o una pasión de los que dar una imagen privilegiada, como en nuestras novelas clásicas. Rechaza el análisis, la búsqueda de un resorte psicológico fundamental que explique y resuma la conducta de un personaje. Por eso la unidad de esta novela no es sino una unidad de enfoque. Su técnica consiste en describir a los hombres exteriormente, en sus gestos más indiferentes, en reproducir sin comentarios los discursos hasta en sus repeticiones **, en hacer, finalmente, como si los hombres se definiesen enteramente por sus automatismos cotidianos. A ese nivel maquinal, en efecto, los hombres se parecen y así se explica ese curioso universo en el que todos los personajes parecen intercambiables, incluso en sus particularidades físicas. A esta técnica sólo se le llama realista por un malentendido. Aparte de que el realismo en arte es, como veremos, una noción incomprensible, es evidente que este mundo novelesco no aspira a la reproducción pura y simple de la realidad, sino a su estilización más arbitraria. Nace de una mutilación, y de una mutilación voluntaria, operada sobre lo real. La unidad así obtenida es una unidad degradada, una nivelación de los seres y del mundo. Se diría que para estos novelistas fuese la vida interna la que priva a las acciones

* Se trata, naturalmente, de la novela «dura», la de las décadas de los treinta y cuarenta, y no de la admirable floración norteamericana del siglo XIX.

** Hasta en Faulkner, gran escritor de esta generación, el monólogo interior no reproduce sino la corteza del pensamiento.

humanas de la unidad y la que escamotea a los seres entre sí. Esta sospecha es en parte legítima. Pero la rebelión, que está en la fuente de este arte, no puede satisfacerse sino fabricando la unidad a partir de esta realidad interior, y no negándola. Negarla totalmente es referirse a un hombre imaginario. La novela negra es también una novela rosa, de la que tiene la vanidad formal. Edifica, a su manera *. La vida de los cuerpos, reducida a sí misma, produce paradójicamente un universo abstracto y gratuito, constantemente negado, a su vez, por la realidad. Esta novela, purgada de vida interior, en la que los hombres parecen observados detrás de un cristal, termina lógicamente poniendo en escena lo patológico al darse como tema único el hombre supuestamente medio. Así se explica el número considerable de «inocentes» utilizados en este universo. El inocente es el tema ideal de semejante empresa, puesto que no se le define, y enteramente, sino por su comportamiento. Es el símbolo de este mundo desesperante, donde autómatas desdichados viven en la coherencia más maquinal, y que los novelistas norteamericanos han elevado frente al mundo moderno como una protesta patética, pero estéril.

En cuanto a Proust, su esfuerzo ha consistido en crear, partiendo de la realidad, obstinadamente contemplada, un mundo cerrado, irremplazable, que sólo le pertenecía a él mismo y señalaba su victoria sobre la huida de las cosas y sobre la muerte. Pero sus medios son los opuestos. Consisten, ante todo, en una elección concertada, una meticulosa colección de instantes privilegiados que el novelista elegirá en su pasado más secreto. Inmensos espacios muertos son así rechazados de la vida porque no han dejado nada en el recuerdo. Si el mundo de la novela norteamericana es el de los hombres sin memoria, el mundo de Proust no es por sí sino una memoria. Se trata, eso sí, de la memoria más difícil y exigente,

* Bernardin de Saint-Pierre y el marqués de Sade, con premisas diferentes, son los creadores de la novela de propaganda.

la que rechaza la dispersión del mundo tal como es y saca de un perfume reencontrado el secreto de un universo nuevo y antiguo. Proust elige la vida interior y, dentro de ésta, lo que es más interior que ella misma, aquello contra lo que en lo real se olvida; es decir, lo maquinal, el mundo ciego. Pero de este rechazo de lo real no saca la negación de lo real. El no comete el error, simétrico del de la novela norteamericana, de suprimir lo maquinal. Reúne, por el contrario, en una unidad superior, el recuerdo perdido y la sensación presente, el pie que se tuerce y los días felices de antaño.

Es difícil volver a los lugares de la dicha y de la juventud. Las jóvenes muchachas en flor ríen y charlan eternamente ante el mar, pero el que las contempla pierde poco a poco el derecho de amarlas, así como aquellas que ha amado pierden el poder de ser amadas. Esta melancolía es la de Proust. En él fue lo bastante potente para hacer brotar un rechazo de todo el ser. Pero la afición a los rostros y a la luz le ataba al mismo tiempo a este mundo. No consintió que las vacaciones dichosas se perdiesen para siempre. Él se encargó de recrearlas de nuevo y de mostrar, contra la muerte, que el pasado se volvía a encontrar al final del tiempo, en un presente imperecedero más verdadero y más rico todavía que en el origen. El análisis psicológico de *El tiempo perdido* no es, por lo tanto, sino un medio poderoso. La grandeza real de Proust consiste en haber escrito *El tiempo recuperado*, que parece un mundo disperso y le da una significación al nivel mismo del desgarramiento. Su victoria difícil, en víspera de la muerte, consiste en haber podido extraer de la huida incesante de las formas, por las únicas vías del recuerdo y de la inteligencia, los símbolos estremecidos de la unidad humana. El desafío más seguro que pueda lanzar a la creación una obra de esta clase consiste en presentarse como un todo, como un mundo cerrado y unificado. Esto define las obras sin arrepentimiento.

Se ha podido decir que el mundo de Proust era un

mundo sin dios. Si esto es cierto, no lo es porque en él no se hable nunca de Dios, sino porque este mundo tiene la ambición de ser una perfección cerrada y de dar a la eternidad el rostro del hombre. *El tiempo recuperado*, al menos en su ambición, es la eternidad sin dios. La obra de Proust, a este respecto, parece una de las empresas más desmesuradas y significativas del hombre contra su condición mortal. Ha demostrado que el arte novelesco rehace la creación misma, tal como nos es impuesta y tal como es rechazada. En uno de sus aspectos, al menos, este arte consiste en elegir a la criatura contra su creador. Pero, más profundamente todavía, se alia con la belleza del mundo o de los seres contra las potencias de la muerte y del olvido. Por eso su rebelión es creadora.

Rebelión y estilo

Con el tratamiento que el artista impone a la realidad afirma su fuerza de rechazo. Pero lo que conserva de la realidad en el universo que crea revela su consentimiento con una parte, al menos, de lo real que extrae de las sombras del devenir para llevarlo a la luz de la creación. En el límite, si el rechazo es total, la realidad es expulsada enteramente y obtenemos obras puramente formales. Si, por el contrario, el artista elige, por razones con frecuencia exteriores al arte, la exaltación de la realidad bruta, tenemos el realismo. En el primer caso, el movimiento primitivo de creación, en el que rebelión y consentimiento, afirmación y negación están estrechamente ligados, queda mutilado, en beneficio tan sólo del rechazo. Se trata entonces de la evasión formal de la que nuestra época ha dado tantos ejemplos y cuyo origen nihilista es evidente. En el segundo caso, el artista pretende dar al mundo su unidad privándole de toda perspectiva privilegiada. En este sentido, confiesa su necesidad de unidad, aunque sea degradada. Pero renuncia también a la exigencia primera de la creación artística. Para negar mejor

la relativa libertad de la conciencia creadora, afirma la totalidad inmediata del mundo. El acto creador se niega a sí mismo en estas dos clases de obras. En el origen, rechazaba sólo un aspecto de la realidad al tiempo que afirmaba otro. Ya llegue a rechazar toda la realidad o a no afirmar sino ella, reniega de sí cada vez en la negación absoluta o en la afirmación absoluta. En el plano estético, este análisis, como se ve, coincide con el que hemos esbozado en el plano histórico.

Pero así como no hay nihilismo que no termine suponiendo un valor, ni materialismo que, al pensarse a sí mismo, no termine contradiciéndose, así también el arte formal y el arte realista son nociones absurdas. Ningún arte puede rechazar absolutamente lo real. La Gorgona es, sin duda, una criatura puramente imaginaria; su hocico y las serpientes que la coronan pertenecen a la naturaleza. El formalismo puede llegar a vaciarse cada vez de contenido real, pero le espera siempre un límite. Hasta la geometría pura en que termina a veces la pintura abstracta exige también al mundo exterior su color y sus relaciones de perspectiva. El verdadero formalismo es silencio. Del mismo modo, el realismo no puede prescindir de un mínimo de interpretación y arbitrariedad. La mejor fotografía traiciona ya a lo real, nace de una elección y de un límite a lo que no lo tiene. El artista realista y el artista formal buscan la unidad donde no está, en lo real en estado bruto, o en la creación imaginaria que cree expulsar toda realidad. Por el contrario, la unidad en arte surge al término de la transformación que el artista impone a lo real. No puede prescindir ni de la una ni del otro. Esta corrección *, que el artista realiza mediante su lenguaje y una redistribución de elementos tomados de lo real, se llama estilo y da al universo recreado su unidad y sus límites. Aspira en todo rebelde, y lo consigue

* Delacroix hace notar, y esta observación tiene gran alcance, que hay que corregir «esta inflexible perspectiva que (en la realidad) falsea la vista de los objetos & fuerza de exactitud».

en algunos genios, a dar su ley al mundo. «Los poetas —dice Shelley— son los legisladores, no reconocidos, del mundo.»

El arte novelesco, por sus orígenes, no puede por menos de ilustrar esta vocación. No puede aceptar totalmente lo real ni separarse de ello absolutamente. Lo imaginario puro no existe y, aunque existiera en una novela ideal que estuviera puramente desencarnada, no tendría significación artística, pues la primera exigencia del espíritu en busca de unidad es la de que esa unidad sea comunicable. Por otra parte, la unidad del puro razonamiento es una falsa unidad, pues no se apoya en lo real. La novela rosa (o negra), la novela edificante se apartan del arte en la medida, pequeña o grande, en que desobedezcan esta ley. La verdadera creación novelesca, por el contrario, utiliza lo real y sólo lo real, con su calor y su sangre, sus pasiones o sus gritos. Sólo que le añade algo que lo transfigura.

Del mismo modo, lo que se llama comúnmente novela realista quiere ser la reproducción de lo real en lo que éste tiene de inmediato. Reproducir los elementos de lo real sin elegir nada en él sería, si se pudiera imaginar esta empresa, repetir estérilmente la creación. El realismo no debería ser más que el medio de expresión del genio religioso, lo que el arte español hace presentir admirablemente, o, en el otro extremo, el arte de los monos, que se contentan con lo que es y lo imitan. De hecho, el arte nunca es realista; siente a veces la tentación de serlo. Para ser verdaderamente realista, una descripción se condena a no terminar nunca. Donde Stendhal describe con una frase la entrada de Lucien Leuwen en un salón, el artista realista debería, en buena lógica, utilizar muchos tomos en la descripción de personajes y decoraciones, sin llegar a agotar el detalle. El realismo es la enumeración interminable. Revela con ello que su ambición verdadera es la conquista, no de la unidad, sino de la totalidad del mundo real. Se comprende, por lo tanto, que sea la estética oficial de una revolución de la totalidad. Pero

esta estética ha demostrado ya su imposibilidad. Las novelas realistas eligen a su pesar en lo real, porque la elección y la superación de la realidad constituyen la condición misma del pensamiento y de la expresión *. Escribir es ya elegir. Hay, por lo tanto, una arbitrariedad de lo real como hay una arbitrariedad de lo ideal, y que hace de la novela realista una novela de tesis implícita. Reducir la unidad del mundo novelesco a la totalidad de lo real no se puede hacer sino con la ayuda de un juicio *a priori* que elimine de lo real lo que no conviene a la doctrina. El realismo llamado socialista se dedica entonces, en virtud de la lógica misma de su nihilismo, a acumular las ventajas de la novela edificante y de la literatura de propaganda.

Cuando el acontecimiento domina al creador o cuando el creador pretende negar el acontecimiento enteramente, la creación se rebaja a las formas degradadas del arte nihilista. Sucede con la creación lo que con la civilización: supone una tensión ininterrumpida entre la forma y la materia, el devenir y el espíritu, la historia y los valores. Si se rompe el equilibrio, se produce la dictadura o la anarquía, la propaganda o el delirio formal. En ambos casos, la creación, que coincide con una libertad razonada, es imposible. Ya ceda al vértigo de la abstracción y la oscuridad formal, ya apele al látigo del realismo más crudo o más ingenuo, el arte moderno, casi en su totalidad, es un arte de tiranos y de esclavos, no de creadores.

La obra en la que el fondo desborda a la forma, o aquélla en que la forma sumerge al fondo, no hablan sino de una unidad decepcionada y decepcionante. En este dominio, lo mismo que en los otros, toda unidad que no es de estilo es una mutilación. Cualquiera que sea

* Delacroix lo demuestra también con profundidad: «Para que el realismo no sea una palabra carente de sentido, sería necesario que todos los hombres tuviesen el mismo espíritu, la misma manera de concebir las cosas.»

la perspectiva elegida por un artista, sigue habiendo un principio común a todos los creadores: la estilización, que supone, al mismo tiempo, lo real y el espíritu que da su forma a lo real. El esfuerzo creador rehace con ella el mundo, y siempre con una ligera desviación que es la marca del arte y de la protesta. Ya se trate del aumento de microscopio que Proust aporta a la experiencia humana o, por el contrario, de la tenuidad absurda que la novela norteamericana da a sus personajes, la realidad es en cierto modo forzada. La creación, la fecundidad de la rebelión están en esta desviación que simboliza el estilo y el tono de una obra. El arte es una exigencia de dar forma imposible. Cuando el grito más desgarrador encuentra su lenguaje más firme, la rebelión satisface su verdadera exigencia y extrae de esta fidelidad a sí misma una fuerza de creación. Aunque esto choque con los prejuicios de la época, el estilo más grande en arte es la expresión de la rebelión más alta. Así como el verdadero clasicismo no es sino un romanticismo domado, así también el genio es una rebelión que ha creado su propia medida. Por eso no hay genio, contrariamente a lo que hoy se enseña, en la negación y la pura desesperación. .

Esto equivale a decir al mismo tiempo que el gran estilo no es una simple virtud formal. Lo es cuando se lo busca por sí mismo a expensas de lo real y entonces no es el gran estilo. No inventa ya, sino que imita —como todo academicismo—, en tanto que la verdadera creación es, a su manera, revolucionaria. Si bien hay que llevar muy lejos la estilización, puesto que resume la intervención del hombre y la voluntad de corrección que el artista aporta a la reproducción de lo real, conviene, no obstante, que permanezca invisible, para que la reivindicación que da origen al arte se manifieste en su tensión más extrema. El gran estilo es la estilización invisible, es decir, encarnada. «En arte —dice Flaubert— no hay que temer ser exagerado.» Pero añade que la exageración debe ser «continua y proporcional a sí misma». Cuando la estilización es exagerada y se deja ver, la obra es una

nostalgia pura: la unidad que pretende conquistar es ajena a lo concreto. Cuando la realidad es entregada, por el contrario, en estado bruto y la estilización insignificante, lo concreto es ofrecido sin unidad. El gran arte, el estilo, el verdadero rostro de la rebelión, se hallan entre estas dos herejías*.

Creación y revolución

En arte, la rebelión termina y se perpetúa en la verdadera creación, no en la crítica o el comentario. La revolución, por su parte, no puede afirmarse sino en una civilización, no en el terror o la tiranía. Las dos preguntas que plantea en adelante nuestra época a una sociedad que se halla en un callejón sin salida: ¿es posible la creación?, ¿es posible la revolución?, no son más que una, que concierne al renacimiento de una civilización.

La revolución y el arte del siglo xx son tributarios del mismo nihilismo y viven en la misma contradicción. Niegan lo que afirman, no obstante, en su movimiento mismo y ambos buscan una salida imposible a través del terror. La revolución contemporánea cree inaugurar un nuevo mundo y no es sino el desenlace contradictorio del antiguo. Finalmente, la sociedad capitalista y la sociedad revolucionaria no son más que una en la medida en que se someten al mismo medio, la producción industrial, y a la misma promesa. Pero una de ellas hace su promesa en nombre de principios formales que es incapaz de encarnar y que son negados por el medio que emplea. La otra justifica su profecía en nombre de la realidad únicamente y termina mutilando la realidad. La sociedad de la producción es solamente productora, no creadora.

* La corrección difiere con los temas. En una obra fiel a la estética esbozada anteriormente, el estilo variará según los temas, y el lenguaje propio del autor (su tono) seguirá siendo el lugar común que pone de manifiesto las diferencias de estilo.

El arte contemporáneo, por ser nihilista, se debate también entre el formalismo y el realismo. El realismo, por otra parte, es tan burgués —pero entonces es negro— como socialista y se hace edificante. El formalismo pertenece a la sociedad del pasado, cuando es abstracción gratuita, tanto como a la sociedad que pretende serlo del porvenir, y entonces define la propaganda. El lenguaje destruido por la negación irracional se pierde en el delirio verbal; sometido a la ideología determinista, se resume en la consigna. Entre ambos se halla el arte. Si el rebelde debe rechazar a la vez el furor de la nada y la aceptación de la totalidad, el artista debe evitar al mismo tiempo el frenesí formal y la estética totalitaria de la realidad. El mundo actual es uno, en efecto, pero su unidad es la del nihilismo. La civilización sólo es posible si, renunciando al nihilismo de los principios formales y al nihilismo sin principios, este mundo vuelve a encontrar el camino de una síntesis creadora. De la misma manera, en arte, agoniza el tiempo del comentario perpetuo y del reportaje; se anuncia, por lo tanto, la época de los creadores.

Pero el arte y la sociedad, la creación y la revolución deben, para eso, volver a encontrar la fuente de la rebelión, donde el rechazo y el consentimiento, lo singular y lo universal, el individuo y la historia se equilibren en la tensión más fuerte. La rebelión no es en sí misma un elemento de civilización. Pero es previa a toda civilización. Ella sola, en el callejón sin salida en que vivimos, permite esperar el porvenir con que soñaba Nietzsche: «En vez del juez y del represor, el creador.» Fórmula que no puede autorizar la ilusión irrisoria de una ciudad dirigida por artistas. Sólo ilumina el drama de nuestra época, en la que el trabajo, sometido enteramente a la producción, ha dejado de ser creador. La sociedad industrial no abrirá los caminos de una civilización sino volviendo a dar al trabajador la dignidad del creador, es decir, aplicando su interés y su reflexión tanto al trabajo mismo como a su producto. La civilización necesaria en adelante no podrá

separar, ni en las clases ni en el individuo, al trabajador del creador, como la creación artística no se propone separar la forma y el fondo, el espíritu y la historia. Así reconocerá a todos la dignidad afirmada por la rebelión. Sería injusto, y además utópico, que Shakespeare dirigiera la sociedad de los zapateros. Pero sería igualmente desastroso que la sociedad de los zapateros pretendiera prescindir de Shakespeare. Shakespeare sin el zapatero sirve de coartada a la tiranía. El zapatero sin Shakespeare es absorbido por la tiranía cuando no contribuye a extenderla. Toda creación niega, en sí misma, el mundo del amo y del esclavo. La horrible sociedad de tiranos y esclavos en que sobrevivimos no encontrará su muerte y su transfiguración sino al nivel de la creación.

Pero que la creación sea necesaria no implica que sea posible. Una época creadora en arte se define por el orden de un estilo aplicado al desorden de una época. Da forma y fórmulas a las pasiones de los contemporáneos. Por lo tanto, a un creador no le basta con repetir a la señora de La Fayette en una época en que nuestros príncipes taciturnos no disponen ya de ocio para el amor. Hoy día, cuando las pasiones colectivas prevalecen sobre las pasiones individuales, siempre es posible dominar, mediante el arte, el furor del amor. Pero el problema ineludible consiste también en dominar las pasiones colectivas y la lucha histórica. El objeto del arte, a pesar de las lamentaciones de los remedadores, se ha extendido de la psicología a la condición del hombre. Cuando la pasión del tiempo pone en juego al mundo entero, la creación quiere dominar al destino entero. Pero, por lo mismo, mantiene frente a la totalidad la afirmación de la unidad. Sencillamente, la creación es puesta entonces en peligro, primeramente por ella misma, y luego por el espíritu de totalidad. Hoy día crear es crear peligrosamente.

Para dominar las pasiones colectivas es necesario, en efecto, vivirlas y sentirlas, al menos relativamente. Al mismo tiempo que las experimenta, el artista es devorado por ellas. De ello resulta que nuestra época es la del re-

portaje más bien que la de la obra de arte. Le falta un justo empleo del tiempo. El ejercicio de estas pasiones, finalmente, trae consigo probabilidades de muerte mayores que en la época del amor o de la ambición, dado que la única manera de vivir auténticamente la pasión colectiva consiste en aceptar la muerte para ella y por ella. La mayor probabilidad de autenticidad es actualmente la mayor probabilidad de fracaso para el arte. Si la creación es imposible entre las guerras y las revoluciones, no tendremos creadores, porque guerra y revolución son nuestro destino. El mito de la producción indefinida lleva en sí la guerra como la nube lleva la tempestad. Las guerras devastan entonces a Occidente y matan a Péguy. Apenas surgida de las ruinas, la máquina burguesa ve que avanza a su encuentro la máquina revolucionaria. Péguy ni siquiera ha tenido tiempo para renacer; la guerra que amenaza matará a todos los que quizá habrían sido Péguy. Si, no obstante, se mostrase posible un clasicismo creador, hay que reconocer que, aunque lo ilustrase un solo nombre, sería la obra de una generación. Las probabilidades de fracaso, en el siglo de la destrucción, sólo pueden ser compensadas por la probabilidad del número, es decir, la probabilidad de que de diez artistas auténticos uno, por lo menos, sobreviva, tome a su cargo las primeras palabras de sus hermanos y consiga encontrar en su vida a la vez el tiempo de la pasión y el tiempo de la creación. El artista, lo quiera o no, ya no puede ser un solitario sino en el triunfo melancólico que debe a todos sus pares. También el arte rebelde termina revelando el «Nosotros existimos» y con él el camino de una humildad feroz.

Entretanto, la revolución conquistadora, en el desvarío de su nihilismo, amenaza a quienes, contra ella, pretenden mantener la unidad en la totalidad. Uno de los sentidos de la historia actual, y más todavía de la de mañana, es la lucha entre los artistas y los nuevos conquistadores, entre los testigos de la revolución creadora y los constructores de la revolución nihilista. Sobre el resultado de la lucha sólo cabe hacerse ilusiones razonables.

Por lo menos, ya sabemos que hay que entablarla. Los conquistadores modernos pueden matar, pero parecen no poder crear. Los artistas saben crear, pero no pueden matar realmente. Entre los artistas se encuentran asesinos sólo como excepción. A la larga, el arte debería morir, por lo tanto, en nuestras sociedades revolucionarias. Pero entonces habrá dejado de vivir la revolución. Cada vez que ésta mata en un hombre al artista que habría podido ser, la revolución se extenúa un poco más. Si, finalmente, los conquistadores sometiesen el mundo a su ley, no demostrarían que la cantidad es reina, sino que este mundo es un infierno. En este infierno mismo, el lugar del arte coincidiría con el de la rebelión vencida, esperanza ciega y vacía en el hueco de los días desesperados. Ernst Dwiinger, en su *Diario de Siberia*, habla de ese teniente alemán que, prisionero desde hacía años en un campo de concentración en, el que reinaban el frío y el hambre, se había construido con teclas de madera un piano silencioso. Allí, en el amontonamiento de la miseria, en medio de una multitud de harapientos, componía una extraña música que sólo él oía. Así, arrojados al infierno, misteriosas melodías y las imágenes crueles de la belleza huida nos traerían siempre, en medio del crimen y la locura, el eco de esa insurrección armoniosa que atestigua a lo largo de los siglos la grandeza humana.

Pero el infierno no tiene más que un tiempo y la vida recomienza un día. La historia tiene quizá un final; nuestra tarea, sin embargo, no consiste en terminarla, sino en crearla a imagen de lo que en adelante sabemos que es cierto. El arte, al menos, nos enseña que el hombre no se reduce solamente a la historia y que encuentra también una razón de existir en el orden de la naturaleza. Para él, el gran Pan no ha muerto. Su rebelión más instintiva, al mismo tiempo que afirma el valor, la dignidad común a todos, reivindica obstinadamente, para saciar con ella su hambre de unidad, una parte intacta de lo real, cuyo nombre es la belleza. Se puede rechazar toda la historia y aceptar, no obstante, el mundo de las estrellas y del mar.

Los rebeldes que quieren ignorar la naturaleza y la belleza se condenan a desterrar de la historia que ellos desean hacer la dignidad del trabajo y del ser. Todos los grandes reformadores tratan de construir en la historia lo que Shakespeare, Cervantes, Molière y Tolstoi supieron crear: un mundo siempre dispuesto a saciar el ansia de libertad y de dignidad que siente el corazón de cada hombre. Es indudable que la belleza no hace las revoluciones. Pero llega un día en que las revoluciones la necesitan. Su regla, que impugna lo real al mismo tiempo que le da su unidad, es también la de la rebelión. ¿Se puede rechazar eternamente la injusticia sin cesar de proclamar la naturaleza del hombre y la belleza del mundo? Nuestra respuesta es afirmativa. Esta moral, al mismo tiempo insumisa y fiel, es, en todo caso, la única que ilumina el camino de una revolución verdaderamente realista. Manteniendo la belleza preparamos ese día de renacimiento en el que la civilización pondrá en el centro de su reflexión, lejos de los principios formales y de los valores degradados de la historia, esa virtud viva que fundamenta la común dignidad del mundo y del hombre y que tenemos que definir ahora frente a un mundo que la insulta.

V
El pensamiento de mediodía



Rebelión y asesinato

Lejos de esta fuente de vida, en todo caso, Europa y la revolución se consumen en una convulsión espectacular. En el siglo pasado el hombre suprime las coacciones religiosas. Pero apenas se libra de ellas, inventa otras nuevas, e intolerables. La virtud muere, pero renace más feroz todavía. Grita a todo el que llega una caridad estruendosa y ese amor a lo lejano que hace irrisorio el humanismo contemporáneo. En ese punto de fijeza sólo puede producir estragos. Llega un día en que se agria, se hace policiaca, y en que se encienden innobles hogueras para la salvación del hombre. En la culminación de la tragedia contemporánea, ingresamos en la familiaridad del crimen. Las fuentes de la vida y de la creación parecen agotadas. El miedo coagula a una Europa llena de fantasmas y de máquinas. Entre dos hecatombes, los cadalsos se instalan en el fondo de los subterráneos. Torturadores humanistas celebran en ellos su nuevo culto silenciosamente. ¿Qué grito podría turbarles? Los poetas mismos, ante el asesinato de su hermano, declaran orgullosamente que tienen las manos limpias. Entonces, el mundo entero se desinteresa distraídamente de ese crimen; las víctimas acaban de entrar en lo más extremado de su desgracia: fastidian. En los tiempos antiguos, la sangre del crimen provocaba, por lo menos, un horror sagrado; santificaba así el precio de la vida. La verdadera con-

denación de esta época es que hace pensar, por el contrario, que no es bastante sangrienta. La sangre ya no es visible; no salpica bastante el rostro de nuestros fariseos. He aquí el grado extremo del nihilismo: el asesinato ciego y furioso se convierte en un oasis y el criminal imbécil parece refrescante al lado de nuestros muy inteligentes verdugos.

Después de haber creído durante mucho tiempo que podría luchar contra Dios con la humanidad entera, el espíritu europeo advierte, por lo tanto, que si no quiere morir, tiene que luchar también contra los hombres. Los rebeldes que, alzados contra la muerte, querían edificar sobre la especie una feroz inmortalidad, se espantan al verse obligados a matar a su vez. No obstante, si retroceden tienen que aceptar la muerte; si avanzan, tienen que matar. La rebelión, desviada de sus orígenes y disfrazada cínicamente, oscila en todos los niveles entre el sacrificio y el asesinato. Su justicia, que ella esperaba fuese distributiva, se ha hecho sumaria. El reino de la gracia ha sido vencido, pero el de la justicia se hunde también. Europa muere a causa de esta decepción. Su rebelión abogaba en favor de la inocencia humana, y he aquí que se yergue contra su propia culpabilidad. Apenas se lanza hacia la totalidad recibe en herencia la soledad más desesperada. Quería entrar en comunidad y ya no tiene más esperanza que la de ir reuniendo uno a uno, a lo largo de los años, a los solitarios que marchan hacia la unidad.

¿Hay que renunciar, por lo tanto, a toda rebelión, bien sea porque se acepte, con sus injusticias, una sociedad que se sobrevive, o bien sea que se decida, cínicamente, servir contra el hombre a la marcha frenética de la historia? Después de todo, si la lógica de nuestra reflexión debiera concluir en un cobarde conformismo, habría que aceptarlo, como ciertas familias aceptan a veces deshonras inevitables. Si debiera justificar también todas las clases de atentados contra el hombre, y hasta su destrucción sistemática, habría que consentir este suicidio. Para terminar, el sentimiento de la justicia encontraría en

ello su razón: la desaparición de un mundo de mercaderes y policías.

¿Pero vivimos todavía en un mundo rebelde? ¿La rebelión no se ha convertido, por el contrario, en la coartada de nuevos tiranos? El «existimos» contenido en el movimiento de rebelión, ¿puede, sin escándalo o sin subterfugio, conciliarse con el asesinato? Al asignar a la opresión un límite más acá del cual comienza la dignidad común a todos los hombres, la rebelión definía un primer valor. Ponía en la primera fila de sus referencias una complicidad transparente de los# hombres entre ellos, una contextura común, la solidaridad de la cadena, una comunicación de ser a ser que hace a los hombres semejantes y unidos. Así hacía dar un primer paso al espíritu en lucha con un mundo absurdo. Con este progreso hacía más angustioso todavía el problema que ahora debe resolver frente al asesinato. En efecto, al nivel del absurdo, el asesinato suscitaba solamente contradicciones lógicas; al nivel de la rebelión es desgarramiento. Pues se trata de decidir si es posible matar a quienquiera que sea cuya semejanza acabamos de reconocer y cuya identidad acabamos de consagrar. Apenas superada la soledad, ¿hay que volver a encontrarla definitivamente justificando el acto que subtrae de todo? Forzar a la soledad a quien acaba de aprender que no está solo, ¿no es el crimen definitivo contra el hombre?

En pura lógica se debe responder que asesinato y rebelión son contradictorios. En efecto, basta que sea asesinado un solo amo para que el rebelde, de cierta manera, no esté ya autorizado a invocar la comunidad de los hombres que constituía, no obstante, su justificación. Si este mundo no tiene un sentido superior, si el hombre no tiene más que al hombre como fiador, basta con que un hombre excluya a un solo ser de la sociedad de los vivos para excluirse a sí mismo. Cuando Caín mata a Abel, huye al desierto. Y si los asesinos forman multitud, la multitud vive en el desierto y en esa otra especie de soledad que se llama promiscuidad.

Al golpear, el rebelde divide el mundo en dos. Se había alzado en nombre de la identidad del hombre con el hombre y sacrifica la identidad al consagrar, con sangre, la diferencia. Su único ser, en el corazón de la miseria y la opresión, estaba en esta identidad. Por lo tanto, el mismo movimiento que aspiraba a afirmarlo lo hace dejar de ser. Puede decir que algunos, y hasta casi todos, están con él. Pero si al mundo irremplazable de la fraternidad le falta un solo ser, queda despoblado. Si nosotros no existimos, yo no existo: así se explican la infinita tristeza de Kaliayev y el silencio de Saint-Just. Los rebeldes, decididos a pasar por la violencia y el asesinato, reemplazan inútilmente, para conservar la esperanza de ser, el «existimos» por el «existiremos». Cuando el asesinato y la víctima hayan desaparecido, la comunidad se reconstruirá sin ellos. La excepción habrá dejado de vivir y la regla volverá a ser posible. Al nivel de la historia, como en la vida individual, el asesinato es, por lo tanto, una excepción desesperada o no es nada. La fractura que produce en el orden de las cosas no tiene consecuencias. Es insólita y, por lo tanto, no puede ser útil ni sistemática, como lo pretende la actitud puramente histórica. Es el límite que no se puede alcanzar sino una vez y después de lo cual hay que morir. El rebelde no tiene sino una manera de reconciliarse con su acto homicida si se ha dejado llevar a él: aceptar su propia muerte y el sacrificio. Mata y muere para que sea evidente que el asesinato es imposible. Muestra entonces que prefiere realmente el «existimos» al «existiremos». La felicidad tranquila de Kaliayev en su prisión, la serenidad de Saint-Just al marchar al cadalso se explican a su vez. Más allá de esta extrema frontera comienzan la contradicción y el nihilismo.

El asesinato nihilista

El crimen irracional y el crimen racional, en efecto, traicionan igualmente al valor creado por el movimiento

de rebelión. Y, sobre todo, el primero. Quien niega todo y se autoriza a matar, Sade, el dandi homicida, el *Único implacable*, Karamazov, los celadores del bandido desencadenado, el surrealista que dispara contra la multitud, reclaman, en suma, la libertad total, el despliegue ilimitado del orgullo humano. El nihilismo confunde en la misma ira al creador y a las criaturas. Al suprimir todo principio de esperanza, rechaza todo límite y, en la ceguera de una indignación que ni siquiera advierte sus razones, termina juzgando que es indiferente matar a quien está ya condenado a muerte.

Pero sus razones, el reconocimiento mutuo de un destino común y la comunicación de los hombres entre sí, siguen viviendo. La rebelión las proclamaba y se comprometía a servir las. Al mismo tiempo definía, contra el nihilismo, una regla de conducta que no necesita esperar el final de la historia para aclarar la acción y que, no obstante, no es formal. A diferencia de la moral jacobina tenía en cuenta lo que escapa a la regla y a la ley. Abría los caminos de una moral que, lejos de obedecer a principios abstractos, no los descubre sino al calor de la insurrección, en el movimiento incesante de la denegación. Nada autoriza a decir que estos principios hayan existido eternamente, de nada sirve declarar que existirán. Pero existen, en el tiempo mismo en que existimos nosotros. Niegan con nosotros, y a todo lo largo de la historia, la servidumbre, la mentira y el terror.

Nada hay de común, en efecto, entre un amo y un esclavo, no se puede hablar y comunicarse con un ser esclavizado. En vez de este diálogo implícito y libre por el que reconocemos nuestra semejanza y consagramos nuestro destino, la servidumbre hace que reine el más terrible de los silencios. Si la injusticia es mala para el rebelde, no lo es porque contradiga una idea eterna de la justicia que no sabemos dónde situar, sino porque perpetúa la muda hostilidad que separa al opresor del oprimido. Mata al poco ser que puede venir al mundo gracias a la complicidad de los hombres entre ellos. De la misma

manera, puesto que el hombre que miente se cierra a los otros hombres, la mentira está proscrita y, en un grado más bajo, el asesinato y la violencia, que imponen el silencio definitivo. La complicidad y la comunicación descubiertas por la rebelión no pueden vivirse sino en el diálogo libre. Todo equívoco, toda mala interpretación suscita la muerte; sólo el lenguaje claro, la palabra sencilla pueden salvar de esta muerte *. La cima de todas las tragedias está en la sordera de los héroes. Platón tiene razón contra Moisés y Nietzsche. El diálogo a la altura del hombre cuesta menos caro que el evangelio de las religiones totalitarias, monologado y dictado desde lo alto de una montaña solitaria. En el escenario como en la ciudad, el monólogo precede a la muerte. Todo rebelde, con el mismo movimiento que le alza contra el opresor, aboga en favor de la vida, se compromete a luchar contra la servidumbre, la mentira y el terror, y afirma, durante el tiempo de un relámpago, que estos tres azotes hacen reinar el silencio entre los hombres, oscurecen a los unos para los otros, y les impiden encontrarse en el único valor que puede salvarlos del nihilismo: la larga complicidad de los hombres en lucha con su destino.

El tiempo de un relámpago. Pero eso basta, provisionalmente, para decir que la libertad más extrema, la de matar, no es compatible con las razones de la rebelión. La rebelión no es en modo alguno una reclamación de libertad total. Al contrario, la rebelión procesa a la libertad total. Niega, justamente, el poder ilimitado que autoriza a un superior a violar la frontera prohibida. Lejos de reclamar una independencia general, el rebelde quiere que se reconozca que la libertad tiene sus límites en todas partes donde haya un ser humano, siendo el límite, precisamente, el poder de rebelión de ese ser. Ésta es la razón profunda de la intransigencia rebelde. Cuanto más conciencia tiene la rebelión de reivindicar un límite jus-

* Se advertirá que el lenguaje propio de las doctrinas totalitarias es siempre un lenguaje escolástico o administrativo.

to, tanto más inflexible se muestra. El rebelde exige, sin duda, cierta libertad para sí mismo, pero en ningún caso, si es consecuente, el derecho a destruir el ser y la libertad del prójimo. No humilla a nadie. Reclama para todos la libertad que reivindica para sí mismo, y prohíbe a todos la que él rechaza. No es solamente un esclavo contra el amo, sino también un hombre contra el mundo del amo y del esclavo. Hay, por lo tanto, gracias a la rebelión, algo más en la historia que la relación de dominio y servidumbre. El poder ilimitado no es en ella la única ley. Es otro el valor en cuyo nombre el rebelde afirma la imposibilidad de la libertad total al mismo tiempo que reclama para sí mismo la libertad relativa necesaria para reconocer esta imposibilidad. Toda libertad humana, en su raíz más profunda, es, por lo tanto, relativa. La libertad absoluta, que es la de matar, es la única que no reclama al mismo tiempo que a sí misma lo que la limita y oblitera. Se separa entonces de sus raíces, anda a la aventura, sombra abstracta y maléfica, hasta que se imagina encontrar un cuerpo en la ideología.

Por lo tanto, es posible decir que la rebelión, cuando desemboca en la destrucción, es ilógica. Al reclamar la unidad de la condición humana es fuerza de vida, no de muerte. Su lógica profunda no es la de la destrucción, sino la de la creación. Para que su movimiento siga siendo auténtico no debe abandonar tras de sí ninguno de los términos de la contradicción que lo sostiene. Debe ser fiel al «que contiene al mismo tiempo que a ese *no* que las interpretaciones nihilistas aíslan en la rebelión. La lógica del rebelde consiste en querer servir a la justicia para no aumentar la injusticia de la situación; en esforzarse por emplear un lenguaje claro para no espesar la mentira universal, y en apostar, frente al dolor de los hombres, por la felicidad. La pasión nihilista, al aumentar la injusticia y la mentira, destruye en su furor su exigencia antigua y se despoja así de las razones más claras de su rebelión. Mata, enloquecida al sentir que este mundo está entregado a la muerte. La consecuencia de la rebe-

lión, por el contrario, consiste en negar su justificación al asesinato, puesto que, en su principio, es protesta contra la muerte.

Pero si el hombre fuese capaz de introducir por sí solo la unidad en el mundo, si pudiera hacer reinar en él, con sólo decretarlo, la sinceridad, la inocencia y la justicia, sería Dios mismo. Además, si pudiera hacer eso, la rebelión carecería en adelante de razones. Si hay rebelión es porque la mentira, la injusticia y la violencia constituyen en parte la condición del rebelde. Este no puede, pues, en modo alguno aspirar a no matar ni mentir, sin renunciar a su rebelión y aceptar de una vez por todas el asesinato y el mal. Pero tampoco puede aceptar matar y mentir, puesto que el movimiento inverso que justificaría el asesinato y la violencia destruiría también las razones de su insurrección. El rebelde no puede hallar el descanso, en consecuencia. Conoce el bien y hace el mal a su pesar. El valor que le mantiene en pie nunca le es dado de una vez por todas, sino que debe mantenerlo sin cesar. El ser que obtiene se derrumba si la rebelión no vuelve a sostenerlo. En todo caso, si directa o indirectamente no siempre puede dejar de matar, puede emplear su entusiasmo y su apasionamiento en disminuir la probabilidad del asesinato en torno suyo. Su única virtud consistirá en permanecer hundido en las tinieblas sin ceder a su vértigo oscuro, en arrastrarse obstinadamente hacia el bien a pesar de hallarse encadenado al mal. Por fin, si mata, aceptará la muerte. Fiel a sus orígenes, el rebelde demuestra con su sacrificio que su verdadera libertad no lo es con respecto al asesinato, sino con respecto a su propia muerte. Descubre al mismo tiempo el honor metafísico. Kaliyev se coloca entonces bajo la horca y señala visiblemente a todos sus hermanos el límite exacto donde comienza y termina el honor de los hombres.

El asesinato histórico

La rebelión se despliega también en la historia, que exige no solamente opciones ejemplares, sino también actitudes eficaces. El asesinato racional corre el peligro de verse así justificado. La contradicción rebelde repercute entonces en antinomias aparentemente insolubles, cuyos dos modelos, en política, son por una parte la oposición de la violencia y la no-violencia, y por otra parte la de la justicia y la libertad. Tratemos de definir las en su paradoja.

El valor positivo contenido en el primer movimiento de rebelión supone la renuncia a la violencia de principio. Implica, en consecuencia, la imposibilidad de estabilizar una revolución. La rebelión arrastra constantemente consigo esta contradicción. En el campo de la historia se endurece todavía más. Si renuncio a hacer respetar la identidad humana, abduco ante el que oprime, renuncio a la rebelión y vuelvo a un consentimiento nihilista. El nihilismo se hace entonces conservador. Si exijo que esta identidad sea reconocida para existir, emprendo una acción que para tener éxito supone un cinismo de la violencia y niega esa identidad y la rebelión misma. Ampliando todavía más la contradicción, si la unidad del mundo no puede venirle de arriba, el hombre debe construirla a su altura en la historia. La historia, sin valor que la transfigure, se rige por la ley de la eficacia. El materialismo histórico, el determinismo, la violencia, la negación de toda libertad que no contribuya a la eficacia, el mundo del coraje y del silencio son las consecuencias más legítimas de una pura filosofía de la historia. En el mundo actual sólo una filosofía de la eternidad puede justificar la no-violencia. A la historicidad absoluta le objetará la creación de la historia, y a la situación histórica le preguntará su origen. En resumen, consagrando entonces la injusticia, delegará en Dios el cuidado de la justicia. Por ello, sus respuestas, a su vez, exigirán la fe. Se le objetará el mal, y la paradoja de un Dios todopoderoso y maléfico.

co, o benéfico y estéril. Habrá que seguir eligiendo entre la gracia y la historia, entre Dios y la espada.

¿Cuál puede ser entonces la actitud del rebelde? No puede apartarse del mundo y de la historia sin renegar del principio mismo de su rebelión, elegir la vida eterna sin resignarse, en cierto sentido, al mal. Si no es cristiano, por ejemplo, debe ir hasta el fin. Pero ir hasta el fin significa elegir la historia absolutamente y el asesinato del hombre con ella, si ese asesinato es necesario para la historia: aceptar la legitimación del asesinato es también renegar de sus orígenes. Si el rebelde no elige, elige el silencio y la esclavitud de los demás. Si, en un movimiento de desesperación, declara que elige a la vez contra Dios y la historia, es el testigo de la libertad pura, es decir, de nada. En la fase histórica, que es la nuestra, y en la imposibilidad en que se halla de afirmar una razón superior que no encuentre su límite en el mal, su aparente dilema es el silencio o el asesinato. En ambos casos se trata de una dimisión.

Lo mismo sucede con la justicia y la libertad. Estas dos exigencias están ya al principio del movimiento de rebelión y se las vuelve a encontrar en el impulso revolucionario. La historia de las revoluciones muestra, no obstante, que entran casi siempre en conflicto, como si sus exigencias mutuas fuesen inconciliables. La libertad absoluta es el derecho a dominar del más fuerte. Mantiene, por lo tanto, los conflictos que benefician a la injusticia. La justicia absoluta pasa por la supresión de toda contradicción: destruye la libertad *. La revolución por la justicia y por la libertad termina poniendo a la una contra la otra. Hay, por lo tanto, en toda revolución, una vez liquidada la casta que dominaba hasta entonces, una eta-

* En su *Entretiens sur le bon usage de la liberté*, Jean Grenier fundamenta una demostración que se puede resumir así: la libertad absoluta es la destrucción de todo valor; el valor absoluto suprime toda libertad. Lo mismo dice Palante: «Si hay una verdad única y universal, la libertad no tiene razón de ser.»

pa en la que ella misma suscita un movimiento de rebelión que indica sus límites y anuncia sus posibilidades de fracaso. La revolución se propone, ante todo, satisfacer al espíritu de rebelión que la ha originado; luego se ve en la obligación de negarlo para afirmarse mejor. Hay, al parecer, una oposición irreductible entre el movimiento de la rebelión y las adquisiciones de la revolución.

Pero estas antinomias no existen más que en lo absoluto. Suponen un mundo y un pensamiento sin mediaciones. No hay, en efecto, conciliación posible entre un dios totalmente separado de la historia y una historia purgada de toda trascendencia. Sus representantes en la tierra son, efectivamente, el yogui y el comisario. Pero la diferencia entre estos dos tipos de hombres no es, como se dice, la diferencia entre la vana pureza y la eficacia. El primero elige solamente la ineficacia de la abstención y el segundo la de la destrucción. Puesto que ambos rechazan el valor mediador que la rebelión revela, por el contrario, no nos ofrecen, por hallarse igualmente alejados de lo real, sino dos clases de impotencia, la del bien y la del mal.

Si, en efecto, ignorar la historia equivale a negar lo real, es también alejarse de lo real considerar la historia como un todo que se basta a sí mismo. La revolución del siglo xx cree que evita el nihilismo y que es fiel a la verdadera rebelión porque reemplaza a Dios por la historia. En realidad, fortifica al primero y traiciona a la segunda. La historia, en su movimiento puro, no proporciona por sí misma valor alguno. En consecuencia, hay que vivir de acuerdo con la eficacia inmediata, y callarse o mentir. La violencia sistemática o el silencio impuesto, el cálculo o la mentira concertada se convierten en reglas inevitables. Un pensamiento puramente histórico es, por lo tanto, nihilista: acepta totalmente el mal de la historia y se opone en esto a la rebelión. Es inútil que afirme, en compensación, la racionalidad absoluta de la historia, pues esta razón histórica no quedará conclusa, no tendrá sentido completo hasta el final de la historia. Entretanto, hay que

obrar, y obrar sin regla moral para que nazca la regla definitiva. El cinismo como actitud política no es lógico sino en función de un pensamiento absolutista; es decir, el nihilismo absoluto por una parte y el racionalismo absoluto por la otra *. En cuanto a las consecuencias, no hay diferencia entre las dos actitudes. En el momento en que se las acepta, la tierra queda desierta.

En realidad, lo absoluto puramente histórico no es ni siquiera concebible. El pensamiento de Jaspers, por ejemplo, en lo que tiene de esencial, subraya la imposibilidad para el hombre de captar la totalidad, porque se halla dentro de esa totalidad. La historia, como un todo, no podría existir sino para un observador exterior a ella misma y al mundo. En último término, no hay historia sino para Dios. Por lo tanto, es imposible obrar de acuerdo con planes que abarquen la totalidad de la historia universal. Toda empresa histórica no puede ser, en consecuencia, sino una aventura más o menos razonable o fundada. Es, ante todo, un riesgo. Como riesgo, no podría justificar ninguna desmesura, ninguna posición implacable y absoluta.

Si la rebelión pudiese fundar una filosofía, sería, por el contrario, una filosofía de los límites, de la ignorancia calculada y del riesgo. Quien no puede saber todo no puede matar todo. El rebelde, lejos de hacer de la historia un absoluto, la recusa y la pone en duda, en nombre de la idea que tiene de su propia naturaleza. Rechaza su condición, y su condición es en gran parte histórica. La injusticia, la fugacidad, la muerte se manifiestan en la historia. Al rechazarlas, se rechaza la historia misma. Es cierto que el rebelde no niega la historia que le rodea y trata de afirmarse en ella. Pero se encuentra ante ella como el

* Se ve también, y no se puede dejar de insistir en ello, que el racionalismo absoluto no es racionalismo. La diferencia entre ambos es la misma que existe entre cinismo y realismo. El primero empuja al segundo fuera de los límites que le dan un sentido y una legitimidad. Más brutal, es finalmente menos eficaz. Es la violencia frente a la fuerza.

artista ante lo real, la rechaza sin eludirla. Ni siquiera durante un segundo hace de ella un absoluto. Si puede participar, por la fuerza de las cosas, en el crimen de la historia, no puede, pues, justificarlo. No sólo no puede ser admitido el crimen racional al nivel de la rebelión, sino que además significa la muerte de la rebelión. Para hacer más clara esta evidencia, el crimen racional se ejerce, en primer lugar, sobre los rebeldes cuya insurrección pone en duda una historia en adelante divinizada.

La mistificación propia del espíritu que se dice revolucionario repite y agrava en la actualidad la mistificación burguesa. Hace pasar bajo la promesa de una justicia absoluta la injusticia perpetua, el compromiso sin límites y la indignidad. La rebelión no aspira sino a lo relativo y no puede prometer más que una cierta dignidad aparejada con una justicia relativa. Defiende un límite en el que se establece la comunidad de los hombres. Su universo es el de lo relativo. En vez de decir con Hegel y Marx que todo es necesario, repite solamente que todo es posible y que, hasta un cierto límite, lo posible merece también el sacrificio. Entre Dios y la historia, el yogui y el comisario, abre un camino difícil en el que las contradicciones pueden convivir y superarse. Consideremos así las dos antinomias dadas como ejemplo.

Una acción revolucionaría que quisiera ser coherente con sus orígenes debería resumirse en un consentimiento activo de lo relativo. Sería fiel a la condición humana. Intransigente en cuanto a sus medios, aceptaría la aproximación en cuanto a sus fines y, para que la aproximación se definiese cada vez mejor, dejaría libre curso a la palabra. Mantendría así ese ser común que justifica su insurrección. En particular, aseguraría al derecho la posibilidad permanente de expresarse. Esto define una conducta con respecto a la justicia y a la libertad. En sociedad no hay justicia sin derecho natural o civil que la fundamente. No hay derecho sin expresión de ese derecho. El hecho de que el derecho se exprese sin esperar significa la probabilidad de que, tarde o temprano, la justicia que él

fundamenta venga al mundo. Para conquistar el ser hay que partir del poco ser que descubrimos en nosotros, y no negarlo de antemano. Hacer callar al derecho hasta que se establezca la justicia es hacerlo callar para siempre, pues si la justicia reina para siempre ya no habrá lugar para que se hable. Por lo tanto, se confía nuevamente la justicia a los únicos que tienen la palabra, a los poderosos. Desde hace siglos la justicia y el ser distribuidos por los poderosos vienen llamándose arbitrariedad. Matar la libertad para hacer que reine la justicia equivale a rehabilitar la noción de la gracia sin la intercesión divina y a restaurar el cuerpo místico bajo las especies más bajas mediante una reacción vertiginosa. Hasta cuando no se realiza la justicia, la libertad mantiene el poder de protesta y salva la comunicación. La justicia en un mundo silencioso, la justicia esclavizada y muda, destruye la complicitad y finalmente ya no puede ser la justicia. La revolución del siglo xx ha separado arbitrariamente, con fines desmesurados de conquista, dos nociones inseparables. La libertad absoluta escarnece la justicia. La justicia absoluta niega la libertad. Para ser fecundas, las dos nociones deben encontrar sus límites la una en la otra. Ningún hombre considera que su situación es libre si no es al mismo tiempo justa, ni justa si no es libre. La libertad, precisamente, no puede imaginarse sin la facultad de decir claramente qué es lo justo y lo injusto, de reclamar el ser entero en nombre de una parcela de ser que se niega a morir. Hay, finalmente, una justicia, aunque muy diferente, en la restauración de la libertad, único valor impercedero de la historia. Los hombres nunca han muerto bien sino por la libertad: entonces no creían morir completamente.

El mismo razonamiento se aplica a la violencia. La no-violencia absoluta fundamenta negativamente la servidumbre y sus violencias; la violencia sistemática destruye positivamente la comunidad viviente y el ser que recibimos de ella. Para ser fecundas, estas dos nociones deben encontrar sus límites. En la historia considerada como

un absoluto se halla legitimada la violencia; como un riesgo relativo, es una ruptura de comunicación. Por lo tanto, debe conservar para el rebelde su carácter provisional de quebrantamiento, estar ligada siempre, si no puede ser evitada, a una responsabilidad general, a un riesgo inmediato. La violencia de sistema se coloca en el orden; en un sentido, es cómoda. Führerprinzip o Razón histórica, esa violencia, cualquiera que sea el orden que la fundamente, reina en un universo de cosas, no de hombres. Así como el rebelde considera el asesinato como el límite al que, si llega, debe consagrar muriendo, así también la violencia no puede ser sino un límite extremo que se opone a otra violencia, por ejemplo, en el caso de la insurrección. Si el exceso de la injusticia hace imposible evitar esta última, el rebelde rechaza poner la violencia al servicio de una doctrina o de una razón de Estado. Toda crisis histórica, por ejemplo, termina en instituciones. Si no podemos influir en la crisis misma, que es el riesgo puro, podemos hacerlo en las instituciones, pues podemos definir las, elegir aquellas por las que luchamos e inclinar así nuestras luchas en su dirección. La acción rebelde auténtica no consentirá en armarse sino en favor de instituciones que limiten la violencia, no de las que la codifiquen. Una revolución no merece que se muera por ella salvo si asegura sin demora la supresión de la pena de muerte; que se sufra por ella prisión salvo si se niega de antemano a aplicar castigos sin término previsible. Si la violencia insurreccional se despliega en la dirección de esas instituciones, anunciándolas con toda la frecuencia posible, esa será la única manera para ella de ser verdaderamente provisional. Cuando el fin es absoluto, es decir, hablando históricamente, cuando se le cree seguro, se puede llegar a sacrificar a los demás. Cuando no lo es, uno no puede sacrificar sino a sí mismo, en el empeño de una lucha por la dignidad común. ¿El fin justifica los medios? Es posible. ¿Pero qué justifica el fin? A esta pregunta, que el pensamiento histórico deja pendiente, la rebelión responde: los medios.

¿Qué significa semejante actitud en política? Y, ante todo, ¿es eficaz? Hay que responder sin vacilar que es la única eficaz actualmente. Hay dos clases de eficacia: la del tifón y la de la savia. El absolutismo histórico no es eficaz, es eficiente; ha tomado y conservado el poder. Una vez que dispone del poder, destruye la única realidad creadora. La acción intransigente y limitada, nacida de la rebelión, mantiene esta realidad y trata solamente de extenderla cada vez más. No está dicho que esta acción no pueda vencer. Sí está dicho que corre el riesgo de no vencer y morir. Pero la revolución correrá ese riesgo o bien confesará que no es sino la empresa de nuevos amos, que merecen el mismo desprecio. Una revolución a la que se separa del honor traiciona sus orígenes, que pertenecen al reino del honor. En todo caso, su elección se limita a la eficacia material y a la nada, o al riesgo y a la creación. Los antiguos revolucionarios iban a lo más urgente y su optimismo era completo. Pero hoy día el espíritu revolucionario ha acrecentado su conciencia y clarividencia; hay detrás de él ciento cincuenta años de experiencia sobre los cuales se puede reflexionar. Además, la revolución ha perdido su aureola de fiesta. Es un cálculo prodigioso que abarca el universo. Sabe, aunque no siempre lo confiese, que será mundial o no será. Sus posibilidades se equilibran con los riesgos de una guerra universal que, incluso en el caso de una victoria, no le ofrecerá más que el imperio de las ruinas. Por lo tanto, puede permanecer fiel a su nihilismo y encarnar en los osarios la razón última de la historia. Entonces habría que renunciar a todo, salvo a la música silenciosa que transfigurará también los infiernos terrenales. Pero en Europa el espíritu revolucionario puede también, por primera y última vez, reflexionar sobre sus principios, preguntarse cuál es la desviación que lo extravía en el terror y en la guerra, y volver a encontrar, con las razones de su rebelión, su fidelidad.

Mesura y desmesura

El extravío revolucionario se explica, ante todo, por la ignorancia o el desconocimiento sistemático de ese límite que parece inseparable de la naturaleza humana y que la rebelión descubre, precisamente. Los pensamientos nihilistas, por no tener en cuenta esta frontera, terminan lanzándose en un movimiento uniformemente acelerado. Nada los detiene ya en sus consecuencias y justifican entonces la destrucción total o la conquista indefinida. Ahora sabemos, al término de esta larga investigación sobre la rebelión y el nihilismo, que la revolución sin más límites que la eficacia histórica significa la servidumbre sin límites. Para evitar este destino, el espíritu revolucionario, si quiere permanecer vivo, debe fortalecerse, en consecuencia, en las fuentes de la rebelión e inspirarse en el único pensamiento fiel a esos orígenes, el pensamiento de los límites. Si el límite descubierto por la rebelión lo transfigura todo; si todo pensamiento y toda acción que sobrepasan cierto punto se niegan a sí mismos, hay, en efecto, una medida de las cosas y del hombre. En historia, como en psicología, la rebelión es un péndulo desajustado que recorre las amplitudes más disparatadas porque busca su ritmo profundo. Pero ese desorden no es completo. Se realiza alrededor de un eje. Al mismo tiempo que sugiere una naturaleza común de los hombres, la rebelión pone de

manifiesto la medida y el límite que están al principio de esta naturaleza.

Actualmente toda reflexión, nihilista o positivista, origina a veces sin saberlo, esa medida de las cosas que la ciencia misma confirma. Los cuantos, la relatividad hasta el presente, las relaciones de incertidumbre, definen un mundo que no tiene realidad definible sino en la escala. Je las grandezas medianas que son las nuestras *. Las Jeologías que guían nuestro mundo nacieron en la época de las magnitudes científicas absolutas. Nuestros conocimientos reales no autorizan, por el contrario, sino un pensamiento de magnitudes relativas. «La inteligencia —dice Lazare Bickel— es nuestra facultad de no llevar lista el límite lo que pensamos, con el fin de que podamos seguir creyendo en la realidad.» Sólo el pensamiento aproximado es generador de realidad **.

No hay nada, ni siquiera las fuerzas materiales, que en su marcha ciega, no ponga de manifiesto su propia medida. Por eso es inútil querer derrocar la técnica. La era de trueca para hilar ha pasado y el sueño de una civilización artesana es vano. La máquina no es mala sino en su modo de empleo actual. Hay que aceptar sus beneficios, aunque se rechacen sus estragos. El camión conducido a lo largo de los días y las noches por su conductor no humilla a éste, que lo conoce enteramente y lo utiliza con amor y eficacia. La verdadera e inhumana desmesura está a la división del trabajo. Pero a fuerza de desmesura llega un día en que una máquina de cien operaciones, con-

''' Véase a este respecto el excelente y curioso artículo de Lazare Bickel titulado «La physique confirme la philosophie», *Empédocle*, ¿m. 7.

** La ciencia actual traiciona sus orígenes y niega sus propias adjuisiciones al dejarse poner al servicio del terrorismo de Estado y del espíritu de poder. Su castigo y su degradación consisten en que no produce entonces, en un mundo abstracto, sino medios de destrucción, o de esclavitud. Pero cuando se alcance el límite, la ciencia servirá quizá a la rebelión individual. Esta terrible necesidad señalará el giro decisivo.

ducida por un solo hombre, crea un solo objeto. Este hombre, en una escala diferente, habrá vuelto a encontrar en parte la fuerza de creación que poseía el artesano. El productor anónimo se aproxima entonces al creador. No es seguro, naturalmente, que la desmesura industrial vaya a adentrarse en seguida por ese camino. Pero ya ello demuestra, con su funcionamiento, la necesidad de una medida, y suscita la reflexión capaz de organizar esa medida. En todo caso, o bien servirá este valor de límite o bien la desmesura contemporánea no encontrará su regla y su paz sino en la destrucción universal.

Esta ley de medida se extiende también a todas las antinomias del pensamiento rebelde. Ni lo real es enteramente racional ni lo racional completamente real. Lo hemos visto a propósito del surrealismo; el deseo de unidad no exige solamente que todo sea racional. Quiere también que lo irracional no sea sacrificado. No se puede decir que nada tiene sentido, pues con ello se afirma un valor consagrado por un juicio; ni que todo tiene un sentido, pues la palabra *todo* carece de significación para nosotros. Lo irracional limita lo racional, que le da, a su vez, su medida. En fin, tiene sentido aquello que debemos conquistar sobre el sin-sentido. De la misma manera, no puede decirse que el ser sea únicamente al nivel de la esencia. ¿Dónde se puede captar la esencia sino al nivel de la existencia y del devenir? Pero no se puede decir que el ser no es más que existencia. Lo que deviene siempre no podrá ser, pues es necesario un comienzo. El ser no puede experimentarse sino en el devenir; el devenir no es nada sin el ser. El mundo no se halla en su estabilidad pura, pero no es solamente movimiento. Es movimiento y fijeza. La dialéctica histórica, por ejemplo, no huye indefinidamente hacia un valor ignorado. Gira alrededor del límite, primer valor. Heráclito, inventor del devenir, ponía, sin embargo, un límite a ese flujo perpetuo. Ese límite estaba simbolizado por Nemesis, diosa de la medida, fatal para los desmesurados. Una reflexión que quisiera tener en cuenta las contradic-

ciones contemporáneas de la rebelión debería pedir su inspiración a esa diosa.

Las antinomias morales comienzan, ellas también, a iluminarse a la luz de este valor mediador. La virtud no puede separarse de lo real sin convertirse en principio de mal. Tampoco puede identificarse absolutamente con lo real sin negarse a sí misma. El valor más moral puesto de manifiesto por la rebelión, finalmente, no está por encima de la vida y de la historia, como la vida y la historia tampoco están por encima de él. En verdad, el valor moral sólo adquiere realidad en la historia cuando un hombre da su vida por él, o a él la consagra. La civilización jacobina y burguesa supone que los valores están por encima de la historia, y su virtud formal fundamenta entonces una repugnante mistificación. La revolución del siglo xx decreta que los valores están mezclados con el movimiento de la historia y su razón histórica justifica una nueva mistificación. La medida, frente a este desorden, nos enseña que toda moral necesita una parte de realismo: la virtud enteramente pura es mortífera, y que todo realismo necesita una parte de moral: el cinismo es mortífero. Por eso la charlatanería humanitaria no tiene más fundamento que la provocación cínica. En fin, el hombre no es enteramente culpable, pues no comenzó la historia; ni enteramente inocente, pues la continúa. Los que traspasan este límite y afirman su inocencia total terminan en el furor de la culpabilidad definitiva. La rebelión, por el contrario, nos pone en el camino de una culpabilidad calculada. Su única esperanza, pero invencible, se encarna en el límite, en asesinos inocentes.

En este límite, el «existimos» define paradójicamente un nuevo individualismo. «Existimos» ante la historia, y la historia debe contar con este «existimos», que debe, a su vez, mantenerse en la historia. Yo necesito a los demás, que me necesitan a mí y a cada uno. Toda acción colectiva y toda sociedad suponen una disciplina y el individuo, sin esta ley, no es sino un extraño aplastado bajo el peso de una colectividad enemiga. Pero sociedad

y disciplina pierden su dirección si niegan el «existimos». Yo solo, en cierto sentido, soporto la dignidad común que no puedo dejar que se rebaje en mí ni en los otros. Este individualismo no es goce; es lucha siempre, y alegría sin igual, a veces, en la culminación de la compasión orgullosa.

El pensamiento de mediodía

En cuanto a saber si semejante actitud halla su expresión política en el mundo contemporáneo, es fácil evocar, y esto no es sino un ejemplo, lo que se llama tradicionalmente sindicalismo revolucionario. ¿Este sindicalismo no es también ineficaz? La respuesta es sencilla: él es el que, en un siglo, ha mejorado prodigiosamente la situación obrera, desde la jornada de dieciséis horas hasta la semana de cuarenta horas. El imperio ideológico ha hecho retroceder al socialismo y ha destruido la mayoría de las conquistas del sindicalismo. Es que el sindicalismo partía de la base concreta, la profesión, que es en el orden económico lo que es el municipio en el orden político, la célula viviente sobre la que se edifica el organismo, en tanto que la revolución cesárea parte de la doctrina y hace entrar en ella por la fuerza lo real. El sindicalismo, como la municipalidad, es la negación, en provecho de lo real, del centralismo burocrático y abstracto *. La revolución del siglo XX, por el contrario, pretende apoyarse en la economía, pero es ante todo una política y una ideología. No puede, por función, evitar el error y la violencia hecha a lo real. A pesar de sus pretensiones, parte de lo absoluto para modelar la realidad. La rebelión, a la inversa, se apoya en lo real para encaminarse, en un combate perpetuo, hacia la verdad. La primera trata de realizarse de arriba abajo, la segunda de

* Tolain, futuro comunero, dice: «Los seres humanos no se emancipan más que en el seno de los grupos naturales.»

abajo arriba. Lejos de ser un romanticismo, la rebelión, por el contrario, se pone en favor del verdadero realismo. Si bien quiere una revolución, la quiere en favor de la vida, no contra ella. Por eso se apoya, ante todo, en las realidades más concretas: la profesión, la aldea, donde se traslucen el ser y el corazón viviente de las cosas y los hombres. Para ella, la política debe someterse a estas verdades. En definitiva, cuando la rebelión comunica un avance a la historia y alivia el dolor de los hombres, lo hace sin terror, si no sin violencia, y en las condiciones políticas más diferentes *.

Pero este ejemplo tiene más alcance de lo que parece. El día, precisamente, en que la revolución cesárea triunfó sobre el espíritu sindicalista y libertario, el pensamiento revolucionario perdió, en sí mismo, un contrapeso del que no puede prescindir sin decaer. Este contrapeso, este espíritu que mide la vida, es el mismo que anima la larga tradición de lo que se puede llamar pensamiento solar y en el que, desde los griegos, la naturaleza se ha equilibrado siempre con el devenir. La historia de la Primera Internacional, en la que el socialismo alemán lucha sin descanso contra el pensamiento libertario de los franceses, los españoles y los italianos, es la historia de las luchas entre la ideología alemana y el espíritu mediterráneo ""'. La comuna contra el Estado, la sociedad concreta contra la sociedad absolutista, la libertad reflexiva contra la tiranía racional, el individualismo altruista, en fin, contra la colonización de las masas, son, por lo tanto, las an-

* Las actuales sociedades escandinavas, para no dar más que un ejemplo, muestran lo que hay de artificial y de mortífero en las oposiciones puramente políticas. El sindicalismo más fecundo se concilia en ellas con la monarquía constitucional y realiza la aproximación a una sociedad justa. El primer cuidado del Estado histórico y racional ha sido, por el contrario, aplastar para siempre la célula profesional y la autonomía municipal.

** Véase la carta de Marx a Engels (20 de julio de 1870) deseando la victoria de Prusia sobre Francia: «La preponderancia del proletariado alemán sobre el proletariado francés sería al mismo tiempo la preponderancia de nuestra teoría sobre la de Proudhon.»

tinomias que ponen de manifiesto, una vez más, la larga confrontación entre la medida y la desmedida que anima la historia de Occidente desde el mundo antiguo. El conflicto profundo de este siglo no se establece, quizá, entre las ideologías alemanas de la historia y la política cristiana, que en cierta manera son cómplices, tanto como entre los sueños alemanes y la tradición mediterránea, las violencias de la eterna adolescencia y la fuerza viril, la nostalgia exasperada por el conocimiento y los libros, y el valor endurecido y aclarado en el curso de la vida; en fin, entre la historia y la naturaleza. Pero la ideología alemana es en esto una heredera. En ella terminan veinte siglos de una vana lucha contra la naturaleza en nombre de un dios histórico primeramente y de la historia divinizada luego. El cristianismo no ha podido conquistar, sin duda, su catolicidad sino asimilando todo lo que podía del pensamiento griego. Pero cuando la Iglesia disipó su herencia mediterránea hizo hincapié en la historia en perjuicio de la naturaleza, hizo triunfar lo gótico sobre lo románico y, destruyendo un límite en sí misma, reclamó cada vez más el poder temporal y el dinamismo histórico. La naturaleza que deja de ser objeto de contemplación y admiración no puede ser ya luego sino la materia de una acción que aspira a transformarla. Estas tendencias, y no las nociones de mediación que habrían dado al cristianismo su verdadera fuerza, triunfan en los tiempos modernos, y contra el cristianismo mismo, en virtud de una justa reversión de las cosas. Si, en efecto, Dios es expulsado de este universo histórico, nace la ideología alemana, en la que la acción no es ya perfeccionamiento, sino pura conquista, es decir, tiranía.

Pero el absolutismo histórico, a pesar de sus triunfos, nunca ha dejado de tropezar con una exigencia invencible de la naturaleza humana, cuyo secreto guarda el Mediterráneo, donde la inteligencia es hermana de la dura luz. Los pensamientos rebeldes, los de la Comuna o del sindicalismo revolucionario, no han cesado de gritar esta

exigencia tanto frente al nihilismo burgués como al socialismo cesáreo. El pensamiento autoritario, mediante tres guerras y gracias a la destrucción física de una élite de rebeldes, ha sumergido esta tradición libertaria. Pero esta pobre victoria es provisional y el combate continúa. Europa ha vivido siempre en esta lucha entre el mediodía y la medianoche. No se ha degradado sino al abandonar esta lucha, al eclipsar el día con la noche. La destrucción de este equilibrio produce actualmente sus más hermosos frutos. Privados de nuestras mediaciones, desterrados de la belleza natural, nos hallamos de nuevo en el mundo del Antiguo Testamento, arrinconados entre unos faraones crueles y un cielo implacable.

En la miseria común renace la vieja exigencia; la naturaleza vuelve a alzarse ante la historia. Claro está que no se trata de despreciar nada, ni de ensalzar a una civilización contra otra, sino de decir simplemente que hay un pensamiento del cual el mundo actual no podrá prescindir ya mucho tiempo. Hay, ciertamente, en el pueblo ruso algo capaz de dar a Europa una fuerza de sacrificio, y en América un poder de construcción necesario. Pero la juventud del mundo sigue encontrándose alrededor de las mismas costas. Precipitados en la innoble Europa donde muere, privada de belleza y amistad, la más orgullosa de las razas, nosotros, los mediterráneos, seguimos viviendo de la misma luz. En plena noche europea, el pensamiento solar, la civilización de doble rostro, espera su aurora. Pero ilumina ya los caminos del verdadero dominio.

El verdadero dominio consiste en tratar como se merecen a los prejuicios de la época, y ante todo al más profundo y desafortunado de ellos, que quiere que el hombre liberado de la desmesura quede reducido a una pobre sensatez. Es cierto que la desmesura puede ser una santidad cuando se paga con la locura de Nietzsche. Pero esta embriaguez del alma que se exhibe en el escenario de nuestra cultura, ¿es siempre el vértigo de la des-

mesura, la locura de lo imposible cuya quemadura no abandona ya a quien se ha entregado a ella una vez por lo menos? ¿Tuvo Prometeo alguna vez este rostro de ilota o de fiscal? No, nuestra civilización sobrevive en la complacencia de almas cobarde o vengativas, el deseo de vanagloria de viejos adolescentes. También Lucifer ha muerto con Dios y de sus cenizas ha surgido un demonio mezquino que ni siquiera ve dónde se aventura. En 1950, la desmesura es una comodidad siempre, y una carrera, a veces. La medida, por el contrario, es una pura tensión. Sonríe, sin duda, y nuestros convulsionarios, dedicados a laboriosos apocalipsis, la desprecian. Pero esta sonrisa resplandece en la cima de un esfuerzo interminable: es una fuerza complementaria. Estos pequeños europeos que nos muestran un rostro avaro, si no tienen fuerza para sonreír, ¿por qué pretenden presentar sus convulsiones desesperadas como ejemplos de superioridad?

La verdadera locura de desmesura muere o crea su propia medida. No hace morir a los demás para crearse una coartada. En el desgarramiento más extremo vuelve a encontrar su límite, en el cual, como Kaliyev, se sacrifica si es necesario. La medida no es lo contrario de la rebelión. La rebelión es la medida y ella la ordena, la defiende y la recrea a través de la historia y sus desórdenes. El origen mismo de este valor nos garantiza que sólo puede ser desgarrado. La medida, nacida de la rebelión, no puede vivirse sino mediante la rebelión. Es un conflicto constante, perpetuamente suscitado y dominado por la inteligencia. No triunfa ni sobre lo imposible ni sobre el abismo. Se equilibra con ellos. Hagamos lo que hagamos, la desmesura conservará siempre su espacio en el corazón del hombre, en el lugar de la soledad. Todos llevamos en nosotros mismos nuestras prisiones, nuestros crímenes y nuestros estragos. Pero nuestra tarea no consiste en desencadenarlos a través del mundo; consiste en combatirlos en nosotros mismos y en los demás. La rebelión, la secular voluntad de no someterse de que hablaba

Barres, está todavía al principio de este combate. Madre de las formas, fuente de verdadera vida, sigue manteniéndose en pie en el movimiento informe y furioso de la historia.

Más allá del nihilismo

Hay pues, para el hombre, una acción y un pensamiento posibles en el nivel medio que le corresponde. Toda empresa más ambiciosa resulta contradictoria. Lo absoluto no se alcanza, ni sobre todo se crea, a través de la historia. La política no es la religión, o entonces es inquisición. ¿Cómo definiría la sociedad un absoluto? Cada uno busca quizá, para todos, ese absoluto. Pero la sociedad y la política sólo se encargan de arreglar los asuntos de todos para que cada uno disponga de tiempo y libertad para realizar esa búsqueda común. La historia no puede ser erigida, por lo tanto, en objeto de culto. No es sino una ocasión, que se trata de hacer fecunda mediante una rebelión vigilante.

«La obsesión de la cosecha y la indiferencia por la historia —escribe admirablemente René Char— son los dos extremos de mi arco.» Si el tiempo de la historia no está hecho con el tiempo de la cosecha, la historia no es, en efecto, más que una sombra fugaz y cruel en la que ya no interviene el hombre. Quien se entrega a esta historia no se entrega a nada y, a su vez, no es nada. Pero quien se entrega al tiempo de su vida, a la casa que defiende, a la dignidad de los vivos, se entrega a la tierra, y recibe de ella la cosecha que siembra y alimenta de nuevo. Finalmente, hacen que avance la historia quienes saben rebelarse también contra ella en el momento deseado. Esto

supone una tensión interminable y la serenidad crispada de que habla el mismo poeta. Pero la verdadera vida está presente en el centro de este desgarramiento. Es este desgarramiento mismo, el espíritu que se cierne sobre volcanes de luz, la locura de la equidad, la intransigencia extenuante de la medida. Lo que resuena para nosotros en los confines de esta larga aventura rebelde no son fórmulas de optimismo, inútiles en nuestra extremada desdicha, sino palabras de coraje y de inteligencia que, cerca del mar, son incluso virtud.

Ninguna sabiduría puede pretender dar más actualmente. La rebelión choca incansablemente contra el mal, a partir del cual sólo le queda tomar un nuevo impulso. El hombre puede dominar en sí mismo todo lo que debe ser dominado. Debe reparar en la creación todo lo que puede ser reparado. Después de esto los niños seguirán muriendo injustamente, hasta en la sociedad perfecta. En su mayor esfuerzo, el hombre no puede sino proponerse la disminución aritmética del dolor del mundo. Pero la injusticia y el sufrimiento subsistirán y, por mucho que se los limite, no dejarán de escandalizar. El «¿para qué?» de Dimitri Karamazov seguirá resonando; el arte y la rebelión no morirán sino con el último hombre.

Hay un mal, sin duda, que los hombres acumulan en su deseo frenético de unidad. Pero otro mal está en el origen de este movimiento desordenado. Ante este mal, ante la muerte, el hombre clama por la justicia desde lo más profundo de sí mismo. El cristianismo histórico sólo ha respondido a esta protesta contra el mal con el anuncio del reino, y luego de la vida eterna, que exige la fe. Pero el sufrimiento desgasta la esperanza y la fe, y se queda solitario y sin explicación. Las multitudes de trabajadores, cansados de sufrir y de morir, son multitudes sin dios. Nuestro puesto está, entonces, a su lado, lejos de los doctores antiguos y nuevos. El cristianismo histórico deja para más allá de la historia la curación del mal y del crimen que, no obstante, se sufren en la historia. El materialismo contemporáneo cree también responder a

todas las preguntas. Pero, como servidor de la historia, aumenta el dominio del asesinato histórico y lo deja al mismo tiempo sin justificación, como no sea en el porvenir que exige asimismo fe. En ambos casos hay que esperar y durante este tiempo el inocente no cesa de morir. Desde hace veinte siglos, no ha disminuido en el mundo la suma total del mal. Ninguna parusía, ni divina ni revolucionaria, se ha cumplido. Todo sufrimiento implica una injusticia, hasta el más merecido en opinión de los hombres. Sigue gritando el largo silencio de Prometeo ante las fuerzas que lo abrumen. Pero Prometeo ha visto entre tanto a los hombres volverse también contra él y escarnerle. Aprisionado entre el mal humano y el destino, el terror y la arbitrariedad, sólo le queda su fuerza de rebelión para salvar de la muerte a lo que puede ser salvado todavía, sin ceder al orgullo del blasfemo.

Se comprende, por lo tanto, que la rebelión no pueda prescindir de un amor extraño. Quienes no hallan descanso ni en Dios ni en la historia se condenan a vivir para quienes, como ellos, no pueden vivir; para los humillados. El movimiento más puro de la rebelión se corona entonces con el grito desgarrador de Karamazov. ¡Si no se salvan todos, para qué la salvación de uno solo! Así, los condenados católicos en los calabozos de España rechazan hoy la comunión porque los sacerdotes del régimen la han hecho obligatoria en algunas cárceles. También éstos, únicos testigos de la inocencia crucificada, rechazan la salvación si hay que pagarla con la injusticia y la opresión. Esta es la loca generosidad de la rebelión, que da sin demora su fuerza de amor y rechaza sin dilación la injusticia. Su honor consiste en no calcular nada y distribuir todo en la vida presente a sus hermanos vivientes. Así se muestra pródiga con los hombres futuros. La verdadera generosidad con el porvenir consiste en dar todo al presente.

La rebelión demuestra con ello que es el movimiento mismo de la vida y que no puede negarla sin renunciar a vivir. Cada vez que resuena su grito más puro hace que

se levante un ser. Es, por lo tanto, amor y fecundidad, o no es nada. La revolución sin honor, la revolución del cálculo que, prefiriendo un hombre abstracto al hombre de carne y hueso, niega al ser todas las veces que sea necesario, pone justamente el resentimiento en el lugar del amor. Tan pronto como la rebelión, olvidando sus orígenes generosos, se deja contaminar por el resentimiento, niega la vida, corre a la destrucción y hace que se levante la cohorte burlona de esos pequeños rebeldes, simiente de esclavos, que terminan ofreciéndose actualmente, en todos los mercados de Europa, a cualquier servidumbre. No es ya rebelión ni revolución, sino rencor y tiranía. Entonces, cuando la revolución, en nombre del poder y de la historia, se convierte en esa mecánica mortífera y desmesurada, se hace sagrada una nueva rebelión en nombre de la medida y de la vida. Estamos en ese extremo. Al término de estas tinieblas es inevitable, sin embargo, una luz que adivinamos ya y que sólo tenemos que luchar para que sea. Más allá del nihilismo todos nosotros, entre las ruinas, preparamos un renacimiento. Pero pocos los saben.

En efecto, la rebelión, sin pretender resolverlo todo, puede ya, por lo menos, hacer frente. Desde este instante resplandece el mediodía sobre el movimiento mismo de la historia. Alrededor de esta brasa devoradora se agitan durante un momento combates de sombras y luego desaparecen, y los ciegos, tocándose los párpados, exclaman que ésta es la historia. Los hombres de Europa, abandonados a las sombras, se han separado del punto fijo y radiante. Olvidan el presente por el porvenir, los seres apresados por el humo del poder, la miseria de los arrabales por una ciudad radiante, la justicia cotidiana por una vana tierra prometida. Desesperan de la libertad de las personas y sueñan con una extraña libertad de la especie; rechazan la muerte solitaria y llaman inmortalidad a una prodigiosa agonía colectiva. No creen ya en lo que es, en el mundo y en el hombre viviente; el secreto de

Europa es que no ama ya la vida. Sus ciegos han creído puerilmente que amar un solo día de la vida equivalía a justificar los siglos de opresión. Por eso han querido borrar la alegría del cuadro del mundo y aplazarla para más tarde. La impaciencia de los límites, la negación de su ser doble, la desesperación de ser hombre los han lanzado al fin a una desmesura inhumana. Habiendo negado la justa grandeza de la vida han tenido que apostar en favor de su propia excelencia. A falta de algo mejor, se han divinizado a sí mismos y su desdicha ha comenzado: esos dioses tienen los ojos reventados. Kaliayev y sus hermanos del mundo entero rechazan, por el contrario, la divinidad, porque rehusan el poder ilimitado de dar muerte. Eligen, y con ello nos dan un ejemplo, la única regla original hoy en día: hay que aprender a vivir y morir, y para ser hombre hay que negarse a ser dios.

En el mediodía del pensamiento, el rebelde rechaza así la divinidad para compartir las luchas y el destino comunes. Elegimos Itaca, la tierra fiel, el pensamiento audaz y frugal, la acción lúcida, la generosidad del hombre que sabe. En la luz, el mundo sigue siendo nuestro primer y último amor. Nuestros hermanos respiran bajo el mismo cielo que nosotros; la justicia vive. Entonces nace la extraña alegría que ayuda a vivir y a morir y que en adelante nos negaremos a dejar para más tarde. En la tierra dolorosa es la cizaña incansable, el alimento amargo, el viento recio que llega de los mares, la antigua y la nueva aurora. Con ella, a lo largo de los combates, reconstruiremos el alma de esta época y una Europa que no excluirá nada: ni el fantasma de Nietzsche que, durante doce años después de su hundimiento, iba a visitar Occidente como la imagen fulminada de su conciencia más alta y de su nihilismo; ni a ese profeta de la justicia sin ternura que descansa, por error, en el sector de los no creyentes, en el cementerio de Highgate; ni a la momia deificada del hombre de acción en su ataúd de cristal; ni nada de lo que la inteligencia y la energía de Europa han proporcionado sin tregua al orgullo de una época

miserable. Todos pueden revivir, en efecto, junto a los sacrificados de 1905, pero con la condición de que comprendan que se corrigen mutuamente y que les detiene a todos un límite en el sol. Cada uno dice al otro que él no es Dios, y aquí termina el romanticismo. En esta hora en que cada uno de nosotros debe tender el arco para volver a hacer sus pruebas y conquistar, en y contra la historia, lo que ya posee, la magra cosecha de sus campos, el breve amor de esta tierra; en la hora en que nace por fin un hombre hay que dejar la época y sus furores adolescentes. El arco se tuerce, la madera cruje. De la cima de la tensión más alta va a surgir el impulso de una flecha recta, de la saeta más dura y más libre.

CRÓNICAS
1948-1953

Título original: Actuelles II (Chroniques 1948-1953) (1953)
Traducción de Esther Benítez

Prefacio

Este libro recoge cierto número de textos (artículos, prólogos, entrevistas y polémicas) enlazados, de una u otra forma, con la actualidad. Casi siempre los suscitó un acontecimiento y, ante el acontecimiento, desarrollan sin desmentirlas las posiciones esbozadas, entre 1944 y 1948, en la crónicas que componen el volumen ya publicado de *Actuelles*.

Podría, en efecto, reescribir aquí, con algunas correcciones, el prefacio de aquel primer volumen. Pero sería preciso agregar algunas certezas, la primera de las cuales es que empezamos a salir del nihilismo. Me guardaré, sin duda, de atribuir valor universal a una experiencia personal y este libro no propone ni una dogmática ni una moral en buena y debida forma. Se limita a afirmar, una vez más, que es posible una moral, y que ésta tiene un alto precio. Creo que este paso, aunque no sea muy firme, basta para sacarnos de las tercas negaciones y del conformismo. Pese a las apariencias, somos más ricos hoy, y estamos mejor preparados, que en el período de entreguerras. Sabemos, y entonces no sabíamos. La verdadera liberación no se producirá ciertamente mañana, pero el nihilismo pertenece ya al pasado, aunque sus últimos gritos sigan resonando en nuestros diarios y revistas.

La creación, siempre posible, resulta entonces más necesaria que nunca. Las contradicciones de la historia y el

arte no se resuelven en una síntesis puramente lógica, sino en una creación viva. El nihilismo llegará a su fin y el renacimiento cobrará sentido sólo cuando el trabajo del obrero, como el del artista, haya conquistado una posible fecundidad. No es seguro que lleguemos a ese término, pero es la única tarea que vale la pena emprender y perseverar en ella. Aun cuando una gran amenaza pese sobre el futuro, la catástrofe dista mucho, empero, de ser inevitable. Por fin parece que marchamos unidos hacia esa alternativa: la destrucción, o un mundo de valores y de obras que acaso asombre a quienes hayan guardado el recuerdo de nuestra caída. El primer deber de nuestra vida pública estriba, pues, en servir a la esperanza de los valores más que a la certeza de la destrucción y, para empezar, en preservar las posibilidades de paz, negándose a ayudar a las fuerzas de guerra, sea cual sea el color con que se disfracen. Si la paz se establece, se superará la contradicción histórica que vivimos y cada adversario fecundará al otro, al igual que hoy cada uno refuerza al otro. Ese día, nuestros esfuerzos darán sus frutos. Y si, por un exceso de desgracia, estallara la guerra, al menos habríamos mantenido lo que un día, y para otros, dejará de ser inútil.

Pero esta resistencia, hoy necesaria, no basta: es menester avanzar, para no vernos forzados a retroceder. No es suficiente criticar nuestro tiempo, es menester asimismo tratar de darle una forma, y un futuro. Si es bueno defender estos valores creadores, encarnados tanto en el trabajo como en el arte, cada uno de nosotros, en el puesto que le corresponda, deberá esforzarse por precisar su contenido. Aquí se encontrará, con la decisión de defenderlos, la voluntad al menos de definirlos. Por ello, al final de este libro, me creí autorizado a recordar el lugar del arte, en el plano de la realidad más humilde, y darle, contra sus enemigos, justificaciones que no fueran privilegios.

Justicia y odio

Perseguidos - Perseguidores

(1948)

Reconozcamos que nuestra sociedad soporta muy bien a los perseguidores. Se ha hecho a la idea de que tenían su utilidad. De una u otra manera, una mañana o una noche, puede aparecer alguien diciendo que está comisionado por los perseguidores y que por tanto os va a privar de la libertad o de la vida, o de vuestra mujer, o, peor aún, de vuestro dinero. Y habréis de conformaros, pues eso no depende de vosotros. Al contrario, dependéis de vuestro perseguidor. Aunque apartarais los ojos, os golpearía en la cara para que los abrierais de nuevo. Siendo así, más vale admitir de una vez que el perseguidor forma parte del paisaje. Por lo demás, nada os impide convertirlos a vuestra vez en perseguidores. Nuestra sociedad es razonable.

Pero, afortunadamente, de nosotros depende no ver a los perseguidos. Y nuestra sociedad tiene realmente muchos perseguidos y hace lo preciso para no verlos. Opina que exageran, que hay muchísimos, y que la persecución lleva arrastrándose demasiado tiempo. Y acaba diciéndose que no hay perseguido del todo inocente. La inocencia es algo que siempre acaba por resplandecer, y que entonces obtiene reparación. Y cuando esa reparación se

* Prólogo a *Laissez passer mon peuple*, de Jacques Méry.

hace esperar mucho, es porque algo habrá hecho el perseguido.

A partir de ese momento, se mira hacia otro lado, se habla de otra cosa. Nadie es responsable o, si alguien lo es, seguramente se trata del vecino. Es muy cierto que se han ensañado un poco de más con esos judíos que volvían de los campos de concentración alemanes. Pero la culpa es de los ingleses, o de los árabes, de los franceses también, quizá de los alemanes, y desde luego de los judíos. ¡No es, pues, culpa de nadie, conque dejadnos dormir tranquilos! Y los franceses se duermen con el sueño de los fariseos, felices de saber que son los ingleses quienes cargan con este maldito asunto. Los estadounidenses se indignan (en los grandes hoteles de Nueva York no admiten judíos, pero no es lo mismo), los árabes esperan y los rusos denuncian (imagínense, ¡campos de concentración!). Los ingleses, más modestos, se han contentado con golpear.

La mujer esterilizada por los SS, el hombre a quien obligaron a dormir con su hermana desnuda, la mujer que estrechaba a su hijo contra el pecho mientras le rompían la cabeza, la otra a quien invitaron a la ejecución de su marido, los escapados de los hornos, cuantos han temblado, día tras día, durante años, que ya no están en su casa en ninguna parte, y a quienes les han hablado de una tierra de naranjos y lagos donde nadie les escupiría a la cara, a todos les han golpeado porque los asuntos de nuestros genios políticos estaban arreglados de tal suerte que no había modo de no golpearles. Y todo ello, en medio de un gran silencio o de una palabrería farisaica. A fin de cuentas, crucificaron a Cristo, ¿verdad?, y ése es el resumen de la historia universal. ¡Ya está bien, pues, de estos perseguidos y de todos los demás perseguidos de cualquier raza! ¿Estará realmente probado que los ahorcaron, persiguieron o deportaron injustamente? A la gente la horrorizan estas víctimas incansables. Lo pudren todo, y por su culpa la humanidad no huele nada bien.

He aquí por qué *Laissez passer mon peuple* es un libro incómodo. No habla de todos los perseguidos, sino sólo

de ese pueblo que es el símbolo de la persecución, como suele decirse con complacencia, y que, tras años de indelible martirio, ve alzarse el odio incluso en rostros franceses. Ese pueblo quiere recobrar sus naranjos y sus lagos. Pero de los naranjos cuelgan banderas y en los lagos la pesca está vedada. Simón el pescador ya no está en su casa. Nada es sencillo, como veis.

Un periodista, sin embargo, ha querido seguir esta Odisea en la que Itaca está rodeada de alambradas y a Ulises lo aporrean. En el más bello de los mares, durante noches, ha oído el canto de los perseguidos. Lo que ha traído de allá no es una obra de arte, ni una teoría política, sino un documento, del género sangrante. Lo bastante sangrante, al menos, para que su periódico se haya negado a publicarlo sin cortes. Cada cual pone su sensibilidad donde puede y la prensa debe pensar en sus tiradas, no en la inocencia. De vez en cuando, sin embargo, un periodista honra este oficio deshonesto y rechaza los cortes. Lo único que entonces le queda es dar testimonio como pueda, con un libro, por ejemplo, cuando encuentra un editor de sensibilidad menos recelosa. Así es como se acaba por molestar a todos y como se agua la fiesta. Así es como se despierta a quienes querían dormir a toda costa. Pero es preciso. ¿Qué respondería en este mundo a la terrible obstinación del crimen si no fuera la obstinación del testimonio?

Por lo demás, quisiera tranquilizar al lector. El caso de estos perseguidos no es desesperado ni están enteramente perdidos para nuestra sociedad. «Los judíos son como los demás hombres —dice uno de los personajes del libro—, sólo tienen una vida.» Y la vieja Sara gime: «No poseo ni siquiera una tumba». Estoy seguro de que estos pequeños detalles, la idea de que estos perseguidos están hartos de serlo, los harán mucho más interesantes y les granjearán por fin algunos amigos. Ya no quieren la fosa común y piden que se les reconozca el derecho a tener una tumba como todo el mundo puesto que tienen una vida como todo el mundo. Es un buen punto de partida

y, siendo así, ya no hay razones para no escucharlos. ¿Os figuráis que hayan aprendido la lección y que, un día, se conviertan en perseguidores? Volverían así a la comunidad, entre el alivio general. Todo estaría en orden, por fin. Sería el banquete del hijo pródigo, el día de la alegría. Habría entonces que matar al ternero cebado...

¿Matar de nuevo?, dirán los delicados.

*Los fariseos de la justicia **

(1950)

El problema no está en saber si, como ustedes dicen, se puede matar al carcelero cuando éste tiene hijos, y para evadirse, sino en si convendría también matar a los hijos del carcelero para liberar a todos los detenidos. El matiz tiene su importancia.

Nuestra época no responde ni que sí ni que no. Aunque, en la práctica, lo haya resuelto ya, hace como si el problema no se planteara, lo cual es más cómodo. Yo, por mi parte, no lo he planteado. Pero elegí revivir a personas que se lo planteaban, y las serví difuminándome detrás de ellas, pues las respetaba.

Es muy cierto, no obstante, que su respuesta no es: «¡Hay que quedarse en casa!». Es:

- 1.º Hay límites. Los niños son un límite (hay otros).
- 2.º Se puede matar al carcelero, excepcionalmente, en nombre de la justicia.
- 3.º Pero es preciso aceptar la propia muerte.

La respuesta de nuestra época (respuesta implícita) es, por el contrario:

- 1.º No hay límites. Los niños, por supuesto, pero, a fin de cuentas...

* Carta a la revista *Caliban*, a propósito de *Los justos*.

2° Matemos a todo el mundo en nombre de la justicia para todos.

3° Pero reclamemos al mismo tiempo la Legión de De algo servirá.

Los socialistas revolucionarios de 1905 no eran niños de coro. Y su exigencia de justicia era tan seria como la desplegada hoy en día, con una especie de obscenidad, en todas las obras y todos los periódicos. Pero no se debía a su ardiente amor a la justicia el que no pudieran resolverse a ser unos repugnantes verdugos. Habían elegido la acción y el terror para servir a la justicia, pero habían elegido al mismo tiempo morir, pagar una vida con otra, para que la justicia siguiera viva.

El razonamiento «moderno», como suele decirse, consiste en zanjar: «Puesto que no queréis ser verdugos, sois niños de coro» y a la inversa. Este razonamiento no representa sino una bajeza. Kaliayev, Dora Brillant y sus camaradas refutaron esa bajeza cincuenta años atrás y nos dijeron en cambio que hay una justicia muerta y una justicia viva. Y que la justicia muere en el instante en que se convierte en una comodidad, en que deja de ser una quemazón y un esfuerzo sobre uno mismo.

Ya no sabemos ver esto porque el mundo donde vivimos está atestado de justos. En 1905 no había sino un puñado. Pero era entonces cuando se trataba de morir y hacían falta apóstoles, *rara avis*. Hoy, sólo hacen falta beatos, y son legión. Pero cuando uno lee lo que en estos momentos se ve forzado a leer, cuando ve la faz mercantil y bajamente cruel de nuestros últimos justos, sean de derechas o de izquierdas, no puede dejar de pensar que la justicia, como la caridad, tiene sus fariseos.

Afortunadamente hay otra raza de hombres que los niños de coro o los verdugos, ¡e incluso que la otra, más «moderna», del verdugo-niño de coro! La de los hombres

que, en medio de las peores tinieblas, intentan mantener la luz de la inteligencia y la equidad, y cuya tradición sobrevive a la guerra y a los campos de concentración que, por su parte, no sobrevivirán a nada.

Esta imagen del hombre triunfará, a pesar de las apariencias. Entre la locura de quienes no quieren nada de lo que es y la sinrazón de quienes quieren todo lo que debería ser, los que quieren realmente algo, y están decididos a pagar su precio, serán los únicos en conseguirlo.

*El partido de la resistencia **

(Junio de 1951)

Señora:

He leído con mucha emoción su relato. No necesito decirle que la verdad, cuando por desgracia tiene ese rostro, no puede abordarse ni abandonarse sin la más sincera de las compasiones. Si me niego a escribir el prólogo que usted me pide no es sólo porque no me guste escribir prólogos. Es porque en verdad hay una especie de desgracia de la cual ya es muy difícil hablar cuando ha caído sobre uno mismo, pero que resulta inefable para quien no la haya compartido.

No obstante, me gustaría responder a lo que me ha confiado al decirme que a usted la asalta la duda, ante el mundo donde vivimos, de que tal sacrificio estuviera justificado. Esa duda, al fin y al cabo, acompaña a todos los sacrificios, que, sin ella, serían ciegas inmolaciones. Los seres que conocen el valor de la vida, y sólo ellos, tienen derecho por nacimiento a la nobleza de una muerte arriesgada o aceptada con lucidez. Me parece que el ser cuya vida cuenta usted era de esos. Y si un día, como usted teme, sus hijos claman que hubiesen preferido un padre vivo a un héroe muerto, límitese a decirles que también él hubiera preferido vivir para ellos, y para sí, que

* Carta-prefacio a *Devant la mort*, de Jeanne Héon-Canonne.

un hombre necesita, para aceptar el dolor corporal y la agonía, razones muy terribles. Y esas razones, precisamente, provienen en parte del amor a los suyos. Uno puede arriesgarse a no disfrutar personalmente de ese amor si se trata de ahorrar a los seres queridos la degradación definitiva que se encuentra en la servidumbre. Y además hay que decir, porque es cierto, que no amaremos realmente a los otros si antes no nos valoramos a nosotros mismos. No en el precio más alto, sino en el precio justo. ¿Y cuál es el precio del hombre que se tapa los oídos al oír el grito de la víctima y que, ante la injusticia, consiente en agachar la frente?

Desde luego, en todo sacrificio hay un azar. Elegir una acción no siempre supone una visión clara de las consecuencias de esa acción. No obstante, la diferencia es ya grande entre quienes eligen arriesgarse y quienes eligen callarse. Y de los que se arriesgan, entre quienes lo hacen hasta el final y los otros que renuncian; y de los que van hasta la consumación, entre unos que no tienen el menor motivo para vivir y otros que, ante las más altas razones de durar, mantienen hasta el final la desgarrada conciencia de la felicidad a la cual renuncian y el deber que los va a matar. Éstos, y sólo éstos, han sabido rescatar, día tras día, el deshonor en el que sobrevivimos.

He creído entender asimismo que las risas burlonas que rodean hoy cuanto atañe a lo que se llamó la resistencia le parecen otros tantos escarnios acumulados sobre el recuerdo de quien ya no está a su lado. Es usted de esos que jamás pensaron en obtener gloria ni beneficio de sus actos durante la ocupación y, para cierta clase de gente, eso se cae por su peso. Pero nunca admitiré que alguien llegue a hacerla dudar de esos actos. Sé lo que hay que pensar de los escritores y los políticos que hoy nos insultan con intrepidez para dárselas sin mucho esfuerzo de espíritus libres y para compensar en parte la época en que pisoteaban a las víctimas y filosofaban con los verdugos. Entre los hombres que cantaron y explotaron, durante años, la victoria obtenida por otros sobre su

propio país, y quienes, como usted, ni siquiera pudieron soportar los privilegios de una victoria pagada con infinitos sacrificios, la elección no es difícil, ni es menester decir quién era fiel y quién despreciable.

Usted calla, en efecto, y ellos hablan, llenando periódicos y salones con sus inagotables justificaciones. Pero, bien pensado, ¿hay algo más natural? El gran secreto de ellos, que yo puedo contarle, es que no tienen muy buena conciencia. Y como es preciso, para recibir de sí mismo la confesión de las propias faltas, un carácter que hoy está desapareciendo, odian cuanto, de cerca o de lejos, les recuerda que, en una ocasión al menos, el valor y la justicia no estuvieron de su lado. Y así, cada vez que usted encuentre impaciencia, cansancio o simple olvido frente a esa tragedia que le es imposible olvidar porque se grabó en su carne, ha de saber que acaba de rendirse un homenaje más profundo que todas las miserias oficiales a aquel cuya historia usted ha querido narrar, al menos una vez.

Esto es lo que quería escribirle y que puede añadir, si lo desea, a su libro, para que no se diga que uno de nuestros hermanos murió, cerca de nosotros, en vano, y para que los supervivientes no lo olviden nunca.

Crea, señora, en mis respetuosos sentimientos.

*Servidumbres del odio **

—¿Le parece lógico comparar las palabras «odio» y «mentira»?

—El odio es en sí una mentira. Hace el silencio, instintivamente, en torno a toda una parte del hombre. Niega lo que, en cualquier hombre, merece compasión. Miente, por lo tanto, esencialmente, sobre el orden de las cosas. La mentira en cambio es más sutil. Cabe mentir sin odio, por simple amor a sí. Por el contrario, todo hombre que odia se detesta en cierto modo a sí mismo. No hay, pues, un nexo lógico entre la mentira y el odio, pero hay una filiación casi biológica entre el odio y la mentira.

—*En el mundo actual, presa de las exasperaciones internacionales, ¿no adopta a menudo el odio la máscara de la mentira? Y la mentira, ¿no es una de las mejores armas del odio, la más perversa y quizá la más peligrosa?*

—El odio no puede adoptar otra máscara, no puede privarse de esa arma. No se puede odiar sin mentir. Y, a la inversa, no se puede decir la verdad sin reemplazar el odio por la comprensión **. Un noventa por ciento de los periódicos, en el mundo de hoy, mienten más o menos. Y es porque son, en diferentes grados, portavoces del

* Entrevista aparecida en *Le Progrès de Lyon* (Navidad de 1951).

** Que no tiene nada que ver con la neutralidad.

odio y la ceguera. Cuanto más odian, más mienten. La prensa mundial, con algunas excepciones, no conoce hoy otra jerarquía. A falta de cosa mejor, mi simpatía recae en los raros que mienten menos porque odian mal.

—*Rostros actuales del odio en el mundo. ¿Los hay nuevos, propios de las doctrinas o de las circunstancias?*

—El siglo xx no ha inventado el odio, por supuesto. Pero cultiva una variedad particular que se llama odio frío, maridado con las matemáticas y los grandes números. La diferencia entre la matanza de los Inocentes y nuestros ajustes de cuentas es una diferencia de escala. ¿Sabe usted que en veinticinco años, desde 1922 a 1947, setenta millones de europeos, hombres, mujeres y niños, fueron desarraigados, deportados o asesinados? En eso se ha convertido la tierra del humanismo, a la que, pese a todas las protestas, hay que seguir llamando la innoble Europa.

—*¿Importanciaprivilegiada de la mentira?*

—Su importancia proviene de que ninguna virtud puede aliarse con ella sin perecer. El privilegio de la mentira estriba en vencer siempre a quien pretende servirse de ella. Por eso los servidores de Dios y los amantes del hombre traicionan a Dios y al hombre desde el instante en que consienten la mentira por razones que ellos creen superiores. No, ninguna grandeza se ha fundado jamás sobre la mentira. La mentira permite a veces vivir, pero nunca eleva. La verdadera aristocracia, por ejemplo, no consiste sobre todo en batirse en duelo. Consiste sobre todo en no mentir. La justicia, por su parte, no consiste en abrir ciertas prisiones para cerrar otras. Consiste sobre todo en no llamar mínimo vital a lo que apenas basta para mantener a una familia de perros, ni emancipación del proletariado a la supresión radical de todas las ventajas conquistadas por la clase obrera desde hace cien años. La libertad no es decir lo que sea y multiplicar la prensa amarilla, ni instaurar la dictadura en nombre de una futura liberación. La libertad consiste sobre todo en no mentir. Allá donde la mentira prolifera, la tiranía se anuncia o se perpetúa.

—¿Asistimos a una regresión del amor y la verdad?

—En apariencia hoy todos aman a la humanidad (les gusta sangrante, como los chuletones) y todos están en posesión de una verdad. Pero eso no es sino una suprema decadencia. La verdad pulula sobre sus hijos asesinados.

—¿Dónde están los «Justos» de la hora presente?

—En las cárceles y los campos de concentración, en su mayoría. Pero en ellos se encuentran también los hombres libres. Los verdaderos esclavos están en otras partes, dictando sus órdenes al mundo.

—En las actuales circunstancias, ¿no puede ser la Navidad un motivo de reflexión sobre la idea de tregua?

—¿Por qué esperar a Navidad? La muerte y la resurrección son de todos los días. De todos los días, la injusticia y la verdadera rebelión.

—¿Cree usted en la posibilidad de una tregua? ¿De qué tipo?

—La que obtendremos al final de un resistencia sin tregua.

—Ha escrito usted, en *El mito de Sísifo*²: «Sólo hay una acción útil, la que reharía al hombre y ala tierra. Yo no reharé nunca a los hombres. Vero hay que hacer "como si".» ¿Cómo desarrollaría usted hoy esta idea, en el marco de nuestra entrevista?

—Yo era entonces más pesimista que ahora. Es cierto que no reharemos a los hombres. Pero tampoco los rebajaremos. Al contrario, los levantaremos un poco a fuerza de obstinación, de lucha contra la injusticia, en nosotros y en los demás. Nadie nos ha prometido el alba de la verdad, no hay un contrato, como dice Louis Guilloux. Pero la verdad hay que construirla, como el amor, como la inteligencia. Nada nos ha sido dado ni prometido, en efecto, pero para quien acepta emprender algo y arriesgarse, todo es posible. Esa es la apuesta que hay que hacer en estos momentos. Cuando nos sofocamos bajo la mentira y cuando estamos acorralados. Hay que hacerla con tranquilidad, pero irreductiblemente, y las puertas se abrirán.

² Véase *Obras*, 1, p. 290 (N. del El

Cartas sobre la rebelión

* Los siguientes textos sólo conciernen a *El hombre rebelde* en la medida en que ese libro es una toma de postura sobre la actualidad. La polémica carece de sentido en el plano del arte, donde el artista debe solamente crear y callarse. Lo tiene en el plano de las ideas y de los actos que éstas entrañan. Un escritor que se mezcle en la cosa pública se crea al mismo tiempo la obligación de negarse a que sus tesis sean deformadas o falsificadas. Las cartas que siguen son también momentos de un combate que está lejos de haber terminado, pero que contribuyó al menos a disipar algunas de las confusiones donde se refugia entre nosotros lo que se llama curiosamente inteligencia de izquierdas.

Rebelión y conformismo *

19 de octubre de 1951

Señor Redactor Jefe:

Por consideración hacia él, y también por repugnancia a alinearme con quienes suelen atacarlo, y por los cuales no siento aprecio, no contestaré realmente al sorprendente artículo de André Breton. Y no sólo porque es evidente que no me ha leído de veras y porque su argumentación, puramente sentimental, no ha modificado un ápice mis puntos de vista *reales* sobre Lautréamont. Ni tampoco porque, que yo sepa, nada hasta aquí en lo que yo soy ni en lo que es Breton autoriza a éste a erigirse en mi profesor de insumisión. Pero sobre todo el tono de su artículo es tal que no hace honor a nadie. Y el tono que se merecería a cambio aún no estoy dispuesto a adoptarlo.

Pero las afirmaciones perentorias y los contrasentidos que encierra la interpretación de Breton amenazan con dar una idea falsa de mi postura, y quisiera que usted me ayudase a precisarla. Me ocupo, en efecto, en una parte de mi libro, *El hombre rebelde*, de los aspectos nihilistas

* Carta aparecida en *Arts* el 19 de octubre de 1951, en respuesta a un artículo de André Breton publicado la semana anterior y que comentaba un capítulo de *El hombre rebelde* dedicado a Lautréamont y publicado en *Les Cahiers du Sud* antes de la aparición del libro.

de la rebelión tal y como cabe encontrarlos en los grandes hombres de esa época, desde Sade a los surrealistas. Mas es para distinguirlos de sus aspectos creadores que, por lo demás, se encuentran también en algunas de esas mismas obras. Y lejos de desembocar en la exaltación del conformismo o la resignación, lo esencial de mi esfuerzo consiste en demostrar que ese nihilismo, del cual somos todos solidarios al menos en parte, engendra conformismo y servidumbre, y contradice las enseñanzas, siempre válidas, de la rebelión viva.

Esto ya se leía entre líneas en mi artículo sobre Lau-tréamont, a condición de leerlo. Resulta, pues, frívolo apresurarse a acusarme, dejando a un lado todo lo demás, de conformismo. (A este respecto, al menos. Literariamente, en efecto, confieso que situó *Guerra y paz* infinitamente por encima de *Los cantos de Maldoror*) La acusación en sí no tiene nada que me espante y sólo la discuto en nombre de la verdad. Si hubiera algo que conservar en nuestra sociedad, no vería ninguna deshonra en ser conservador. Por desgracia no hay nada. Nuestros credos políticos y filosóficos nos han llevado a un callejón sin salida donde todo debe ser puesto en tela de juicio, desde la forma de la propiedad hasta las ortodoxias revolucionarias. ¿Cómo abstraeríamos a esta voluntad de reflexión y de reforma cierto conformismo rebelde, tan contrario a la verdadera rebelión como la noche lo es al día? Mal que nos pese, esa puesta en tela de juicio no podría dejar de dañar nuestras devociones y nuestros fetichismos. Breton lo sabe muy bien, por lo demás, pues recientemente andaba en busca de una moral. La inconsecuente violencia de su reacción prueba sólo que por fin hemos llegado a las verdaderas cuestiones. Desde el lugar que es el mío, quise solamente contribuir a ese necesario inventario, crítico y autocrítico. Breton, para terminar, debería felicitarse por ello. Mi libro no tiene otra finalidad, en efecto, que revalorizar una noción de la rebelión que a menudo se vio comprometida por los mismos que se decían hijos de ella, y que sigue siendo, en

cualquier caso, lo bastante querida para Breton como para que sacrifique a ella todo discernimiento y toda solidaridad.

Crea, señor, en mis sinceros sentimientos.

Rebelión y conformismo

(continuación) *

París, 18 de noviembre de 1951

Señor Redactor Jefe:

Debo disculparme ante todo por meterme en una conversación a la cual nadie me invitó. No hubiera tenido el gusto ni incluso el tiempo de hacerlo de no haber en esa conversación, dirigida contra mi persona y no contra mi obra, ataques a los que me veo obligado a responder yo mismo, pues ni su redacción ni el señor Patri se han dignado hacerlo. Mi respuesta será forzosamente larga. Pero usted me disculpará de nuevo, pensando que el proceso publicado por ustedes no lo era menos, que tengo que responder a dos interlocutores, y que no volveré a responder nunca más al señor Breton.

(...) Tratemos de elevar un poco el debate por encima de estas miserables discusiones. Tomé los excesos surrealistas por lo que eran, gritos desordenados que una joven

* Carta aparecida en *Arts* en noviembre de 1951, en respuesta a una «Entrevista» de Aimé Patri con André Breton, publicada en la revista. De esta carta, que ante todo rectificaba una por una muchas deformaciones de detalle, se han conservado solamente las consideraciones consagradas, sin vana polémica, al tema en sí.

y legítima rebelión lanzaba a las cuatro esquinas del mundo. La exageración y el furor de una justa indignación pueden conducir a todos los extremos.

Comprendía esos excesos, y no los juzgaba, sino en su contradicción con las actuales posiciones del surrealismo, y porque el estudio de esa contradicción servía para mis propósitos. El fermento del surrealismo me sigue pareciendo útil, pero en su posible devenir. Por eso es un objeto de reflexión para todos nosotros. Pero el señor Breton se niega a ser estudiado, niega la contradicción, y pretende que nunca dejó de ser coherente. Al tiempo, reafirma sus primeros principios, y entonces nos veríamos obligados a tomarlos en serio y a juzgarlos por lo que son, esta vez sin ningún talante comprensivo. Aunque es más legítimo, al recordar que el señor Breton se debate en la misma contradicción que nosotros, no conceder excesiva importancia a su alegato y no creerlo cuando se obstina en lo que lo perjudica.

Dije, y continuó creyéndolo, que el señor Breton debía de lamentar algunas de sus declaraciones a partir de 1933, y no fue en absoluto, como quiere su indestructible susceptibilidad, para amalgamarlo con la aventura hitleriana, fue en homenaje a la cólera y la indignación que le conocí ante las atrocidades que en aquel momento empezaron a ensangrentar Europa. Todos comprendimos entonces que cierto nihilismo, del cual éramos más o menos solidarios, nos dejaba sin defensas lógicas contra una empresa que detestábamos con todo nuestro ser. Esos con quienes Breton se identifica nos habían legado en parte esas negaciones desmesuradas. Pero estaban en condiciones de hacerlo, su aventura era solitaria. Sade, Lautréamont y cuantos se les asemejan sólo se comprometieron ellos mismos. A nosotros la historia nos alcanzó, comprometíamos a los demás y carecíamos de una regla fija. En lo que a mí atañe, intenté e intento aún ponerme en regla, cada vez más hondamente, con esta terrible experiencia, y salvar de cierto desastre lo que merece ser salvado. Nunca dejé, después de la guerra y la

ocupación, de sacar las consecuencias de este desgarramiento, y siempre creí que Breton lo compartía. Aun cuando hoy lo niegue, confieso que me resulta difícil creerlo.

Creo solamente, porque lo veo, que Breton se obstina en una soberbia inocencia. Le gustaría, por ejemplo, que sólo los marxistas fueran culpables de la degradación en que hoy se encuentra el mundo; y por ello reconoce a mi libro el privilegio de ser capital, ya que encierra una crítica del marxismo. Pero eso sería demasiado bonito. No hay un nihilismo bueno y otro malo, no hay sino una larga y feroz aventura de la cual todos somos solidarios. El valor consiste en decirlo con claridad y en reflexionar en este callejón para encontrarle una salida. Al obstinarse en no reconocer ningún error, en detentar una interminable verdad, Breton se condena a capitalizar la rebelión. Quisiera guardarlo todo, los beneficios de la negación y los de la moral, acumularlo todo, la verdad del inocente y la del destructor. Mas eso no es posible. La rebelión, al igual que todas las grandes pasiones del alma, no puede tener sus conservatorios. Eso es sin embargo lo que trata de hacer Breton y con ello, creyendo alentar, desalienta. Los ejércitos se enfrentan ya, los campos del terror cubren con creciente rapidez la superficie del mundo, las ideas y las virtudes mudan cada día de rostro, estamos solos, en fin, el propio aire es lívido, y hete aquí que, en nombre de una hagiografía de la rebelión, uno de los hombres más sagaces del drama de la época se pone a repartir certificados de poesía, niega lo que sabe, descuida el estudio de lo que combate, ignora la dignidad ajena, e insulta como en sueños. De los dos interlocutores, el uno rechaza la forma de rebelión lúcida propuesta en *El hombre rebelde*, por fidelidad a un lirismo que define como «una superación que puede llegar hasta la negación del contenido manifiesto de la expresión», el otro rinde homenaje a la noción de mesura, pero me enseña que hay que llegar a ella como los filósofos griegos (que se reirían mucho si pudieran leerlo), por una doble reducción al

absurdo. La doble reducción está hecha hace tiempo, ¡ay!, y agonizamos en el extremo de todas las desmesuras. Ha llegado el momento de transfigurar nuestra experiencia en vez de complacernos en ella. A ello, no sin luchas internas, he querido contribuir, sin renegar en nada de nuestra verdad. Y la única respuesta que me han dado es que no hay que caer tan bajo como Nietzsche, vuelto mediterráneo al leer con placer a Gyp. Sin embargo, si un alma como la suya, que nos supera infinitamente a todos, si aquella dura y hermosa inteligencia acudió a respirar un poco al lado de Gyp, antes de precipitarse en la locura, quizá fue porque la época, sus obras, sus artistas, sus demagogos y sus reclutadores le repugnaban lo bastante para preferir a ellos cualquier cosa. Partiendo de eso, si yo fuera el señor Patri hablaría de Nietzsche con más modestia.

Pero pongo aquí punto final a esta polémica. Al fin y al cabo, nada de esto alcanza la fuerza profunda de la vida y la creación. Acaso me equivoque cuando la siento en marcha y cuando pienso que arrastrará, al mismo tiempo que a nosotros, cuando todo este ruido se haya extinguido, al propio André Breton. Mas confío en todo caso en la verdadera rebelión que brotará de este impulso y no en la que, de momento, André Breton ha fundido en bronce para presentarnos su imagen convulsa, aunque inmóvil.

*Conversación sobre la rebelión **

PIERRE BERGER. —*Por primera vez desde los enciclopedistas —y desde Chateaubriand—, un intelectual acaba de consagrar un ensayo completo a la Rebelión, mito eterno. Parece como si mucha gente no hubiera entendido el sentido de ese ensayo, ha mayoría de los artículos que he leído muestran cuan increíble es la confusión. Antes de seguir adelante, ¿desea usted decir aquí cuáles son los artículos que peor le han sentado?*

ALBERT CAMUS. —No.

P. B. —*Sin duda esas reacciones en la prensa no han sido las únicas. Seguramente ha recibido usted cartas privadas, ¿he han parecido más juiciosas que los artículos periodísticos?*

A. C. —Sí.

P. B. —*Por mi parte, desde la aparición de El hombre rebelde he tenido a menudo ocasión de hablar de él. Me satisface decirle que a la mayoría de mis interlocutores no se le ha escapado su importancia. Y he percibido asimismo mucha tristeza cuando salían en la conversación las críticas publicadas. No se trata de volver aquí sobre su polémica con Breton y Patri, pero he de decirle que la causa más profunda de la amargura de mis amigos es la desmembración de la izquierda no estalinista. Somos muchos los que guardamos un recuerdo decisivo de la velada organizada en 1948 en la Sala Pleyel por el Grupo De-*

* *Gazette des Lettres*, 15 de febrero de 1952.

mocrático Revolucionario en defensa del Arte. En el estrado se encontraban todos los ingenios que estábamos dispuestos a seguir: desde usted mismo a Breton, de Roussel a Sartre, de Richard Wright a todos los demás. Frente a ciertas fuerzas que nos parecen moralmente descalificables, tal encuentro nos aportaba mucho consuelo y mucha esperanza. Cuatro años han transcurrido. Seguimos estimando a la mayoría de los oradores, pero comprobamos que se han separado. Peor aún, disociado. Sartre se enfrenta a Rousset, usted no coincide con Breton. Y, una vez más, Breton no coincide con nadie. ¿No teme que esa disociación encierre a sus amigos en una peligrosa soledad? El desconcierto de muchos es inmenso, y hay que decidirse a reconocerlo. Y yo tengo la certeza de que es imposible guardar silencio ante lo que se debe considerar como un peligro.

A. C. —Yo no constato lo mismo que usted. Creo, por el contrario, que el tiempo del desconcierto ha pasado. Cada vez son más numerosos quienes rechazan las mistificaciones del siglo. Cada vez son más numerosos quienes trabajan y crean en silencio, apretando los dientes, decididos a edificarse y edificar su verdad contra las fuerzas de destrucción. La lucha sólo es desigual en apariencia. Acaso destruyan a esos hombres, pero ya no los prostituirán. A partir de ese momento, el movimiento se ha invertido, y el asesinato basado en la mentira ya no se basa sino en sí mismo. El nihilismo, llegado a su extremo, se devora a sí mismo y se ahoga en sus contradicciones. Nos aferramos a este punto, pasado el cual será la muerte o la resurrección. Yo confío en nuestros amigos conocidos o desconocidos y en su fuerza de resistencia. Apuesto por el renacimiento. Dicho esto, me temo que nuestras querellas de escritores no tienen la importancia que usted les atribuye sino en el Barrio Latino, y entre nuestros amigos personales. En la velada de Pleyel, los escritores de los que usted habla no ocultaron sus diferencias, que estallaban a veces en lo que decían. Eso no les impidió reunirse. Se verán forzados a reunirse de nuevo cuando se presente una oportunidad concreta. ¿Qué importarán entonces sus diferencias? Nadie les pide que

se amen: a menudo no son tan amables. Se les pide que den su apoyo. Y, además, el mundo se crea con las diferencias. Aunque, naturalmente, no son los escritores los que crearán esa oportunidad. Contribuirán con una pequeña parte, en el mejor de los casos. No dude usted, en cualquier caso, de que mi libro quiere contribuir a ella.

P. B. —*Deseo vivamente que sea aún posible una nueva reunión de aquellos hombres. Si no de todos, al menos de la mayoría. En todo caso, el recuerdo de las emocionantes horas de Pleyel me induce a volver a plantear el eterno problema: «¿Qué pueden hacer los intelectuales?». Me creo en el deber de señalarle que no se trata de saber hoy qué pueden hacer por la revolución, por ejemplo, sino simplemente para ayudar a los hombres de este siglo a salir del atolladero.*

A. C. —Sí, ¿qué pueden hacer? Ante todo vencerse a sí mismos, por supuesto. Los intelectuales tienen hoy tanta importancia sólo porque en ciento cincuenta años inspiraron dos veces, y en el segundo caso ejecutaron, una gran revolución. Sobre centenares de millones de hombres reina hoy el gobierno de los filósofos con el que tanto soñó la tradición occidental. Pero resulta que los filósofos no tienen la cabeza que creíamos. Y es que, para reinar, la filosofía ha debido pasar por la policía y ha perdido parte de su objetividad y su benevolencia. Las dos formas del nihilismo contemporáneo, burgués y revolucionario, fueron lanzadas por intelectuales. Su pregunta equivale, pues, a ésta: ¿Los intelectuales (digo bien: los intelectuales y no los artistas) pueden reparar el daño que han hecho?». Mi respuesta es sí, aunque a condición: 1.º de que reconozcan ese daño y lo denuncien; 2.º de que no mientan y sepan confesar lo que ignoran; 3.º de que se nieguen a dominar; 4.º de que rechacen, en cualquier ocasión y sea cual sea su pretexto, todo despotismo, incluso provisional⁵. Sobre estas bases, reúna usted

⁵ Añadamos que no es posible, ni deseable, ningún acuerdo con quien no acepte sin reservas una fórmula de este tipo: ninguno de los

tantos hombres como quiera y sean cuales sean sus nombres. Yo estaré entre ellos.

P. B. —*En un artículo consagrado a El hombre rebelde, publicado después de su carta-respuesta a las alegaciones de Breton, Louis Pauwels sugería que su libro daba buena conciencia al humanismo burgués. ¿Qué piensa de esta curiosa acusación?*

A. C. —Sí, leí ese artículo. Sin gran aprecio. Dejémoslo. El autor del artículo es puntilloso, teóricamente al menos, en materia de insumisión, y me temo que me haya retirado mi patente de revolucionario. Al mismo tiempo, por supuesto, ha mentido un poco. Porque mentir es, en efecto, no decir que uno de los temas esenciales de mi libro es la crítica de la moral formal que se encuentra en la base del humanismo burgués. Y también es mentir pasar por alto, como todo el mundo por lo demás, mi referencia explícita al sindicalismo libre. Pues afortunadamente existe otra tradición revolucionaria que la de mi examinador. En ella se inspira mi ensayo y todavía no está muerta, ya que sigue luchando, por poner un solo ejemplo, desde las columnas de una revista que se llama *La dévolution prolétarienne*. Mucha gente de la que usted ha hablado, y que comprendo que se sienta sola al leer la prensa parisiense, recobraría cierta confianza si conociera esa valerosa revista obrera.

P. B. —*Antes de acabar con sus relaciones pasadas y presentes con unos y otros, constatemos también el silencio de la prensa comunista sobre El hombre rebelde. Ni el menor ataque, ni la más leve censura.*

A. C. —A lo mejor es un tema que no interesa a la prensa comunista...

P. B. —*He tenido algunas rápidas conversaciones con militantes o simpatizantes. La mayoría se negaba a leer su libro. Los otros lo sometían a tal análisis llamado marxista que no se*

males contra los que pretende luchar el totalitarismo es peor que el totalitarismo en sí (diciembre de 1952).

entendía nada, salvo que no estaban de acuerdo y no querían estarlo de ninguna manera.

A. G —Mi libro pone justamente en tela de juicio importantes aspectos del análisis marxista. Antes de aplicármelo, habría, pues, que responder a mis críticas. Y negarse a leerlas no es la mejor forma de refutarlas. Porque así me dan la razón en lo que digo. Traté de mostrar que la revolución del siglo xx no tenía otra salida que llevar su nihilismo hasta la destrucción universal, o volver a hallar su verdadera fidelidad. Lo que está en juego es lo bastante importante como para decir, parafraseando a Epicteto: «Insulta, si quieres, pero lee» *. De todas maneras, ¿verdad?, más me valdrá eso que ser insultado sin ser leído, como ya ha ocurrido.

P. B. —*Para justificar mejor la idea que se hacen de la actitud o de la estética revolucionaria, muchos intelectuales comunistas se remiten a Saint-Just, algunos a Sade o a Choderlos. ¿No le parece raro, en esas condiciones, remitirse a rebeliones tan flagrantes? Por otra parte, esos mismos pretenden también anexarse a Lautréamont, Rimbaud, hasta a Baudelaire (de quien les gusta hacer un teórico de la barricada). ¿Acaso existe, en el marxismo tradicional, una dialéctica lo bastante eficaz y poderosa para explicar que los grandes rebeldes de la Historia o la Literatura fueron sobre todo revolucionarios?*

A. G —El maestro de Baudelaire era Joseph de Maistre, que nada detestaba tanto como las barricadas. Saint-Just defendía una moral formal y legalista que se convirtió en la de la burguesía y que fue criticada certeramente por Hegel y Marx. En cuanto a Lautréamont y al antimilitarista Rimbaud, un régimen comunista se creería obligado a reeducarlos. Los que autorizan tales confusiones son comunistas de salón cuyas gracias serían ciertamente divertidas si no se tratara de la libertad y la sangre de los hombres.

P. B. —*En lo que concierne a Sade, Rimbaud y Lautréamont, hay quienes me han asegurado tener, desde hace tiempo,*

* Véase página 396.

las mismas ideas que usted, aunque sin atreverse a formularlas para que no los miraran como a impíos. Le transmito, pues, su alivio y su satisfacción.

A. C. —Sí, ya sé... Todos somos así. Es más fácil lanzarse al asalto del cielo que atacar a las pequeñas divinidades de la moda. Pero alguien tiene que decir un día que el rey está desnudo. Por lo demás, entonces es cuando es posible amarlo de veras. El mayor homenaje que cabe rendir a esos creadores es rechazar su canonización. Lautréamont y sobre todo Rimbaud nunca me parecieron más grandes que en su soledad y su verdad, con la cara lavada de los mitos con que los maquillan.

P. B. —*En muchos de los textos, y muy especialmente en lo que yo llamo su «periodismo moral», usted rechaza a menudo la lógica. Vero ¿no cree que la lógica padece en este momento la enfermedad de los hombres y que llegará un día en que, conjurado el mal, la lógica merecerá de nuevo cartas de nobleza? Si no, me parece que desembocaremos en la condena pura y simple de la mayor parte de las filosofías.*

A. C. —No es la lógica lo que yo refuto, sino la ideología que substituye la realidad viviente por una sucesión lógica de razonamientos. Las filosofías, tradicionalmente, pretenden explicar el mundo, no imponerle una ley —lo cual es propio de las religiones y las ideologías.

P. B. —*Desde hace unos años vuelve a hablarse mucho de heroísmo en los ámbitos del espíritu. Su afición a la moral, estoy seguro, ha de inducirlo a ver en ello un nuevo humanismo.*

A. C. —Yo no soy un humanista. Al menos en el sentido en que la palabra se entiende. Y en cuanto al heroísmo, pido que me dejen elegir. Uno no está justificado por un heroísmo cualquiera, ni por un amor cualquiera.

P. B. —*La fidelidad, ¿no pertenece igualmente a ese humanismo posible?*

A. C. —La fidelidad tampoco es un valor en sí. Los SS eran fieles a sus amos.

P. B. —*Sin duda. Pero es cierto que el sentimiento de fidelidad se ejerce para lo mejor y para lo peor. En abstracto, y al*

margen de todo ejemplo, ¿no cree usted que la fidelidad justifica al hombre?

A. C. —Sí, en el silencio —y cuando se trata de esa fidelidad que sirve a la vida y la felicidad y no de la que se sirve de la muerte y la servidumbre. Sin duda una de las últimas preguntas que pueda hacerse el hombre para justificarse es ésta: «¿He sido fiel?». Pero esa pregunta carece de todo sentido si no significa primero: «¿No he degradado nada en mí y en los otros?».

P. B. —*Sus orígenes mediterráneos, sus fuentes espirituales le han valido a veces la acusación de regionalismo. ¿No es cierto que el corazón de los pensadores ha oscilado siempre entre los dos mitos sentimentales, el Norte y el Sur?*

A. C. —Mi corazón no oscila. Pero yo no he dicho, en mi conclusión, que la solución de todo se encuentre en el Mediterráneo. Dije solamente que, desde hace ciento cincuenta años, la ideología europea se había constituido contra las nociones de naturaleza y de belleza (y por consiguiente de límite) que han estado, en cambio, en el centro del pensamiento mediterráneo. Dije que por ello se había roto un equilibrio, que Europa siempre había estado en esa lucha entre mediodía y medianoche y que no se constituiría una civilización viva al margen de esa tensión, es decir sin esa tradición mediterránea descuidada desde hace tanto tiempo. Sin más. Opino que este diagnóstico encierra mucha prudencia, incluso demasiada para mi gusto. Desde las orillas de África donde nací, se ve mejor, con ayuda de la distancia, el rostro de Europa, y se sabe que no es hermoso. Pero al menos no hay que hacerme decir lo contrario de lo que dije.

P. B. —*¿Publicará usted un día una continuación de El hombre rebelde? ¿O bien introduciría ciertos retoques?*

A. C. —Quizá tenga una continuación. Pero retoques, ¿por qué? No soy un filósofo y nunca pretendí serlo. *El hombre rebelde* no es un estudio de la rebelión con pretensiones de exhaustividad, que yo debería por tanto completar y rectificar. Conozco sus carencias al respecto, de información y de reflexión. Pero quise solamente des-

cribir una experiencia, la mía, que sé también que es la de otros muchos. En ciertos aspectos el libro es una confidencia, la única clase de confidencia, al menos, de la que soy capaz, y tardé cuatro años en formularla con los escrúpulos y los matices que se imponían. No creo, en lo que a mí concierne, en los libros aislados. En ciertos escritores me parece que sus obras forman un todo donde cada una ilumina a las demás, y donde todas se emparentan.

*Depuración de los puros **

París, 28 de mayo de 1952

Señor Director:

Leí con mucho interés su artículo sobre *El hombre rebelde* y le doy las gracias.

No contestaré aquí a los detalles de ese estudio que unas veces me pareció indiscutible y otras demasiado audaz en sus razonamientos. Sin duda tendría mucho que decir sobre el rechazo de la metafísica que usted descubre en mi libro, sobre su análisis del terror e incluso sobre las relaciones entre helenismo y cristianismo tal y como usted las presenta en su crítica de la herejía gnóstica. Pero siempre me encuentro en un aprieto cuando me dirijo a los filósofos cristianos, en la medida en que me oponen en general lo que la fe, según su experiencia, tiene de incomunicable, y en que me niegan, por consiguiente, un conocimiento suficiente del cristianismo en sí, pese a mis esfuerzos por estudiar sus doctrinas y su historia. Usted no ha dejado de hacerlo y, siendo así, me parece muy difícil oponerle argumentos racionales, ya que en cualquier momento usted puede designar el límite a donde llega mi competencia o donde mis razones se evaporan.

* Esta carta responde a un artículo de Marcel Moré aparecido en *Dieu vivant*.

Me limitaré, pues, a plantearle una cuestión referida a lo esencial de su argumentación. Me atribuye usted una simpatía (en la cual, no sé por qué, sospecha la responsabilidad de Simone Weil) hacia lo que yo llamaría las formas perfeccionistas del cristianismo: gnósticos, cataros y jansenistas. Y a continuación subraya los peligros propios de esas *teologías* de la pureza basándose en las consecuencias, visibles en la historia, de las *políticas* puristas. Yo mismo señalé en *El hombre rebelde* esa lógica harto gramatical que empuja a los puros a la depuración. A esas herejías, en cualquier caso, usted les opone la Iglesia, que estaría definida siempre como el cuerpo vivo de la mediación y que sitúa la caridad por encima de la depuración.

No creo ser cátaros y, para decirlo todo, pese al interés histórico atribuido a la querrela de los albigenses, ese episodio me parece demasiado remoto para ayudarme a definirme. Sin embargo le haré una pregunta sobre él: una vez admitido su razonamiento, ¿cómo explicar que justo con motivo de la herejía albigense fuera la Iglesia, como usted reconoce, la que creó la Inquisición, modelo de las policías terroristas, y que fueran en cambio los albigenses, pese a su molesto arrebatado de pureza, quienes fueron salvajamente depurados y exterminados? ¿Cómo explicar asimismo que ni los gnósticos ni los jansenistas se hayan encontrado entre los depuradores, como atestiguan aún hoy, en el caso de los últimos, el valle extrañamente desolado de Port-Royal? ¿No hay en esos simples hechos una indicación, al menos, de que la palabra pureza tiene varios sentidos (incluso en el universo del rebelde), que el perfeccionismo de los cataros corre también el riesgo de ser diferente del purismo de los políticos, que, de la misma forma, la Iglesia ha podido ser mediadora en sus afirmaciones y enojosamente desmesurada en sus acciones y que, por último, la interpretación que usted hace de las herejías cristianas, por una parte, y del cristianismo histórico, por otra, es en sí un poco maniquea?

Crea, señor Director, en mis sentimientos más sinceros.

*Rebelión y policía **

Señor:

Tras haber meditado durante siete meses, *La Nouvelle Critique* publica, sobre mi libro *El hombre rebelde*, un estudio que, según he leído en su semanario, ustedes consideran hermoso. Su apreciación me inspiró la curiosidad de conocer ese estudio, aun cuando estuviera firmado por Pierre Hervé. Y lo que leí me parece de tal naturaleza que me siento obligado a comentar por lo menos el adjetivo de ustedes.

Supongo en primer lugar que *L'Observateur* no quiso decir que lo hermoso de ese estudio fuera su estilo. Hay en él, en efecto, consternadoras evidencias contra las cuales nada cabe hacer. ¿Deberá admirársele al menos por su información y su erudición? Seguramente habrán observado, por no poner sino un ejemplo, que el señor Hervé confunde a Albert Sorel con Georges Sorel y atri-

* Un artículo de Pierre Hervé, publicado en *La Nouvelle Critique*, había sido alabado al punto por *L'Observateur* con la firma de Pierre Lebar. El artículo de *La Nouvelle Critique* recogía los insultos tradicionales de los comunistas, a los cuales, tras unos cuantos intentos, renuncié a responder. Me pareció en cambio que la aprobación de *L'Observateur* era un elemento nuevo y más sorprendente. De ahí esta carta, aparecida en junio de 1952.

buye generosamente a Albert lo que corresponde a Georges. Tras ello, el mismo caballero, en el mismo artículo, se juzga lo bastante cualificado como para calificar a Einstein, Bohr, Heisenberg y algunos otros de «teóricos retrógrados de la física». El señor Hervé, por su parte, no es retrógrado y puede seguir adelante: su bagaje es bien ligero.

¿Es al menos la capacidad dialéctica del señor Hervé lo que convenció a su colaborador? Confieso que he sido el primer sorprendido al ver cómo este marxista, teniendo que discutir en la revista más avanzada de su partido una tesis sobre Marx, no encuentra *ningún* argumento, y digo *ninguno*, ni tampoco ningún texto que oponer a la tesis que desea combatir. Cien años después de Marx, por una vertiginosa decadencia, la dialéctica, con el señor Hervé y sus amigos, ha dejado de ser un arte de razonar para convertirse en un arte de afirmar o negar, a tontas y a locas. Así es como se afirma imprudentemente que no me intereso por las víctimas del colonialismo, pese a cientos de páginas, que tengo a su disposición, y que prueban que, desde hace veinte años, incluso cuando el señor Hervé y sus amigos la abandonaban por razones tácticas, nunca desarrollé realmente otra lucha política que esa. Y así también soy culpable, siempre según el señor Hervé, de indulgencia hacia Hiroshima, lo cual constituye asimismo una afirmación aventurada. El 8 de agosto de 1945, es decir al día siguiente de Hiroshima, escribía yo en *Combat*, sin esperar a Estocolmo: «La civilización mecánica acaba de llegar a su último grado de salvajismo». ¿Qué decían, en sus periódicos, el señor Hervé y sus amigos? Se congratulaban, con la prensa que denominan burguesa, de aquella impecable victoria. Podría proseguir esta demostración y lo haré si me empujan a ello. Pero concédame usted ya que el señor Hervé miente al igual que razona: al azar.

No veo, pues, dónde iba a refugiarse la hermosura de ese estudio sino en su conclusión, que es, a decir verdad, la parte más importante. La concordancia de esa conclu-

sión con el innoble artículo publicado en *L'Humanité*, sobre el mismo tema, por Victor Leduc, prueba en efecto que toda la chapuza del señor Hervé se redactó para llegar a eso. Y me parece que su colaborador, puesto que le interesaba pronunciarse, debía haberlo hecho justamente sobre ese punto.

¿De qué se trata? Expreso una vez más, en el libro, mi admiración por los revolucionarios rusos de 1905. Al escribir sobre la violencia y el homicidio, traté de definir el límite que el homicidio no puede traspasar. El ejemplo de Kaliayev y sus camaradas me indujo a concluir que no cabía matar sino a condición de morir uno mismo, que nadie tenía derecho a atentar contra la existencia de un ser sin aceptar de inmediato su propia desaparición y que, por último, en todos los casos en que uno se dejaba arrastrar a este límite extremo, había que pagar una vida con otra. Excepción hecha de la no violencia absoluta, de la cual no creo que el señor Hervé haga un artículo de fe, no cabe imaginar posición más intransigente sobre el respeto debido a toda vida. El señor Hervé y su colega de tribunal, que tienen sus razones, fingen deducir que ensalzo el terrorismo sistemático y, por consiguiente, que admito los atentados contra los dirigentes soviéticos en particular y contra unos millones de comunistas en general. Mientras tanto, me atribuyen cínicamente la idea de que hay que hacer la guerra a la URSS, como si hubieran olvidado la época, a fin de cuentas muy reciente, en que, antes de su súbita iluminación por el espíritu de paz, no andaban escasos de insultos y burlas sobre mi pacifismo. Para acabar, Leduc insinúa que mi libro ha sido pagado por los americanos.

No voy a discutir tan repugnantes tesis. Me limitaré a recordar que, en cierta manera, mi libro se ha escrito para que sean preservadas incluso las vidas de los Hervé o los Leduc, y para que conserven siempre la posibilidad de insultar a los demás y de juzgarse a sí mismos. Pero no puedo ignorar que lo que me indican claramente de antemano, al mismo tiempo que a algunos otros, son los

motivos de inculpación particulares del proceso general con el cual sueñan Hervé y Leduc, como otros sueñan con retirarse al campo. La crítica del señor Hervé, que a ustedes les pareció hermosa, se basa ante todo en la policía y los tribunales de excepción. Y aunque la táctica de esas intimidaciones no surta efecto sobre mí, aunque sea de la opinión de que la repelente nostalgia de esos intelectuales tiene serias probabilidades de quedar insatisfecha durante mucho tiempo, no obstante la cosa es harto significativa y el síntoma harto grave como para que yo tenga una pregunta que hacerle a *L'Observateur*.

La pregunta es ésta: ¿creen de veras que un estudio que termina con un chantaje policial y una amenaza tan poco velada es hermoso, salvo con la hermosura de la que hablan ciertos médicos cuando se congratulan de haber encontrado un bonito cáncer o una espléndida leucemia? ¿Correspondía, en cualquier caso, a *L'Observateur* aprobarlo, aunque sólo fuera con una palabra, e incluso añadiendo que más bien se trataba de un panfleto? No sé cuál será su respuesta. Espero sólo que no minimice el problema. Pero perdería mi propia estima si en esta circunstancia, que me desborda con mucho y que afecta a todos los escritores libres, no le dijera sin ambages lo que pienso.

Ustedes suelen negarse a establecer diferencias entre, por ejemplo, el colonialismo y la dictadura estalinista. Tienen razón. De forma general, y ante la enormidad de la partida hoy entablada, uno tiene derecho a vacilar, a pesar los pros y los contras, a examinar los argumentos de cada cual. En eso ustedes no tienen nada que enseñarme, ni tampoco que ese tipo de escrúpulos es más un desgarramiento que un consuelo. Pero ustedes no pueden permanecer en esa posición crítica frente a todo lo que hoy en día pretende movilizarnos más que apoyándose en un valor que deben defender contra todos sin excepción. Porque de lo contrario su aparente intransigencia no será sino una complicidad embarazosa. Por desgracia siempre hay un punto en el cual el valor del

que hablo es puesto en tela de juicio y debe ser defendido. En la circunstancia que motiva esta carta ustedes estaban en el límite y hubieran debido defender ese valor. La prueba está en que ustedes se negaron entonces a elegir, quizá sin sospecharlo, no entre colonialismo y tiranía, sino a fin de cuentas entre perros guardianes y hombres libres, entre la izquierda policial, y la izquierda libre. Eso es lo que me asombra e indigna, y no por mí, acostumbrado a estar solo, sino por la causa que a veces ustedes aseguran defender.

Por ello quisiera, en ese límite exacto y por mor de la claridad, conseguir que ustedes retirasen el adjetivo aplicado, por inadvertencia, estoy seguro, a ese despreciable escrito. Me parece que eso les dará ocasión, a muy bajo coste y sin cambiar en nada su postura, de decir netamente que establecen una diferencia entre quienes mienten, insultan e invocan la muerte, y quienes buscan penosamente la verdad de su tiempo y la libertad de todos. Porque si ustedes no lo hacen, ¿cómo van a escucharles en adelante, y a seguirles, los hombres como yo, incapaces como son, también ellos, de establecer la diferencia entre el fiscal con su hermosa toga y el que anuncia que el tribunal va a entrar y que hay que ponerse en pie?

Pero no quiero dudar de su respuesta *.

* Me equivocaba (diciembre de 1952).

*Rebelión y romanticismo **

Señor Redactor Jefe:

Ya que me propone contestar a los artículos de Gaston Levai, lo haré lo más brevemente posible. El final del estudio de Levai no me devuelve, por lo demás, las ganas que su principio me había quitado. Pero lo haré sin la menor intención polémica. Hago justicia a las intenciones de Levai y le doy la razón en varios puntos. Si él quiere, a su vez, examinar mis argumentos sin prejuicios, comprenderá que diga que en líneas generales estoy de acuerdo con el fondo de sus artículos. Estos, en suma, me han instruido en vez de contradecirme.

Señalan ustedes en primer lugar que mi pasaje sobre Bakunin ocupa cuatro páginas y media de un libro de cerca de cuatrocientas. Ni que decir tiene que no cabe atribuirme la intención de escribir un estudio completo sobre Bakunin, sino solamente la de elegirlo, a él y a otros muchos, como una referencia del razonamiento que yo perseguía. Mi proyecto en *El hombre rebelde* ha sido constante: estudiar una contradicción propia del pensamiento rebelde y buscar su superación. En lo que a Ba-

* Mayo de 1952. Carta a *Le Libéraire* en respuesta a una serie de artículos de Gaston Levai publicados en dicho periódico.

kunin atañe, me limité a mostrar en él los signos de dicha contradicción, como hice en el curso de la obra con los pensadores más diversos. Toda la cuestión estriba, pues, en saber si esa contradicción se encuentra o no en Bakunin. Yo mantengo que se encuentra. Levai es muy libre de opinar que no he puesto lo bastante de relieve el aspecto positivo del pensamiento bakuniniano (aunque debe observar, para ayudarse a comprenderlo, que él ha necesitado no menos de unas cincuenta páginas para no aportar sino un pequeño número de precisiones sobre ese tema). Por lo menos ni se le ha ocurrido negar que existen los textos propiamente nihilistas e inoralistas. Que éstos se encuentren al principio y en el medio de la vida de Bakunin sólo prueba que se trata de una tentación constante en nuestro autor. Y no creo que quepa decir con Levai que esos pensamientos tuvieron sólo un destino literario. Considero un hecho la filiación de Nechaev al bolchevismo y otro hecho la colaboración entre Bakunin y Nechaev, que Levai por lo demás tampoco niega. Mas eso no significa en absoluto, y aquí he de protestar contra la interpretación de Levai, que presente a Bakunin como uno de los padres del comunismo ruso. Por el contrario, dije dos veces en cuatro páginas, y netamente, que Bakunin se había opuesto en todas las circunstancias al socialismo autoritario. Anoté los hechos a los que me refiero para subrayar una vez más la nostalgia nihilista propia de toda conciencia rebelde. Por eso, cuando Levai me cita por extenso los pensamientos positivos y fecundos de Bakunin, estoy enteramente de acuerdo: Bakunin es uno de los dos o tres hombres que la verdadera rebelión puede oponer a Marx en el siglo xix. Considero sólo que con esas citas Levai abona mis opiniones, haciendo más llamativa la contradicción que me interesa, en Bakunin y en los otros.

Tratemos ahora de llegar más lejos. El nihilismo que cabe descubrir en Bakunin y en otros tuvo una utilidad pasajera. Pero hoy, y ustedes, los libertarios de 1950, lo saben muy bien, nos es ya imposible prescindir de valo-

res positivos. ¿Dónde los hallaremos? La moral burguesa nos indigna por su hipocresía y su mediocre crueldad. El cinismo político reinante en gran parte del movimiento revolucionario nos repugna. En cuanto a la izquierda llamada independiente, y en realidad fascinada por el poder del comunismo y enviscada en un marxismo avergonzado de sí mismo, ha dimitido ya. Debemos, pues, encontrar en nosotros mismos, en el corazón de nuestra experiencia, es decir en el interior del pensamiento rebelde, los valores que necesitamos. Si no los encontramos, el mundo se derrumbará, y acaso no sea justo pero nos derrumbaremos con él, y eso será una infamia. No tenemos pues otra salida que estudiar la contradicción en la que se debatió el pensamiento rebelde, entre el nihilismo y la aspiración a un orden vivo, y superarla en lo que tiene de positivo. He hecho hincapié con tanta insistencia sobre el aspecto negativo de ese pensamiento con la esperanza de que pudiéramos así curarnos de él, y al tiempo conservar el buen uso de la enfermedad.

Se comprende ahora que me haya visto tentado, en lo que a Bakunin concierne, a insistir sobre sus declaraciones nihilistas. No es que no admire a tan prodigioso personaje. Lo admiro tanto que la conclusión de mi libro se refiere expresamente a las federaciones francesa, jurasiana y española de la Primera Internacional, que eran en parte bakuninistas. Lo admiro tanto que estoy persuadido de que su pensamiento puede fecundar útilmente un pensamiento libertario renovado y encarnarse *desde ahora mismo* en un movimiento cuya permanencia y cuyo vigor atestiguan los militantes de la CNT y del sindicalismo libre, en Francia y en Italia.

Pero justamente a causa de ese futuro cuya importancia es incalculable, a causa de que Bakunin está vivo en mí como lo está en nuestro tiempo, no he vacilado en poner en primer plano los prejuicios nihilistas que compartía con su época. Al hacerlo me parece, a pesar de Levai, que al final he prestado un servicio a la corriente de pensamiento cuyo gran representante es Bakunin. Este

infatigable revolucionario sabía que la verdadera reflexión marcha sin cesar hacia adelante y que muere al detenerse, sea en un sillón, una torre o una capilla. Sabía que no debemos conservar nunca sino lo mejor de quienes nos han precedido. El mayor homenaje que podemos rendirles consiste, en efecto, en continuar su obra y no en consagrarlos: el marxismo pereció por culpa de la divinización de Marx. El pensamiento libertario, en mi opinión, no corre ese peligro. Posee, en efecto, una fecundidad muy grande, a condición de apartarse sin equívocos de cuanto, en él y todavía hoy, sigue apegado a un romanticismo nihilista que no lleva a ninguna parte. Ese romanticismo es lo que yo critiqué, es cierto, y seguiré criticándolo, mas quise también servir a esa fecundidad.

Añadiré solamente que lo hice con conocimiento de causa. La única frase de Levaí capaz de amargarme, viniendo de un libertario, es en efecto aquella donde escribe que me erijo en censor de todos. Sin embargo, si *El hombre rebelde* juzga a alguien, es ante todo a su autor. Todos aquellos para quienes los problemas aireados en el libro no son mera retórica han comprendido que yo analizaba una contradicción que había sido primero la mía. Los pensamientos de los que hablo me han alimentado y he querido continuar desembarazándolos de lo que les impedía, a mi parecer, avanzar. No soy un filósofo, en efecto, y no sé hablar sino de lo que he vivido. Viví el nihilismo, la contradicción, la violencia y el vértigo de la destrucción. Pero, al mismo tiempo, celebré el poder de crear y el honor de vivir. Nada me autoriza a juzgar desde lo alto a una época de la que soy totalmente solidario. La juzgo desde el interior, confundíendome con ella. Pero estoy en mi derecho de decir lo que ahora sé sobre mí y sobre los otros, con la única condición de que no sea para sumarse a la insostenible desgracia del mundo, sino sólo para designar, en los muros oscuros contra los que andamos a tientas, los lugares aún invisibles donde abrir algunas puertas. Sí, estoy en mi derecho

de decir lo que sé, y lo diré. Sólo me intereso por el renacimiento.

La única pasión que anima *El hombre rebelde* es justamente la del renacimiento. En lo que a ustedes concierne, están en su derecho de pensar, y de decir, que fracasé en mi propósito y que en particular no serví al pensamiento libertario, del que creo, empero, que la sociedad del mañana será incapaz de prescindir. Tengo, no obstante, la certeza de que se reconocerá, una vez desvanecido el vano ruido que se ha hecho en torno a este libro, que contribuyó, pese a sus defectos, a dar más eficacia a ese pensamiento y al mismo tiempo a consolidar la esperanza y las probabilidades de los últimos hombres libres.

P. S. —En lo que atañe a la ciencia, le doy la razón a Levai. Bakunin no se sublevaba exactamente, con mucha perspicacia, contra la ciencia, sino contra el gobierno de los sabios. Habría debido añadir ese matiz apreciable y lo haré en la próxima edición.

*Rebelión y servidumbre **

Señor Director:

Tomaré como pretexto el artículo que, con un título irónico, me ha dedicado su revista, para someter a sus lectores algunas observaciones referentes al método intelectual y a la actitud que dicho artículo atestigua. Esa actitud, de la que ustedes, estoy seguro, son solidarios, me interesa más en efecto que el artículo en sí, tan flojo que me ha sorprendido. Obligado a referirme constantemente a él, no lo haré hasta después de haber precisado que no lo considero un estudio, sino más bien un objeto de estudio, quiero decir un síntoma. Me disculpo, por último, por deber ser tan extenso como ustedes lo fueron. Trataré solamente de ser más claro.

Mi primer esfuerzo consistirá en mostrar cuál puede ser la intención real de su colaborador cuando practica la omisión, tergiversa la tesis del libro que se propone criticar y forja una biografía imaginaria de su autor. Una cuestión sólo en apariencia secundaria nos encamina ya hacia una interpretación. Atañe a la buena acogida que

* Carta dirigida a *Les Temps modernes*, el 30 de junio de 1952, respondiendo a una invitación que me hizo su director en el momento de publicar el artículo al cual contesto aquí.

mi libro ha tenido, al parecer, en la prensa de derechas. La cosa en sí sólo me habría afligido moderadamente. No se decide la verdad de un pensamiento según esté a derecha o a izquierda y aún menos según lo que la derecha y la izquierda deciden hacer con él. Con ese criterio, Descartes sería estalinista y Péguy bendeciría al señor Pinay. Por último, si yo creyera que la verdad es de derechas, allí estaría. Es decir, no comparto sus inquietudes (ni las de *Esprit*) a ese respecto. Pero además veo prematuras esas inquietudes. ¿Cuál ha sido, en efecto, la actitud de la prensa llamada de derechas? Por citar una publicación que se mantiene resueltamente al margen de las clasificaciones políticas, en *Rivarol* me honraron con una ración de insultos. Por el lado de la derecha clásica, *La Table ronde*, con la firma de Claude Mauriac, expresó serias reservas tanto sobre el libro como sobre la grandeza de mi carácter (bien es verdad que jamás autoricé con mi nombre el innoble artículo que ustedes recordarán y que apareció en *Liberté d'esprit*, dirigida por el mismo Claude Mauriac. Y si lo hubiera hecho por inadvertencia, me hubiera disculpado de inmediato y públicamente, pese a toda mi soberbia). *Liberté d'esprit*, justamente (aunque se trata, en cierto, de la derecha no clásica), no me trató bien, accediendo sólo, por esta vez, a no aludir, para sacar provecho, al supuesto estado de mi sistema respiratorio. Estos tres ejemplos bastan al menos para invalidar la tesis de su colaborador. Sigue en pie que mi libro fue alabado a veces por los cronistas literarios de los diarios llamados burgueses. Toda mi vergüenza está en eso, seguramente. Pero esos mismos periódicos aclamaron a menudo los libros de los autores de *Les Temps modernes* sin que nadie acusara a éstos de desayunar con el señor Villiers. En la sociedad en que todos vivimos y en la actual situación de la prensa ninguna obra mía obtendrá jamás la aprobación de su colaborador, me temo, a menos que fuera recibida con una sarta de insultos o una condena pronunciada por unanimidad. A decir verdad, eso me ha ocurrido, y que

yo sepa mi censor de hoy no prorrumpió entonces en gritos de admiración.

Entonces, cuando me compadece por recibir torpes elogios, ¿se comporta con frivolidad? No, porque esa actitud resulta muy significativa. En realidad, su colaborador no puede dejar de pensar que no existe una frontera concreta entre el hombre de derechas y la crítica del marxismo dogmático. Según él, ambos se tocan en algún aspecto, donde se opera entonces una siniestra confusión. Quien no sea marxista, franca o vergonzantemente, se encamina hacia la derecha o se encallece en ella: he aquí el primer supuesto, consciente o no, del método intelectual que constituye el tema de esta carta. Semejante axioma es incapaz de aceptar la postura neta que *El hombre rebelde* adopta ante el marxismo y hacia ello apunta sobre todo su colaborador al hablar de mi libro. Era preciso, pues, desvalorizar esa postura mostrando que, como confirmación del axioma, conduce a los infernos reaccionarios, si es que no proviene de ellos. Como resulta incómodo, y más en especial para los redactores de *Les Temps modernes*, decírmelo a la cara, se empieza por inquietarse por mis amistades, incluso involuntarias.

Esta interpretación, si es correcta, permite entender gran parte de su artículo. No pudiendo clasificarme todavía a la derecha, en efecto, cabrá al menos mostrar mediante el examen de mi estilo o el estudio de mi libro que mi actitud es real, antihistórica e ineficaz. A continuación se aplicará el método de autoridad, que a mi parecer hace furor entre los escritores de la libertad, para mostrar que, según Hegel y Marx, esta actitud sirve *objetivamente* a la reacción. Y como el libro y su autor no encajan, simplemente, en esa demostración, su colaborador ha rehecho denodamente mi libro y mi biografía. Y como, accesoriamente, resulta muy difícil encontrar hoy, en mi actitud pública, argumentos en favor de su tesis, se ha replegado, para tener razón un día, hacia un futuro que me ha fabricado de pies a cabeza y que me cierra la

boca. Intentemos seguir con detalle este interesante método.

Ante todo el estilo. Su artículo ve en él, con harta generosidad, un «logro casi perfecto», pero en seguida lo deplora. Ya *Esprit* se apenaba por este estilo y sugería con menos precauciones que *El hombre rebelde* había seducido a los espíritus de derechas por la «felicidad» de sus cadencias. No voy a señalar lo descortés que resulta para los escritores del progreso dar a entender que el buen estilo es de derechas y que los hombres de izquierdas deben escribir, por virtud revolucionaria, chapucera y en jerga. Prefiero anotar primero que no comparto en absoluto la opinión de su colaborador. No estoy seguro de que *El hombre rebelde* esté bien escrito, pero quisiera que lo estuviese. Llegaré incluso a decir que, si es cierto que mis pensamientos son inconsistentes, más vale escribirlos bien para limitar los estragos. Suponga usted, en efecto, que haya que leer pensamientos confusos en un estilo consternador, ¡menudo desastre! Pero en realidad a su colaborador no le interesa realmente mi estilo, ni el suyo propio, y su constante intención es muy clara. Se sirve, en efecto, de mi análisis del arte formal y del arte realista, aunque volviéndolo contra mí. He de decir, sin embargo, que mi crítica del arte formal atañía, según la más estricta de las definiciones, a las obras que son meras búsquedas formales y donde el tema no es sino un pretexto. Me parece difícil aplicarlo, sin notable descaro, a un libro cuyo tema exclusivo es la rebelión y el terror en nuestro tiempo. Pero ¿qué digo?, había que prever una posible objeción: que mi libro se situaba directamente en medio de la historia actual para elevar una protesta y que era pues, aunque de forma modesta, un acto. Su artículo responde de antemano que hay protesta, en efecto, pero que ésta es «demasiado hermosa y demasiado soberana» y que en cualquier caso mi estilo tiene el inmenso defecto de no presentar ninguna «rebaba de existencia» *{sic}*. Comprendemos que escribir bien (o al menos lo que su colaborador llama así) equivale a pri-

vase de existencia, incluso en forma de rebabas, a alejarse de la vida, a la que acerca sólo la falta de sintaxis que es la huella de la verdadera pasión, y a aislarse de las miserias humanas en una lejana isla de frialdad y pureza. Se ve, pues, que ese argumento aspira ya, según dije, a desterrarme de toda realidad. A causa de mi estilo, que es el del hombre, heme aquí devuelto a mi pesar a la torre de marfil desde donde los soñadores como yo contemplan sin reaccionar los inexpiables crímenes de la burguesía.

A continuación se efectúa idéntica operación con el libro, el cual se intentará, contra toda evidencia, convertir en un manual antihistórico y en el catecismo de los abstencionistas. Se utilizarán entonces los escritos canónicos (quiero decir Hegel y Marx) para mostrar que, pese a mi crítica a fondo de la moral formal propia de la burguesía, este irrealismo sirve en realidad al pensamiento reaccionario. El primer obstáculo a esta demostración es la obra que precede a *El hombre rebelde*. Resulta difícil acusar de «trascendentalismo» a una obra que, buena o mala, se ciñe muy de cerca a nuestra historia. Su artículo demuestra pues que esa obra *tendía* ya a estar en las nubes y que *El hombre rebelde* viene sólo a coronar, entre un ineficaz coro de ángeles anarquistas, esta culpable e irresistible ascensión. Naturalmente, la mejor manera de encontrar esa tendencia en mi obra consiste de nuevo en meterla en ella. Su artículo dirá pues que mientras que *El extranjero* estaba narrado por «una subjetividad concreta» (me disculpo por este lenguaje), los acontecimientos de *ha peste* están vistos por una «subjetividad fuera de situación» que «no los vive ella misma y se limita a contemplarlos». Cualquier lector de *ha peste*, por distraído que sea, sabe, con la única condición de leer el libro hasta el final, que el narrador es el doctor Rieux, personaje del libro, y que le pagan precisamente para conocer aquello de lo que habla. En forma de una crónica objetiva escrita en tercera persona, *ha peste* es una confesión y todo está calculado para que dicha confesión sea tanto más total cuanto más indiscreto es el relato. Naturalmente, cabe

llamar desapego a este pudor, aunque ello equivaldría a suponer que la obscenidad es la única prueba del amor. *El extranjero*, en cambio, en forma de un relato en primera persona, es un ejercicio de objetividad y desapego, como, al fin y al cabo, indica su título. Su colaborador está además tan poco convencido de la legitimidad de su tesis" que, en el mismo pasaje, atribuye a los personajes de *La peste* lo que llama desdeñosamente una moral de Cruz Roja, olvidándose de explicarnos por desgracia cómo esos infelices son capaces de poner en práctica una moral de Cruz Roja con el mero ejercicio de la contemplación. Cabe opinar, ciertamente, que el ideal de esa estimable organización carece de lustre (que cabe encontrar en cambio en una sala de redacción bien caldeada), pero nadie le negará que descansa, por una parte, sobre cierto número de valores, y que prefiere, por otra parte, cierta forma de acción a la simple contemplación. Pero ¿por qué insistir en esta prodigiosa confusión intelectual? Después de todo, a ningún lector, salvo en su revista, se le ocurriría la idea de discutir que, si hay evolución desde *El extranjero* a *La peste*, ésta se ha producido en el sentido de la solidaridad y la participación. Decir lo contrario es mentir o soñar. Pero ¿cómo obrar de otra manera para probar, en contra de toda realidad, que yo estoy apartado de la realidad y de la historia?

Partiendo así de una hipótesis totalmente falsa, aunque cómoda, sobre el contexto de mi obra, su colaborador pasa por fin a *El hombre rebelde*. Sería más exacto decir que hace que la obra se pase a él. En efecto, se niega rotundamente a discutir sus tesis centrales: la definición de un límite actualizado por el propio movimiento de la rebelión, la crítica del nihilismo posthegeliano y de la profecía marxista, el análisis de las contradicciones dialécticas ante el fin de la historia, la crítica de la noción

* Su artículo, además, multiplica curiosamente la confusión. «No está seguro de que», «no puede dejar de pensar», «le cuesta desprenderse» de tal interpretación, «no consigue tranquilizarse», etc.

de culpabilidad objetiva, etc. En cambio, ha discutido a fondo una tesis que no se encontraba en la obra.

Tomando primero como pretexto mi método, afirma que rechazo todo papel de lo económico y lo histórico * en la génesis de las revoluciones. En verdad, no soy tan tonto ni tan inculto como para eso. Si, en una obra, yo estudiara exclusivamente la influencia de la comedia griega sobre el genio de Molière, eso no significaría negar las fuentes italianas de su obra. Con *El hombre rebelde* emprendí un estudio del aspecto ideológico de las revoluciones. Y no sólo estaba en mi más estricto derecho; quizá también había cierta urgencia de hacerlo en una época en la que la economía es la guinda de nuestra tarta y en la que cientos de volúmenes y de publicaciones llaman la atención de un público muy paciente sobre los fundamentos económicos de la historia y la influencia de la electricidad en la filosofía. ¿Por qué iba yo a repetir lo que *Les Temps modernes* hacen todos los días con tan buena voluntad? Hay que especializarse, ¿o no? Mostré solamente, y lo mantengo, que en las revoluciones del siglo xx hay, entre otros elementos, un evidente intento de divinización del hombre, y opté por aclarar especialmente ese tema. *Estaba autorizado a ello con la sola condición de anunciar claramente mi propósito, lo cual he hecho.* Esta es mi frase: «El propósito de este análisis no es hacer la descripción, cien veces repetida, del fenómeno revolucionario, ni enumerar una vez más las causas históricas o económicas de las grandes revoluciones. Es reconocer en algunos hechos revolucionarios la consecuencia lógica, las ilustraciones y los temas constantes de la rebelión metafísica.» Su colaborador, que cita esta frase, decide «no obstante», como dice, no tenerla en cuenta, determina que esta modestia de tono oculta la mayor ambición y declara que niego en realidad todo aquello de lo cual no hablo. Y me desintereso en particular, en beneficio de la

* Su colaborador, de forma puramente gratuita, dice que yo les llamo *causas vulgares*. Lo vulgar es la calidad de semejante argumento.

alta teología, de la miseria de quienes pasan hambre. Acaso un día responda a esta indecencia. Aquí dejo constancia sólo, para consolarme, de que un crítico cristiano me ha reprochado, por el contrario, descuidar las «necesidades espirituales» del hombre y reducirlo a sus «necesidades inmediatas». Anoto asimismo, y esta vez para tranquilizarme del todo, que mi método está justificado por autoridades que su colaborador le resultaría imposible recusar, me refiero a Alexandrov y Stalin. El primero subraya en efecto en la *Literaturnaia Gazeta* que el segundo reaccionó contra la interpretación demasiado estrecha de la superestructura y demostró felizmente el papel capital que las ideologías desempeñan en la formación de la conciencia social.

Esta opinión de peso me ayuda a sentirme menos solo en el método que he elegido. Pero, a fin de cuentas, creo que su artículo no atañía realmente a mi método. Pretendía solamente ponerme fuera de circulación una vez más y demostrar que mis prejuicios me apartaban de la realidad. Lo malo es que, al mismo tiempo, el método de su colaborador está en tela de juicio y lo aleja de los textos, los cuales, al fin y al cabo, son una de las formas de la realidad. Yo he escrito, por ejemplo, que «puede admitirse que la determinación económica desempeña un papel capital en la génesis de las acciones y los pensamientos humanos», negándome solamente a creer que ese papel fuera exclusivo. El método de su colaborador consiste en decir inmediatamente después que no admito el papel capital desempeñado por la determinación económica y que «con toda evidencia» (se trata sin duda de una evidencia interna) no creo en las infraestructuras. ¿Por qué criticar, pues, un libro si uno está decidido a no tener en cuenta lo que lee en él? Este procedimiento, constante en el artículo, elimina toda posibilidad de discusión. Aunque yo afirme que el cielo es azul, si ustedes me hacen decir que lo creo negro, no tengo otra salida que reconocer mi locura o declarar la sordera de mi interlocutor. Afortunadamente ahí sigue el estado real del cielo

y, en el caso que nos ocupa, de la tesis discutida, y por ende he de examinar las razones de su colaborador para aclarar si yo estoy loco o él es sordo.

Más que sordo, en verdad, me parece alguien que no quiere oír. Su tesis es simple: es negro lo que yo he dicho azul. Lo esencial de su artículo equivale en efecto a discutir una posición que no solamente no he adoptado, sino que encima es discutida y combatida en mi libro. La resume así, aunque la desmienta *El hombre rebelde* entero: todo el mal se encuentra en la historia y todo el bien fuera de ella. Y aquí he de protestar y de decirle tranquilamente que semejantes procedimientos son indignos. Que un crítico supuestamente cualificado, hablando en nombre de una de las revistas importantes de este país, se crea autorizado, sin razones ni pruebas, a presentar como tesis de un libro una proposición contra la cual parte del libro está dirigida, da una idea indignante del desprecio que hoy se siente por la simple honradez intelectual. Porque hay que pensar en quienes, al leer el artículo, no tendrán la idea o el tiempo de ir al libro y se considerarán suficientemente informados. Lejos de estarlo, se habrán visto engañados y el artículo les habrá mentido. *El hombre rebelde* se propone, en efecto —cerca de un centenar de citas lo prueban si fuera preciso— demostrar que el antihistoricismo puro es tan enojoso como el puro historicismo, al menos en el mundo de hoy. En él está escrito, para uso de los que quieran leer, que quien no cree sino en la historia marcha hacia el terror, y que quien no cree en nada de ella autoriza el terror. Se dice que existen «dos clases de ineficacia, la de la abstención y la de la destrucción», «dos clases de impotencia, la del bien y la del mal». Se demuestra por último, y sobre todo, que «ignorar la historia equivale a negar lo real», de la misma manera, ni más ni menos que «nos alejamos de lo real al querer considerar la historia como un todo que se basta a sí mismo». Pero ¿para qué los textos? A su colaborador no le interesan. El está acostumbrado a la historia, no a la verdad. Cuando escribe, fingiendo resumirme: «Desde

que los principios eternos, los valores no encarnados son puestos en duda, desde que la razón se pone en marcha, el nihilismo triunfa», me da a elegir en efecto entre su incompetencia y su malevolencia. En realidad la una se suma a la otra. Cualquiera que haya leído seriamente el libro (y sigo teniendo a su disposición las citas) sabe que para mí el nihilismo coincide también con los valores desencarnados y formales. La crítica de la revolución burguesa y formal de 1789 es paralela, en mi libro, a la de la revolución cínica del siglo XX, y se demuestra que ambos casos, aunque por excesos contrarios, ya porque sitúen los valores por encima de la historia, ya porque los identifiquen totalmente con ella, justifican el nihilismo y el terror. Al suprimir sistemáticamente una de las caras de esta doble crítica, su redactor santifica su tesis, pero sacrifica sin rubor la verdad.

La verdad que es menester reescribir y reafirmar frente a su artículo es que mi libro no niega la historia (negación que estaría desprovista de sentido), sino que critica solamente la actitud que aspira a hacer de la historia un absoluto. No es la historia lo que se rechaza, pues, sino un enfoque mental de la historia; no la realidad, sino, por ejemplo, su crítico y su tesis. Aquél reconocía por lo demás que algunos de mis textos van en contra de esa tesis. Pero se limita a preguntarse por cuál sortilegio esos textos no cambian en nada su convicción. Es un milagro, en efecto. Y se juzgará su envergadura sabiendo que no son sólo dos o tres textos los que van en contra de esta inquebrantable convicción, sino el libro entero, su desarrollo, sus análisis e incluso su pasión profunda, y pido perdón a Hegel, de quien me recitan doctoralmente tres páginas sobre los inconvenientes del corazón. Un crítico sagaz y leal, en todos los casos, en vez de tratar de ridiculizar una tesis imaginaria, se hubiera enfrentado con mi verdadera tesis: la que afirma que servir a la historia por sí misma desemboca en un nihilismo. Hubiera intentado demostrar entonces que la historia puede proporcionar por sí sola unos valores que no son los de la mera fuerza,

o. también tratado de probar que uno puede conducirse en la historia sin apelar a ningún valor. No creo que esas demostraciones fueran fáciles. Pero me guardaría de tenerlas por imposibles para ingenios mejor preparados que el mío. Intentarlo al menos nos hubiera hecho progresar a todos y, a decir verdad, no me esperaba menos de ustedes. Me equivoqué. Su colaborador prefirió suprimir la historia en mi razonamiento para acusarme mejor de suprimirla en su realidad. Como la operación no era sencilla, tuvo que utilizar un método de torsión que es incompatible con la idea que me hago de un trabajo cualificado. Resumiré dándole un ejemplo definitivo de este método. Su crítico me hace escribir en efecto que el existencialismo (como el estalinismo) es prisionero de la historia. Se vanagloria entonces sin mucho esfuerzo asestándose el lugar común de que todos somos, y yo mismo, prisioneros de la historia y que no me corresponde darme aires de emancipado. Sin duda, y se trata de algo que quizá sé mejor que él. Pero, en realidad, ¿qué había escrito yo? Que el existencialismo estaba «sometido también por el momento al historicismo y sus contradicciones». Su artículo, aquí como en toda la obra, reemplaza historicismo por historia, lo cual, en efecto, basta para transformar al libro en su contrario y a su autor en idealista impenitente. Juzgue usted mismo la seriedad o la dignidad de semejante método.

Después de esto, poco importa que su crítico examine de forma decididamente fútil, o graciosa, o desdeñosa, ciertas demostraciones secundarias, que lleve su inconsciencia hasta recoger mis tesis para oponerlas a la tesis imaginaria que se ha dedicado a combatir*. Su tarea ha terminado, estoy juzgado, y mi juez lo está también. Puede decidir que enseñe a alejarse de la historia, a no emprender nada y a renunciar a toda eficacia. Echándome

* Para terminar, reescribe en efecto ciertas páginas de *El hombre rebelde*, aunque apuntándose las él. Sólo cambia la segunda intención. Más adelante diré cómo.

entonces en cara indochinos, argelinos, malgaches y mineros en revoltillo, puede llegar a la conclusión de que esta postura, que nunca he adoptado, es insostenible. Le bastará en efecto, para derribar el último obstáculo de tan equitativa demostración, rehacer mi biografía en favor de su tesis, explicar por ejemplo que viví mucho tiempo en la euforia un poco obnubilada de las playas mediterráneas, que la resistencia (que en mi caso es preciso justificar) me reveló la historia en las únicas condiciones que me permitirían tragarla, en pequeñas dosis y purificada, que las circunstancias han cambiado y como la historia resultaba demasiado brutal para mi organización exquisita, en seguida desplegué las habilidades formales de que dispongo para preparar mi repliegue y justificar un futuro de jubilado, amigo de las artes y de los animales. Perdono de todo corazón esas inocentes bobadas. Su colaborador no tiene la obligación de saber que esos problemas coloniales que según él le quitan el sueño me impidieron, hace ya veinte años, ceder al total embrutecimiento del sol. Esos argelinos de los que hace su pan de cada día fueron hasta la guerra mis camaradas en un combate más bien incómodo. Tampoco tiene la obligación de comprender que la Resistencia (en la cual sólo desempeñé un papel secundario) nunca me pareció una forma afortunada ni fácil de la historia, como tampoco se lo pareció a ninguno de los que la sufrieron verdaderamente, a quienes mataron o murieron en ella. Quizás habría que decirle, sin embargo, que si no es cierto que me esté preparando una sana jubilación consagrada a los ocios del arte, lo es y mucho que su actitud y la de algunos otros bastarían para inducirme a ello. Pero en tal caso lo diría sin rodeos en lugar de escribir cuatrocientas páginas para justificarme. Sólo este método directo merecería mi estima que, para acabar, no puedo conceder, ya lo habrá comprendido usted, a su artículo. No he leído en él, en efecto, ni generosidad ni lealtad conmigo, sino sólo el rechazo de toda discusión a fondo y la vana voluntad de traicionar una postura que no ca-

bría traducir sin ponerse en seguida en el caso de debatirla de veras.

Una vez aclarado esto, ¿cómo explicar que su artículo se haya creído en el derecho de tergiversar así una tesis que sigo pensando que merecía al menos, a falta de simpatía, un examen honrado? Para contestar a esta pregunta me veo obligado a adoptar a mi vez la postura de crítico y a invertir un poco la situación. Será invertirla, en efecto, demostrar que la actitud que atestigua su artículo se apoya filosóficamente en la contradicción y el nihilismo e, históricamente, en la ineficacia.

Empecemos por la contradicción. Por resumirla muy groseramente, en su artículo todo se desarrolla como si ustedes defendieran el marxismo como dogma implícito sin ser capaces de afirmarlo como política abierta. Justificaré ante todo, y matizaré, la primera parte de mi proposición. Sin duda ustedes no son marxistas, como todos saben, en el sentido estricto del término. No obstante, en el artículo se encuentra:

1.º Una tentativa indirecta de incluir en la derecha, incluso en mi caso, todo lo que sea crítica del marxismo (véase lo que antecede).

2.º La afirmación por el método de autoridad, apoyado en Marx y Hegel, de que el idealismo (con el cual se pretende, a pesar de mi libro, confundirme) es una filosofía reaccionaria.

3.º El silencio o la ridiculización de toda tradición revolucionaria que no sea la marxista. La Primera Internacional y el movimiento bakuninista, aún vivo entre las masas de la CNT española y francesa, son ignorados. Los revolucionarios de 1905 cuya experiencia está en el meollo de mi libro son pasados en total silencio. Se burlan del sindicalismo revolucionario y se escamotean mis verdaderos argumentos en su favor, basados en sus conquistas y en la evolución propiamente reaccionaria del socia-

lismo cesáreo. Su colaborador escribe como si ignorase que ni el marxismo inaugura la tradición revolucionaria ni la ideología alemana abre los tiempos de la filosofía. Mientras que *El hombre rebelde*, aun ensalzando la tradición revolucionaria no marxista, no niega la importancia y las adquisiciones del marxismo, su artículo, curiosamente, se desarrolla como si nunca hubiera existido sino la tradición marxista. La torcida interpretación de mi tesis es muy significativa al respecto. Al postular, sin dignarse explicarlo, que es imposible que el sindicalismo revolucionario o lo que se le parezca se alce a la dignidad histórica, da a entender, en contra de las antiguas posturas de ustedes, que no hay una tercera solución y que no tenemos otra salida que el *statu quo* o el socialismo cesáreo, e induce entonces a concluir, justificando así lo que de peor tiene éste en nuestro tiempo, que la verdad en historia se identifica con el éxito. Sólo el marxismo es revolucionario, para terminar, porque solo él dispone hoy, en el movimiento revolucionario, de un ejército y una policía.

Estos tres síntomas me autorizan a decir, en cualquier caso, que su artículo está escrito como si tuviera al marxismo por un dogma implícito. Porque si es posible refutar el idealismo en nombre de una filosofía, incluso relativista, de la historia, es ya más difícil convertirlo en una teoría reaccionaria sin apelar al material de ideas y conceptos que se encuentran en Marx. Y es francamente imposible negar al socialismo no marxista, y por ejemplo a la moral del riesgo histórico definida en mi libro, toda eficacia y toda seriedad sin hacerlo en nombre de una necesidad histórica que no se encuentra más que en Marx y sus discípulos. Su artículo, si pudiera enriquecer algo, reforzaría solamente la filosofía marxista de la historia.

Pero al mismo tiempo esta filosofía no se afirma como política abierta, y aduzco como prueba dos síntomas de incomodidad.

1.º El rechazo a discutir realmente las tesis sobre Marx y Hegel y a tomar explícitamente una posición al respecto. ¿Hay o no una profecía marxista, y se ve o no contradicha hoy por numerosos hechos? ¿Autoriza o no la *Fenomenología del espíritu* una teoría de cinismo político y, por ejemplo, ha habido o no hegelianos de derechas, y éstos han influido o no en ese sentido en el comunismo del siglo XX? Estas tesis, centrales en mi libro, ni siquiera se rozan en el artículo. Sobre el primer punto, por ejemplo, no he dicho que Marx se equivocara en su método crítico (al contrario, lo he elogiado), sino que gran parte de sus predicciones se había derrumbado. Era eso lo que había que discutir. Su artículo se limitó a informar de que yo sólo alababa a Marx para luego abrumarlo mejor *. Dejemos de lado esta sordera demasiado metódica. Pero esa carencia tiene el mismo sentido que la total de mis críticos marxistas. Puede naturalmente significar que se desprecia tanto la inteligencia, o la competencia, del autor del cual se habla que uno se niega incluso a discutir con él. Y son esos en efecto los aires de superioridad que a veces, y con razón, no lo dudo, se da su crítico. Pero, entonces, ¿por qué hablar de ese autor y de su libro? A partir del momento en que se habla de ellos, la carencia de su colaborador, al igual que la de los marxistas, obliga a pensar que las tesis de Marx se consideran intocables. Ahora bien, no pueden serlo, pues el marxismo es asimismo una superestructura. Si se cree en las infraestructuras como «con toda evidencia» cree la revista de usted, es preciso admitir que el marxismo, tras un siglo de aceleradas transformaciones de nuestra economía, en algún punto al menos debe resultar caducó y puede entonces suscitar, sin escándalo, una crítica como la mía. No admitirlo equivale a negar las infraestructuras y a revelarse como idealista. El materialismo histórico, por su misma lógica, debe superarse o contradecirse, co-

* Dije textualmente que Marx mezcló en su doctrina «el método crítico más válido y el mesianismo utópico más discutible».

regirse o desmentirse. En cualquier caso, quienquiera que se ocupe de él con seriedad debe criticarlo, y en primer lugar los marxistas. Es preciso pues, por necesidad, si uno se ocupa de él, discutirlo, y su artículo no lo discute. Como no puedo concluir que su colaborador se ocupe con frivolidad de una doctrina en la que bebe de continuo, me limitaré a anotar su incomodidad, que por lo demás semeja redoblarse cuando se trata de las implicaciones políticas de su tesis.

2° Silencia, en efecto, cuanto en mi libro atañe a las desgracias y a las implicaciones propiamente políticas del socialismo autoritario. Frente a una obra que, pese a su irrealismo, estudia en detalle las relaciones entre la revolución del siglo XX y el terror, su artículo no contiene una palabra sobre el tema y se refugia a su vez en el pudor. Una sola frase, al final, sugiere que la autenticidad de la rebelión está permanentemente expuesta a temibles mistificaciones. Eso concierne a todos y a ninguno, y me parece culpablemente manchado de esa vana melancolía que el artículo, con Hegel, imputa a las almas bellas. Me parece difícil, en todo caso, si uno es de la opinión de que el socialismo autoritario constituye la principal experiencia revolucionaria de nuestro tiempo, no contar con el terror que supone, concretamente hoy, y, por ejemplo, por no salimos de la realidad, con el hecho concentracionario. Ninguna crítica de mi libro, sea a favor o en contra, puede dejar de lado este problema *. Sé sin duda que recordar ciertas realidades demasiado temporales provoca siempre cierta impaciencia en los servidores de la historia. Pero, en fin, a más de que esa impaciencia, por dolorosa que sea, no es equiparable con el sufrimien-

* Hay que responder aquí a la objeción: «Barramos primero delante de nuestra puerta: el malgache antes que el quirguiz». Esta objeción, a veces válida, no lo es en el presente caso. Ustedes están en su derecho relativo de ignorar el hecho concentracionario en Rusia mientras no aborden las cuestiones planteadas por la ideología revolucionaria en general y el marxismo en particular. Pierden ese derecho si quieren abordarlas. Y las abordan al hablar de mi libro.

to, indubitablemente histórico, de millones de hombres, yo consideraría normal, y casi valiente, que, abordando francamente el problema, justificaran ustedes la existencia de esos campos. Lo que es anormal y revela incomodidad es que ustedes no hablan para nada de eso al hablar de mi libro, sin perjuicio de acusarme de no situarme en el corazón de las cosas.

Al cotejar estas dos series de síntomas, cabe juzgar en todo caso que mi interpretación tiene a su favor la verosimilitud: su artículo semeja decir sí a una doctrina y silenciar la política que entraña. Lo único que hay que señalar es que esta contradicción de hecho revela una antinomia más profunda que aún he de describir y que enfrenta a su colaborador con sus propios principios.

Me parece ya que éste permite comprender ese conflicto cuando nos habla de nuestros ojos «incorregiblemente burgueses». El plural está aquí de más, sin duda, pero el adverbio es significativo. Hay arrepentimiento, en efecto, en el caso de los intelectuales burgueses que quieren expiar sus orígenes, aunque sea a costa de la contradicción y de violentar su inteligencia. En el caso que nos ocupa, por ejemplo, el marxista es el burgués, mientras que el intelectual defiende una filosofía inconciliable con el marxismo. Y no es su propia doctrina lo que el autor de este singular artículo defiende (cabe defenderla con métodos decentes y con el solo ejercicio de la inteligencia), es el punto de vista y las pasiones del burgués arrepentido. Quizás eso sea patético en ciertos aspectos. Mas no trato aquí de explicar ni de juzgar; me intereso sólo por describir una contradicción, latente en su artículo, y confesada así en el curso de una frase. Aunque es preciso reconocer que ésta resulta aquí esencial. ¿Cómo no iba a serlo, en efecto, cuando uno no podría ser verdaderamente marxista a partir de sus propios principios? Y, si no es marxista, ¿cómo condenar mi libro absolutamente? Para afirmar la tesis que se limita a utilizar, su crítico debería refutar primero los libros de la mayoría

de los colaboradores de ustedes y después ciertos editoriales de la revista. Para legitimar la posición que adopta ante mi libro, tendría que demostrar, contra todos *Les Temps modernes*, que la historia tiene un sentido necesario y un fin, que el rostro espantoso y desordenado que nos muestra no es sino una añagaza y que, por el contrario, progresa inevitablemente, aunque con altibajos, hacia ese momento de reconciliación en el cual saltaremos a la libertad definitiva. Aunque declarase no admitir sino una parte del marxismo y rechazar otra, la única que puede elegir sin contradecir los postulados de ustedes es el marxismo crítico, no el profético. Pero reconocería entonces lo bien fundado de mi tesis y desmentiría su artículo. En efecto, sólo los principios del marxismo profético (con los de una filosofía de la eternidad) autorizan el rechazo puro y simple de mi tesis. Pero ¿es posible, sin contradicción, afirmarlos claramente en su revista? Porque, después de todo, si el hombre no tiene un fin que pueda erigirse en regla de valor, ¿cómo iba a tener la historia un sentido perceptible desde ahora? Si tiene uno, ¿por qué el hombre no haría de él su fin? Y, si lo hace, ¿cómo sería en la terrible e incesante libertad de que ustedes hablan? Estas objeciones, que cabría desarrollar, son muy considerables, en mi opinión. Y no lo son menos, sin duda, a ojos de su crítico, puesto que elude totalmente la única discusión que debería interesar a *Les Temps modernes*: la que concierne al fin de la historia. *El hombre rebelde* intenta mostrar, en efecto, que los sacrificios exigidos, ayer y hoy, por la revolución marxista sólo se justifican en consideración a un final feliz de la historia, y que al mismo tiempo la dialéctica hegeliana y marxista, cuyo movimiento no cabe detener de forma arbitraria, excluye ese final. Sobre este punto, largamente desarrollado en mi libro, su redactor no dice una palabra. Pero es que el existencialismo que profesa se vería amenazado en sus mismos cimientos si admitiera la idea de un fin previsible de la historia. Para conciliarse con el marxismo, tendría en último extremo que demostrar esta

difícil proposición: la historia no tiene fin, pero tiene un sentido que, sin embargo, no la trasciende. Esta peligrosa conciliación quizá sea posible y no pido sino leerla. Pero mientras no haya sido establecida y mientras ustedes acepten la contradicción que atestigua el artículo, no escapan a unas consecuencias que me parecen a la vez frívolas y crueles. Liberar al hombre de toda traba para a continuación enjaularlo prácticamente en una necesidad histórica equivale en efecto a despojarlo primero de sus razones de lucha para arrojarlo luego a cualquier partido, con tal de que éste no tenga otra regla que la eficacia. Lo cual, según la ley del nihilismo, es pasar de la suprema libertad a la suprema necesidad; no es sino dedicarse a fabricar esclavos. Cuando, por ejemplo, su redactor simula conceder algo a la rebelión, tras haberla desvalorizado largamente, cuando escribe: «Mantenida viva en el corazón de un proyecto revolucionario, la rebelión puede sin duda contribuir a la salud de la empresa», me extraña que se me oponga tan bello pensamiento, siendo así que yo escribí textualmente: «En Europa, el espíritu revolucionario puede también, por primera y última vez, reflexionar sobre sus principios, preguntarse cuál es la desviación que lo extravía en el terror y en la guerra, y volver a encontrar, con las razones de su rebelión, su fidelidad». Pero la coincidencia es sólo aparente. La verdad es que su redactor quisiera que nos rebeláramos contra todo, salvo contra el partido y el Estado comunistas. Está, en efecto, a favor de la rebelión, ¿cómo no iba a estarlo en las condiciones que su filosofía le describe? Pero le tienta la rebelión que toma la forma histórica más despótica, y ¿cómo iba a ser de otra manera, pues de momento esa filosofía no da ni forma ni nombre a esta feroz independencia? Si quiere rebelarse, no puede hacerlo en nombre de esa naturaleza humana que ustedes niegan; lo hará pues, teóricamente, en nombre de la historia, a condición, ya que uno no puede sublevarse en nombre de nada, de que se trate de una historia enteramente significativa. Pero la historia, única razón y única regla, resultaría

entonces divinizada, y eso es abdicar de la rebelión ante quienes pretenden ser los sacerdotes y la Iglesia de ese dios. Sería también la negación de la libertad y de la aventura existenciales. Mientras ustedes no hayan aclarado o desmentido esta contradicción, definido su concepción de ¿a historia, colonizado o proscrito el marxismo, ¿cómo no tendríamos motivos para decir que no se salen, hagan lo que hagan, del nihilismo?

Y ese nihilismo, pese a las ironías de su artículo, es también el de la ineficacia. Semejante actitud acumula los dos tipos de nihilismo, el de la eficacia a toda costa y el de la abstención práctica. Equivale a elegir contra la realidad un dogma realista al cual referirse de continuo sin adherirse realmente a él. No en vano su artículo es incapaz de abordar de frente la realidad de un texto y se obliga, para criticarlo, a sustituirlo por otro. No en vano ante un libro entero que se preocupa por la situación política de la Europa de 1950, su artículo no hace la menor alusión a las cuestiones del día. Y es que al aludir a ellas habría que pronunciarse, y aunque a su redactor no le resulte difícil elegir contra el racismo y el colonialismo, su contradicción le impide pronunciarse rotundamente en lo concerniente al estalinismo. Y así él, para quien la elección es inevitable, no elige nada, sino una actitud de puro negativismo. Si elige, en todo caso, no lo dice, lo cual no es elegir. Parece decir que no se puede ser sino comunista o burgués y, al mismo tiempo; sin duda para no perderse nada de la historia de su tiempo, elige ser las dos cosas. Condena como comunista pero tergiversa como burgués. Mas no se puede ser comunista sin avergonzarse de ser burgués, y a la inversa; al tratar de ser los dos, se acumulan solamente dos clases de malestar. Así es como el autor de su artículo da muestras de una doble incomodidad, la una que le causan sus ojos burgueses, la otra que lo lleva a silenciar su verdadero pensamiento y lo obliga por ende a falsear el pensamiento de los otros. Se obtiene así, en lugar de doctrina y acción, un curioso complejo en el cual se mezclan arrepenti-

miento y suficiencia. Por agotador que este doble esfuerzo sea, me niego a creer que pretenda nunca insertarse en la realidad, si no es en forma de sumisión. En cualquier caso, no autoriza a nadie a erigirse en profesor de energía, a juzgar por encima del hombro a quienes rechazan el culto de la eficacia por sí sola, ni sobre todo a hablar en nombre de los trabajadores y los oprimidos. Y si es posible, ciertamente, comprender ese complejo, no cabe, pese a todo, darle otro nombre que el suyo: una abstención, aunque privada de la modestia que debería acompañarla y que fecunda ciertas abstenciones.

Incapaz de elegir entre la relativa libertad y la necesidad de la historia, es de temer, para acabar, que tal actitud no conduce sólo a pensar en el sentido de la libertad y a votar en el de la necesidad, sin perjuicio de presentarnos esos hermosos esponsales como un compromiso viril. Pero quien quiere ganar todo, lo pierde todo. Y su crítico, por ejemplo, que me acusa sin pruebas (e incluso contra las pruebas) de no querer hacer o emprender nada, profesa otra clase de locura que enseña a no hacer nada a través de emprenderlo todo. Mientras grita que los otros se pierden en las nubes, él vuela así entre cielo y tierra, sin mirar a sus pies, donde trabajan todas las policías. ¿Ignora de veras que las policías trabajan? Ni siquiera puedo saberlo. Aunque empiezo a estar un poco harto de verme, y de ver sobre todo a viejos militantes que no rehusaron ninguna de las luchas de su época, recibir sin tregua lecciones de eficacia de unos censores que lo único que colocaron en el sentido de la historia fue su sillón, no insistiré en la especie de complicidad objetiva que supone a su vez semejante actitud. Porque aquí es donde me arriesgaré, en nombre de ese tormento que su artículo me atribuye como prima de consuelo y que hubiera preferido que ustedes me ahorraran en tal ocasión, en nombre de esa miseria que suscita miles de abogados y jamás un solo hermano, de esa justicia que tiene también sus fariseos, de esos pueblos cínicamente utilizados para las necesidades de la guerra y el poderío,

de esas víctimas confundidas con sus verdugos y doblemente engañadas, en nombre en fin de todos aquellos para quienes la historia es una cruz antes de ser un tema de tesis, sí, aquí es donde me arriesgaré a adoptar otro lenguaje.

Aunque, ¿para qué? Aun cuando su artículo haya querido ignorarlo, todos vivimos en el riesgo y la pena, en busca de nuestras verdades. Por eso no adoptaré tan a la ligera como ustedes un tono de condena y, limitándome a señalarles una contradicción, no prejuzgaré la solución que vayan a darle. En cuanto a mí, que sin duda no tengo nada definitivo que proponer, a veces me parece distinguir a un tiempo lo que, de este viejo mundo, debe morir, al este y al oeste, en las doctrinas y en la historia, y lo que debe sobrevivir. Tengo entonces la certeza de que nuestra única tarea debería ser la de defender esa frágil oportunidad. Mi libro no tenía acaso otro sentido, y ciertamente esta carta sólo tiene ese sentido. Si su artículo hubiera sido solamente frívolo y su tono solamente hostil, me habría callado. Si, por el contrario, me hubiera criticado severamente, pero con rectitud, lo hubiese aceptado como siempre he hecho. Pero, su autor, por razones de comodidad intelectual y creyendo que saldría bien librado de no hacerme justicia, ha fingido equivocarse sobre lo que leía y no ver aquel de los rostros de nuestra historia que yo intenté describir. Por desgracia, no es a mí entonces a quien no ha hecho justicia, sino a nuestras razones de vivir y luchar, y a la legítima esperanza que sentimos de superar nuestras contradicciones. Siendo así, el silencio ya no era posible. Porque no superaremos nada, en nosotros y en nuestro tiempo, si soportamos, por poco que sea, olvidar nuestras contradicciones, utilizar en los combates de la inteligencia argumentos y un método cuyas justificaciones filosóficas no aceptamos por otra parte, si consentimos en liberar teóricamente al individuo al mismo tiempo que admitimos en la práctica que el hombre puede ser sojuzgado en ciertas ocasiones, si sufrimos que hagan burla de

cuanto constituye la fecundidad y el futuro de la rebelión en nombre de cuanto, en ella, aspira a la sumisión, si por último nos creemos capaces de rechazar toda elección política sin cesar de justificar que, entre las víctimas, algunas sean citadas en la historia y otras desterradas a un olvido sin edad. Estas hábiles distinciones, para terminar, llevan a su colmo el mal que a bombo y platillo se pretendía socorrer. No combatiremos, tengan la seguridad, a los dueños insolentes de nuestro tiempo distinguiendo entre sus esclavos. Eso equivaldría a distinguir entre los dueños y al mismo tiempo a resignarse a una preferencia que debería entonces ser reconocida abiertamente. El bonito método que intenté describir aquí conduce en todos los casos a esas consecuencias que ustedes podrán sin duda rechazar, como han hecho hasta ahora, pero sólo a condición, y eso resume mi carta, de renunciar abiertamente al método en sí y a sus vanas ventajas.

Creación y libertad

*Defensa de la libertad **

Invitado recientemente a escribir en un folleto dedicado a Henri Martin, y que me anunciaban que estaba preparado, en particular, por los redactores de *Les Temps modernes*, rehusé. Mi razón es simple: defender los valores de la libertad, entre otros valores, en *Les Temps modernes* y entre quienes aprueban la revista, equivale en adelante a comprometer esos valores. Sólo cuando esté una vida en juego (como en el caso del matrimonio Rosenberg, cuyo indulto deben solicitar todos, sin excepción) sería indiferente aceptar todas las confusiones. Para lo demás, necesitamos claridad, y Henri Martin, más que nadie, paga cada equívoco con días de prisión suplementarios.

Por el contrario, si se intenta arrojar un poco de luz sobre el *affaire* de este último, descartando los malentendidos y ambigüedades que lo recubren, resulta posible tomar una postura. La mía, que quisiera motivar aquí, pues me lo piden, es que es necesario liberar a Henri Martin.

Ante todo, la prensa ha confundido, y a menudo de forma intencionada, la acusación de sabotaje de la que Henri Martin fue absuelto, con la de distribución de

* *Franc-Tireur*, diciembre de 1952.

panfletos en el interior de un recinto militar, de la cual por el contrario está convicto. Este último asunto hubiera podido arreglarse dentro de la propia Marina, por vía disciplinaria, como ya ha ocurrido. Pero la pena habría sido más leve que la infligida al inculpadao.

Unas semanas o unos meses de arresto en un castillo hubieran bastado para sancionar una infracción grave a esa ley militar que Henri Martin aceptaba de buen grado al alistarse en la Marina. En vez de ello, un tribunal militar lo condenó a una pena considerable y demostró así que no sancionaba solamente un incumplimiento de la ley del ejército sino, más en general, la índole de la propaganda difundida por esos panfletos, es decir la oposición a la guerra de Indochina.

Nos topábamos así con una objeción difícilmente refutable. Pues, en tal caso, cuantos en los periódicos que forzosamente leen los soldados dicen lo que ven, que la guerra de Indochina es un callejón sin salida, que cuesta muy cara en sangre y en dolores, que es un pesado fardo para el presupuesto del país y también para su conciencia, y que sería deseable buscar al menos los medios de ponerle fin, deberían asimismo tomar el camino de las cárceles. Lo único que los diferencia de Henri Martin es que no son militares. Pero, a partir del momento en que no se sanciona solamente la infracción de Henri Martin a la ley militar, se identifica su caso con el de quienes se oponen a la guerra de Indochina. Y si se hace una distinción al condenarlo tan duramente, entonces nos da que pensar que su calidad de comunista constituye, en su caso, una circunstancia agravante.

Más valdría decir, pues, si quieren retenerlo en prisión, que lo retienen porque es comunista. Sólo restaría justificar esa decisión y después construir, en vez de las viviendas que necesitamos, las miles de prisiones necesarias para encerrar a varios millones de electores comunistas. Personalmente, y aunque me opongo firmemente a la doctrina y la práctica del comunismo estaliniano, creo que esa justificación es imposible y que hay, por el con-

trario, que permitir que los comunistas se beneficien de las libertades democráticas en la misma medida en que los otros ciudadanos se benefician de ellas.

Por supuesto, no me hago ilusiones sobre la afición de los dirigentes comunistas a las libertades democráticas cuando se trata de sus adversarios. Considero solamente que los incesantes procesos estalinianos, por ejemplo, y esas repulsivas sesiones en las que una esposa o un hijo se presentan a pedir el peor castigo para su marido o su padre, constituyen la mayor debilidad de los regímenes llamados «populares».

Y creo que los verdaderos liberales no ganarán nada abdicando de su mayor fuerza, la que ya hizo retroceder en Occidente, entre individuos y colectividades, los intentos colonizadores estalinianos: la fuerza de la equidad y el prestigio de la libertad. Una democracia, en todo caso, no puede, sin contradecirse, reducir una doctrina mediante los tribunales, sino sólo combatirla sin debilidad al tiempo que le garantiza la libertad de expresión.

Una policía, a menos de generalizar el terror, nunca ha resuelto los problemas planteados por una oposición. No es con la represión con la que se responderá a las cuestiones planteadas por los pueblos colonizados, la política de las chabolas y la injusticia social. La democracia, si es consecuente, no puede beneficiarse de las ventajas del totalitarismo. Todo lo que puede hacer es esforzarse por oponer a la injusticia basada en la fuerza la fuerza fundada en la justicia. Debe, pues, o bien aceptar su *handicap*, reconocer sus considerables taras y emprender entonces las reformas que constituirán su verdadera fuerza, o bien renunciar a sí misma para convertirse en totalitaria (y, en tal caso, ¿en nombre de qué combatiría al totalitarismo?).

Este principio vale para Henri Martin. El acto que se le reprocha es en sí un acto de oposición política, cometido en circunstancias particulares. La desproporcionada pena que le ha caído encima no apunta sólo a esas circunstancias. Es ostensiblemente injusta. La simple equi-

dad y la regla de la democracia (hasta que se renuncie a ella, pero entonces habría que decirlo) exige que sea liberado sin tardanza.

Me aseguran que el gobierno no querrá hacer nada por Henri Martin mientras dure la campaña comunista que, por su parte, se niega a cesar mientras el gobierno no haga nada. Ambas partes están decididas a no perder la cara. El mundo entero, está visto, rehusa perder la cara. No obstante, esa cara no es tan linda que, en mi opinión, haya que conservarla a toda costa. Pero nada, se obstinan, es un hecho. Por eso corresponde a quienes son menos puntillosos en cuanto a su apariencia recordar que estos bonitos desafíos se hacen en torno a la celda de un prisionero.

La prisión hoy no parece gran cosa. Ya nos hemos visto en otras, evidentemente, y, tras tantos crímenes equitativamente repartidos entre las dictaduras progresistas o reaccionarias, los once condenados que han sido ejecutados en Praga antes de ir a Viena a hablar un rato de paz siguen proyectando hoy una sombra siniestra sobre todo lo demás. Eso no quita, empero, que entre los millones de muertos y ajusticiados con que se ha honrado y se sigue honrando Europa, cinco años de la vida de un hombre conserven aún el mismo desmesurado precio. Sigue en pie que la prisión es un suplicio cotidiano que nadie está en el derecho de infligir a un ser vivo en nombre sólo de una opinión o de una concepción del mundo. No importa que la liberación de Henri Martin sea utilizada, siempre que sea justa. Una equidad segura de sí es lo bastante generosa como para aceptar tranquilamente ser utilizada, desafiando así a cualquier utilización. No son los enemigos de la libertad, ni quienes dimiten de ella, sino sus verdaderos defensores los que justamente no consentirán nunca, ni siquiera por mor de un buen razonamiento, distinguir doctoralmente entre los antisemitismos o disculpar la repugnante puesta en escena de los procesos de confesión, quienes deben, en nombre de lo que ellos defienden contra el espíritu totalitario, pedir al gobierno francés la liberación de Henri Martin.

*España y la cultura **

(30 de noviembre de 1952)

Tenemos que celebrar hoy una nueva y reconfortante victoria de la democracia. Pero es una victoria que ésta ha obtenido sobre sí misma y sobre sus propios principios. La España de Franco ha sido introducida a prisa y corriendo en el bien caldeado templo de la cultura y la educación mientras que a la España de Cervantes y Unamuno la echan, una vez más, a la calle. Cuando se sabe que en Madrid el actual ministro de Información, en adelante colaborador directo de la UNESCO, es el mismo que hizo la propaganda de los nazis durante el reinado de Hitler, cuando se sabe que el gobierno que acaba de condecorar al poeta cristiano Paul Claudel es el mismo que condecoró con la orden de las Flechas Rojas a Himmler, organizador de los crematorios, hay motivos para decir, en efecto, que no es a Calderón ni a Lope de Vega a quienes las democracias acaban de acoger en su sociedad de educadores, sino a Joseph Goebbels. Siete años después del final de la guerra, esta magnífica defecación debería valerle nuestras felicitaciones al gobierno del señor Pinay. A él, en efecto, nadie podría echarle en cara que se ande con escrúpulos cuando de alta política

* Alocución pronunciada en la Sala Wagram, el 30 de noviembre de 1952.

se trata. Todos creían hasta ahora que la suerte de la historia dependía en parte de la lucha de los educadores contra los verdugos. Pero a nadie se le había ocurrido que, a fin de cuentas, bastaba con nombrar educadores a los verdugos. Al gobierno del señor Pinay se le ocurrió.

Por supuesto, la operación es un poco engorrosa y ha habido que hacerla a toda prisa. Pero, ¿cómo? ¡Una cosa es la escuela y otra el mercado! Y esta historia, a decir verdad, es un poco como el mercado de esclavos. Se intercambian las víctimas de la Falange por los subditos de las colonias. En cuanto a la cultura, más adelante nos ocuparemos de ella. Por lo demás, no es asunto de los gobiernos. Los artistas hacen la cultura, los gobiernos la controlan luego y, si es preciso, suprimen a los artistas para controlarla mejor. Llega por fin el día en que un puñado de militares e industriales puede decir «nosotros» hablando de Molière y de Voltaire o imprimir, desfigurándolas, las obras del poeta a quien previamente ha fusilado. Ese día, que es aquel en que estamos, debería inspirarnos al menos un pensamiento compasivo hacia el pobre Hitler. En lugar de matarse por exceso de romanticismo, hubiera debido imitar a su amigo Franco y armarse de paciencia. Sería hoy delegado de la UNESCO para la educación en el Alto Níger, y el propio Mussolini contribuiría a elevar el nivel cultural de esos pequeños etíopes a cuyos padre mató un poco no hace tanto tiempo. Entonces, en una Europa por fin reconciliada, asistiríamos al triunfo definitivo de la cultura, con ocasión de un inmenso banquete de generales y mariscales servidos por una cuadrilla de ministros demócratas, pero decididamente realistas.

La palabra asco resultaría aquí muy débil. Pero me parece ya inútil expresar una vez más nuestra indignación. Puesto que nuestros gobernantes son bastante inteligentes y realistas para prescindir del honor y la cultura, no incurramos en sentimentalismos y tratemos, en cambio, de ser realistas. Puesto que lo que lleva a Franco a la UNESCO al cabo de ocho años del derrumbe de las dic-

taduras entre las ruinas de Berlín es la consideración objetiva de la situación histórica, seamos pues objetivos y razonemos fríamente sobre los argumentos que nos presentan para justificar el apoyo a Franco.

El primer argumento atañe al principio de no intervención. Cabe resumirlo así: los asuntos internos de un país conciernen sólo a ese país. Dicho de otro modo, un buen demócrata se queda siempre en su casa. Ese principio es inatacable. Tiene sus inconvenientes, sin duda. La llegada al poder de Hitler concernía sólo a Alemania, y los primeros internados en campos de concentración, judíos o comunistas, eran alemanes, en efecto. Pero, ocho años después, Buchenwald, capital del dolor, era una ciudad europea. No importa, el principio es el principio, el vecino es el dueño en su casa. Admitámoslo pues y reconocamos que el vecino del piso de al lado puede perfectamente apalear a su mujer y atiborrar de *calvados* a sus hijos. En nuestra sociedad existen pequeños correctivos. Si el vecino exagera, le quitarán los niños y los confiarán a una obra de utilidad pública. Franco, por su parte, acaso exagera. Pero supongamos que el vecino se ensañara sin límites con el animal doméstico. Vosotros no podríais hacer nada, está claro. La corrección que merece está en vuestras manos, pero os las meteréis en los bolsillos porque no es asunto vuestro. Sólo que, si vuestro vecino es al mismo tiempo un comerciante, no estáis obligados a comprar en su tienda. Nada os obliga tampoco a abastecerlo, a prestarle dinero ni a cenar con él. Podéis, en suma, sin intervenir en sus asuntos, volverle la espalda. Y si mucha gente del barrio lo trata así, tendrá oportunidad de reflexionar, de ver lo que le interesa, y una posibilidad al menos de cambiar su concepción del amor familiar. Sin contar con que esta cuarentena quizá le dé un argumento a su mujer. Esa sería, no lo dudamos, la verdadera no intervención. Pero a partir del momento en que cenáis con él, en que le prestáis dinero, le dais los medios, y la buena conciencia, necesarios para continuar, y practicáis esta vez una verdadera intervención, pero

contra las víctimas. Y cuando, por último, pegáis subrepticamente la etiqueta «vitaminas» en la botella de *calvados* con que tonifica a sus hijos, y sobre todo cuando decidís a los ojos del mundo confiarle la educación de los vuestros, entonces sois más criminales que él, y doblemente criminales pues fomentáis el crimen y lo llamáis virtud.

Aquí interviene un segundo argumento que consiste en decir que se ayuda a Franco, pese a sus inconvenientes, porque se opone al comunismo. Se opone en primer lugar en su país. Se opone además al comunismo proporcionando las bases necesarias para la estrategia de la próxima guerra. No nos preguntemos tampoco ahora si ese razonamiento es glorioso, preguntémosnos si es inteligente.

Señalemos de antemano que contradice rotundamente el razonamiento anterior. No se puede estar a favor de la no intervención y querer impedir que un partido, sea el que sea, triunfe en un país que no es el vuestro. Pero esa contradicción no espanta a nadie. Y es que nadie ha creído nunca realmente, salvo quizá Poncio Pilatos, en la no intervención en política exterior. Seamos serios, pues, supongamos que quepa imaginar por un solo segundo aliarse con Franco para conservar nuestras libertades y preguntémosnos en qué ayudará eso a las estrategias atlánticas en la lucha contra las estrategias orientales. Ante todo, es una experiencia constante en la Europa contemporánea que el mantenimiento de un régimen totalitario significa a la larga o a la corta el reforzamiento del comunismo. Donde el comunismo no prospera es en los países donde la libertad es una práctica nacional a la vez que una doctrina. Nada le resulta más fácil, en cambio, y así lo prueba el ejemplo de los países de Europa del Este, que calcar sus pasos sobre los del fascismo. Ciertamente en España es donde el comunismo tiene menos posibilidades porque se enfrenta con una verdadera izquierda popular y libertaria y con todo el carácter español. En las últimas elecciones libres, en 1936, los comu-

nistas sólo consiguieron 15 escaños de los 443 de las Cortes. Bien es cierto que acaso baste la conjuración de la necesidad internacional para hacer de un español un marxista consecuente. Pero aún suponiendo, lo cual es absurdo, que el régimen de Franco fuera el único baluarte contra el comunismo, y puesto que nos movemos en el realismo, ¿qué pensar de una política que, queriendo debilitar al comunismo en un punto, lo reforzara en otros diez? Porque nada podrá impedir nunca que, para millones de hombres en Europa, el caso de España, como el antisemitismo, como los campos de concentración o la técnica de los procesos de confesión, constituya un test que permite juzgar la sinceridad de una política democrática. Y el apoyo sistemático a Franco impedirá siempre a esos hombres creer en la sinceridad de los gobiernos democráticos cuando éstos pretendan representar la libertad y la justicia. Esos hombres nunca accederán a defender la libertad al lado de los asesinos de las libertades.

¿Puede llamarse realista una política que mete a tantos hombres libres en ese callejón sin salida? Es solamente una política criminal, pues, al consolidar el crimen, no tiende sino a desesperar a cuantos, españoles o no, rechazan el crimen, venga de donde venga.

En cuanto al valor puramente estratégico de España, no estoy cualificado para hablar de él, siendo como soy un eterno novel en el arte militar. Pero no daría mucho por la plataforma ibérica el día en que los parlamentos francés e italiano contaran con unos cientos de diputados comunistas nuevos. Por haber querido detener el comunismo en España con métodos indignos, se dará una seria oportunidad a la comunistización de Europa y, si ésta se realiza, encima España estará comunistizada y de esa plataforma estratégica partirán entonces argumentos que convencerán por fin a los pensadores de Washington. «Entonces haremos la guerra», dirán estos últimos. Sin duda, y acaso la ganarán. Mas pienso en Goya y en sus cadáveres mutilados. ¿Sabéis lo que dice? «Grande hazaña, con muertos.»

Son esos sin embargo los miserables argumentos que justifican hoy el escándalo que nos ha reunido. No he fingido creer, en efecto, que se tratase de consideraciones culturales. No se trata sino de un regateo protegido por el biombo de la cultura. Pero incluso como regateo es injustificable. Quizás enriquezca a algunos vendedores de primicias, pero no sirve a ningún país ni a ninguna causa, perjudica solamente a las pocas razones que los hombres de Europa tienen aún para luchar. Por eso un intelectual no puede adoptar dos actitudes cuando Franco es recibido en la UNESCO. Y no basta con decir que rechazaremos toda colaboración con un organismo que acepta cohonestar semejante operación. Cada uno en nuestro puesto, en adelante, la combatiremos frontal y firmemente, a fin de aclarar cuanto antes que no es lo que pretende, y que en vez de una reunión de intelectuales adictos a la cultura es una asociación de gobiernos al servicio de cualquier política.

Sí, desde el instante en que Franco entró en la UNESCO, la UNESCO salió de la cultura universal, y eso es lo que debemos decir. Nos objetan que la UNESCO es útil. Habría mucho que decir sobre las relaciones entre los despachos y la cultura, pero estemos seguros al menos de que nada de cuanto perpetúe la mentira en que vivimos puede ser útil. Si la UNESCO ha sido incapaz de preservar su independencia, más vale que desaparezca. Al fin y al cabo, las sociedades culturales pasan y la cultura queda. Estemos seguros al menos de que ésta no desaparecerá porque un organismo de alta política sea denunciado como lo que es. La verdadera cultura vive con la verdad y muere con la mentira. Vive siempre, por lo demás, lejos de los palacios y los ascensores de la UNESCO, lejos de las cárceles de Madrid, en los caminos del exilio. Siempre tiene su sociedad, la única que yo reconozco, la de los creadores y los hombres libres que, contra la crueldad de los totalitarios y la cobardía de las democracias burguesas, contra los procesos de Praga y las ejecuciones de Barcelona, reconoce a todas las patrias, pero sirve a

una sola, la libertad. Y en esa sociedad recibiremos, nosotros, a la España de la libertad. No haciéndola entrar por la puerta trasera y escamoteando el debate, sino abiertamente, con solemnidad, con el respeto y la ternura que le debemos, la admiración que nutrimos por sus obras y su alma, la gratitud, en fin, que sentimos por el gran país que nos dio y nos sigue dando nuestras más altas lecciones.

*Tiempos de esperanza **

(1953)

Una de las paradojas de estos tiempos sin memoria es que yo tenga que presentar hoy a Alfred Rosmer, cuando lo más decente sería lo contrario. A este respecto me bastará decir que Rosmer, con algunos otros que rechazaron en 1914 la palinodia de la Segunda Internacional, es uno de los raros militantes que, en cuarenta años de lucha, nunca perdió el respeto y la amistad de cuantos saben cuan rápidamente se derrumban, bajo la presión de los acontecimientos, las más firmes convicciones. Sindicalista antes de la primera guerra mundial, indignado en 1914 por la defección de los dirigentes obreros de Occidente, incorporado a la revolución de 1917, después opositor de la reacción estaliniana y consagrado desde entonces al largo y difícil renacimiento del sindicalismo, Rosmer, en tiempos tortuosos, siguió un camino recto, a igual distancia de la desesperación que termina deseando la propia servidumbre y del desánimo que tolera la servidumbre ajena. Y así es como no renegó de nada de lo que siempre ha creído. Se advertirá al leer *Moscú en tiempos de Lenin*. «Diré simplemente: yo estaba allí, era así.» He aquí el tono de ese testimonio, que corre el riesgo de decepcionar a los aficionados a los folletines históricos. ¿Dón-

* Prólogo a *Moscou au temps de Lénine* de Alfred Rosmer.

de estaba Rosmer? En Rusia, y principalmente en Moscú y Leningrado, después de la revolución de octubre y antes de la muerte de Lenin. ¡Tiempos espléndidos en los que el mundo parecía recomenzar y la historia comenzar por fin sobre las ruinas de un imperio! Incluso los hombres que, en la otra punta del mundo, seguían sufriendo la opresión, se creyeron entonces liberados y pensaron tocar lo que Liebknecht llamaba las puertas del cielo. Mas Rosmer da testimonio de esos tiempos a su manera, día a día, sin el menor romanticismo. Las revoluciones se hacen también a golpe de reuniones, en la ingrata labor de comités y congresos. Rosmer asistía a algunos de esos congresos históricos de los que habla aquí como si se tratara de esas tranquilas sesiones en las que los técnicos de una profesión ponen en común sus conocimientos. Mientras está en Moscú, parece que un folleto hace ruido, y lo resume limitándose a indicar que se trata de *La enfermedad infantil del comunismo* y que este folleto de Lenin contiene los gérmenes de otra enfermedad que, con el nombre de táctica, o de maniobra, hará estragos entre los militantes menos preparados que Lenin. Da cuenta, asimismo, como de un acontecimiento cotidiano, de las sesiones del III Congreso de la Internacional donde Lenin, al anunciar la NEP, declara que el capitalismo de Estado es la antesala del socialismo e invierte acaso con ello el curso de la historia revolucionaria, y de nuestra historia. La guerra civil, la lucha de la revolución rusa contra su soledad, Cronstadt, el proceso de los socialistas revolucionarios, la muerte de Lenin y los acusadores testamentos que deja tras sí son los prodigiosos acontecimientos que Rosmer relata aquí con el tono de un informe, antes de concluir con una condena, mesurada de tono aunque definitiva, de la dictadura estaliniana. El testigo no alza la voz ni un sola vez. Pero, quizá, si sus convicciones sobrevivieron a tantas decepciones, es porque poseían esa tranquila constancia que no precisa de gritos para afirmar su fuerza. El hombre que se adhirió sin reservas a la gran experiencia de la que habla en este libro, que supo

también reconocer su perversión, jamás pretextó ese fracaso para condenar la empresa.

Lo difícil es, en efecto, asistir a los extravíos de una revolución sin perder la fe en la necesidad de ésta. Ese es justamente nuestro problema, y por eso es actual el libro de Rosmer. Se ocupa directamente de un fenómeno histórico, el nacimiento y la degeneración de las revoluciones, que está en el centro de nuestras reflexiones. ¿No somos al mismo tiempo hijos de una revolución decrepita y testigos de una revolución atascada en una dictadura militar y policiaca? Pero, cabalmente, para reflexionar sobre el problema no hay que ser de esos que insultan a la revolución en sí y se apresuran a ver un aborto en cada nacimiento. Para sacar las necesarias enseñanzas de la decadencia de las revoluciones hay que sufrir con ella, en vez de regocijarse de ella. Rosmer habla aquí del nacimiento de una revolución y el amor activo que consigue hacernos compartir, a treinta y seis años del acontecimiento, da la medida exacta del desgarramiento que suponen las últimas páginas de su libro. ¿Cómo iba a alegrarse del aborto? Si lo denuncia, no es tanto por lo que es cuanto por lo que impide. No se entenderá nada de lo que se llama pomposamente el drama de la izquierda europea mientras no se perciba claramente que cierta clase de hombres no se opone al régimen estaliniano porque éste herede una revolución en la cual la propiedad burguesa ha sido destruida, sino, por el contrario, porque refuerza, con sus locuras, la sociedad burguesa. El día en que la liberación del trabajador va acompañada de hermosos procesos durante los cuales una mujer presenta en el tribunal a sus hijos para abrumar a su padre y pedir para éste el castigo supremo, ese día se corre el riesgo de olvidar el egoísmo y la cobardía de las clases mercantiles, y la sociedad del dinero ya no se mantiene por sus desaparecidas virtudes, sino por los espectaculares vicios de la sociedad revolucionaria.

No obstante es ahí, pese a la magnitud de la decepción, donde se halla un conato de renacimiento. A mi

juicio, ni Kravchenko, beneficiario del régimen estaliniano, ni los ministros franceses, responsables de una política que ensangrienta Túnez, pueden criticar la dictadura de Stalin, sino sólo Rosmer y los que son como él. Sólo la rebelión está autorizada a la única pregunta que cabe hacer a la revolución, al igual que sólo la revolución está autorizada a interrogar a la rebelión. La una es el límite de la otra. Era correcto que Lenin diera lecciones de realismo a los terroristas solitarios. Pero es indispensable que quienes siguen siendo fieles al ejemplo de los rebeldes de 1905 lo ofrezcan a la revolución del siglo xx y a su terrorismo de Estado, no para negarla, sino para que vuelva a ser, y en contra de sí misma, revolucionaria. Así es como la mayor decepción de estos tiempos tiene la posibilidad, por ser dolorosa, de no ser estéril.

Se ve muy bien en el ejemplo de Rosmer y su libro. Hombres como él supieron resistir el hundimiento de sus esperanzas y resistir dos veces, primero negándose a abandonarse, como muchos revolucionarios, a la comodidad de la servidumbre llamada provisional, y después negándose a desesperar de la fuerza rebelde y liberadora que actúa en cada uno de nosotros. Pero se ve, en resumen, que si no han cedido a ninguna de esas incitaciones, es porque para ellos, formados en la lucha proletaria, siempre en contacto con la miseria obrera, la revolución nunca fue lo que es para tantos de nosotros, nihilistas, o sea un fin que lo justifica todo y se justifica a sí mismo. No fue sino un medio, un camino probablemente necesario hacia esa tierra donde vivir y morir no serán una doble humillación. El fracaso sólo siembra una desesperación que lleva a todas las defecciones entre quienes ven la revolución como un bien puro, mítico, un absoluto de revancha, la transfiguración de todos sus males y el sueño de sus escrúpulos. Estos, desalentados por Termidor, aclaman a Bonaparte coronado o rechazan la herencia del 89 y, en ambos casos, entierran a la libertad. Pero aquellos para quienes la revolución no es un medio saben que no es ese bien puro imposible de ser traicio-

nado ni juzgado. Puede ser traicionada, y hay que saberlo, pues atañe a los hombres en lo que éstos tienen de más grande y de más bajo. Puede ser juzgada, pues no es el valor más alto, y si acaba humillando lo que en el hombre está por encima de ella, debe ser condenada mientras humille. Este es el doble movimiento, en mi opinión ejemplar, que se hallará en este libro en el que, de la desgracia de este siglo, Rosmer ha sacado la doble decisión de ensalzar por extenso lo que en apariencia está muerto, y de denunciar brevemente, aunque con fuerza, lo que sobrevive.

Quizá por ello, y acabaré con este punto, tengo mala conciencia las raras veces en que no estoy de acuerdo con Rosmer —cuando, por ejemplo, a fuerza de adherirse a la época de la que habla, lo justifica todo, e incluso Cronstadt. Mi primera reacción es opinar entonces que infravalora la enorme resonancia que tuvo la disolución, por los bolcheviques, de la Asamblea Constituyente. Fueran cuales fueran las justificaciones de esa medida, constituyó el signo visible de que la arbitrariedad, legítima hasta entonces porque se ejercía contra los antiguos opresores, podría volverse contra los revolucionarios. Pero mi segunda reacción, leyendo a Rosmer, que insiste en los peligros corridos por la joven revolución, es vacilar. Cuando se leen tales testimonios, cuando se ve cómo ciertas vidas estuvieron llenas de luchas y sacrificios, cabe preguntarse en nombre de qué quienes, como nosotros, no tienen la suerte, y el dolor, de vivir en tiempos de esperanza, pretenderían otra cosa que escuchar y comprender. La experiencia histórica que fue la nuestra quizá sea demasiado extraña, demasiado especial, para ser generalizada. La guerra, y la resistencia, sólo nos enseñaron cosas sobre sí mismas, y quizá sobre nosotros. Bastaron, ciertamente, para que midiéramos cómo la abyección totalitaria era el peor de los males, y para que tomáramos la decisión irrevocable de combatirla allá donde se encuentre. Pero, en todo lo demás, marchamos entre tinieblas. Es preciso marchar, sin duda, y hallar no-

sotros mismos nuestras razones siempre que no podamos obrar de otra manera. Nadie negará, sin embargo, que debemos confrontar sin cesar esas razones con la experiencia de los otros y que al respecto necesitamos guías y testigos que no podamos recusar. Por mi parte, y éste es el sentido de este prólogo, entre tantos guías que se ofrecen generosamente, prefiero escoger a quienes, justamente como Rosmer, no piensan en ofrecerse, no vuelan en procura del éxito y, rechazando a la vez el deshonor y la deserción, han preservado durante años, en la lucha de todos los días, la frágil posibilidad de un renacimiento. Sí, nuestros camaradas de combate, nuestros hermanos mayores son aquellos que suscitan risas porque no tienen la fuerza y están aparentemente solos. Pero no lo están. Sólo la servidumbre es solitaria, incluso cuando se recubre de mil bocas para aplaudir la fuerza. En cambio, de lo que ellos han mantenido, vivimos todavía hoy. Si no lo hubieran mantenido, no viviríamos de nada.

El pan y la libertad *

Si se suman las violaciones y las múltiples exacciones que acaban de ser denunciadas ante nosotros, cabe pensar en una Europa concentracionaria donde no hay sino carceleros en libertad, que deberán también encarcelarse unos a otros. Cuando no quede más que uno, lo nombrarán carcelero jefe y será la sociedad perfecta en la que los problemas de la oposición, pesadilla de los gobiernos del siglo xx, estarán por fin, y definitivamente, solucionados.

Por supuesto, esto no es sino una profecía y aunque, en el mundo entero, gobiernos y policías, con toda su buena voluntad, tratan de llegar a esta feliz conclusión, aún no estamos en ella. Entre nosotros, por ejemplo, en Europa occidental, la libertad está oficialmente bien vista. Me recuerda, simplemente, a esas primas pobres que se ven en ciertas familias burguesas. La prima se ha quedado viuda, ha perdido a su protector natural. Entonces se la recoge, se le da una habitación en la buhardilla y se la admite en la cocina. A veces se la exhibe por la ciudad, el domingo, con gran despliegue de virtud y generosidad. Pero en todo lo demás, y sobre todo en las gran-

* Alocución pronunciada en la Bolsa del Trabajo de Saint-Étienne, el 10 de mayo de 1953.

des ocasiones, se le ruega que no aparezca. Y si un policía distraído la viola un poco por los rincones, no se arman líos, se ha visto en otras, sobre todo con el dueño de la casa y, al fin y al cabo, no vale la pena enemistarse con las autoridades constituidas. En el Este hay que reconocer que son más francos. Han solucionado el asunto de la prima para siempre, metiéndola en un armario, con dos buenos cerrojos. Parece que la sacarán dentro de medio siglo, más o menos, cuando se haya instaurado definitivamente la sociedad ideal. En ese momento se darán fiestas en su honor. Pero en mi opinión corre el riesgo de estar entonces un poco comida por las polillas y mucho me temo que ya no sirva para nada. Si a ello se añade que estas dos concepciones de la libertad, la del armario y la de la cocina, han decidido imponerse la una a la otra, y con todo ese trajín se han visto obligadas a recortar aún más los movimientos de la prima, se comprenderá sin esfuerzo que nuestra historia es más la de la servidumbre que la de la libertad, y que el mundo en que vivimos es el que nos acaban de contar, que nos salta del periódico a los ojos cada mañana para convertir nuestros días y nuestras semanas en un único día de rebelión y asco.

Lo más sencillo, y por tanto lo más tentador, es acusar a los gobiernos, o a ciertas oscuras potencias, de esos malos modales. Es muy cierto, por lo demás, que son culpables, y con una culpabilidad tan espesa y larga que ni siquiera se ve su origen. Pero no son los únicos responsables. Después de todo, si la libertad nunca hubiera tenido sino a los gobiernos para vigilar su crecimiento, es probable que aún estuviera en la infancia, o definitivamente enterrada, con la mención «angelitos al cielo». La sociedad del dinero y de la explotación nunca se ha encargado, que yo sepa, de que reinasen la libertad y la justicia. Nunca ha sospechado nadie que los estados policiales abrieran escuelas de derecho en los sótanos donde interrogan a sus pacientes. Cuando oprimen y explotan, pues, no hacen sino su oficio, y quienquiera que les en-

tregüe sin control la libertad no tiene derecho a extrañarse de que ésta sea inmediatamente deshonrada. Si la libertad está hoy humillada o encadenada, no es porque sus enemigos sean alevosos. Es porque ha perdido a su protector natural, justamente. Sí, la libertad está viuda, aunque hay que decir, porque es cierto, que está viuda de todos nosotros.

La libertad es asunto de los oprimidos y sus protectores tradicionales siempre han salido de los pueblos oprimidos. Fueron los ayuntamientos los que en la Europa feudal mantuvieron los fermentos de libertad, los habitantes de burgos y villas quienes la hicieron triunfar fuertemente en 1789 y, a partir del siglo xx, fueron los movimientos obreros los que tomaron a su cargo el doble honor de la libertad y la justicia, sin que nunca se les ocurriera decir que eran inconciliables. Fueron los trabajadores manuales e intelectuales quienes dieron un cuerpo a la libertad, quienes la hicieron avanzar en el mundo hasta convertirla en el principio mismo de nuestro pensamiento, el aire del cual no podemos prescindir, que respiramos sin darnos cuenta, hasta el momento en que, privados de aire, nos sentimos morir. Y si hoy, en una parte tan grande del mundo, está en retroceso, se debe sin duda a que los mecanismos de sometimiento jamás han sido más cínicos ni han estado mejor preparados, pero es también porque sus verdaderos defensores, por cansancio, por desesperación, o por una falsa idea de la estrategia y la eficacia, se han apartado de ella. Sí, el gran acontecimiento del siglo XX ha sido el abandono de los valores de la libertad por el movimiento revolucionario, el progresivo retroceso del socialismo de libertad ante el socialismo cesáreo y militar. Desde ese instante, cierta esperanza ha desaparecido del mundo y ha comenzado la soledad para cada uno de los hombres libres.

Cuando, después de Marx, empezó a difundirse y fortalecerse el rumor de que la libertad era un espejismo burgués, había una sola palabra fuera de sitio en esa fórmula, pero aún pagamos ese error de colocación en las

convulsiones del siglo. Porque había que decir solamente que la libertad burguesa era un espejismo, y no cualquier libertad. Había que decir justamente que la libertad burguesa no era libertad o, en el mejor de los casos, que aún no lo era. Pero que había libertades por conquistar para no abandonarlas nunca. Es muy cierto que no hay libertad posible para un hombre atado al torno todo el día y que, llegada la noche, se amontona con su familia en una sola habitación. Pero eso condena a una clase, a una sociedad y la servidumbre que ésta supone, no a la libertad en sí, de la cual ni el más pobre de nosotros puede prescindir. Porque incluso aunque la sociedad resultara transformada de súbito y se volviera decente y confortable para todos, si en ella no reinara la libertad seguiría siendo una barbarie. Y porque la sociedad burguesa hable de la libertad sin practicarla, ¿tendría también que renunciar la sociedad obrera a practicarla, jactándose solamente de no hablar de ella? Sin embargo, esa confusión se ha producido y, en el movimiento revolucionario, la libertad ha ido resultando condenada poco a poco porque la sociedad burguesa la utiliza de forma mistificadora. De una justa y sana desconfianza hacia las prostituciones que esa sociedad burguesa infligía a la libertad, se ha pasado a desconfiar de la libertad misma. En el mejor de los casos, se la ha relegado al final de los tiempos, rogando que de aquí a entonces no se vuelva a hablar de ella. Se ha declarado que era precisa ante todo la justicia y que, para la libertad, ya se vería después, como si unos esclavos pudieran esperar alguna vez obtener justicia. Y unos intelectuales dinámicos han anunciado al trabajador que lo que le interesaba era sólo el pan, y no la libertad, como si el trabajador no supiera que su pan depende también de su libertad. Ciertamente, ante la larga injusticia de la sociedad burguesa, la tentación de llegar a esos extremos era muy fuerte. Al fin y al cabo, no hay entre nosotros un solo hombre, aquí, que no haya cedido alguna vez en la acción o la reflexión. Pero la historia ha seguido su marcha y lo que hemos visto ha de

hacernos reflexionar ahora. La revolución hecha por los trabajadores triunfó en 1917 y entonces alumbró verdaderamente el alba de la libertad real y la mayor esperanza que este mundo haya conocido. Pero esa revolución, cercada, amenazada en el interior y en el exterior, se armó, se proveyó de una policía. Heredera de una fórmula y una doctrina que por desgracia la hacían desconfiar de la libertad, la revolución se ahogó poco a poco mientras que la policía se reforzaba, y la mayor esperanza del mundo se atascó en la dictadura más eficaz del mundo. La falsa libertad de la sociedad burguesa goza asimismo de buena salud. Lo que mataron los procesos de Moscú y de otros lugares, y los campos de concentración de la revolución, lo que asesinaron cuando fusilaban, como en Hungría, a un ferroviario por faltas profesionales, no es la libertad burguesa, es la libertad del 17. La libertad burguesa es libre de proceder mientras tanto a todas sus mistificaciones. Los procesos, las perversiones de la sociedad revolucionaria le dan a la vez buena conciencia y argumentos.

Para terminar, lo que caracteriza al mundo en que vivimos es justamente esa dialéctica cínica que opone la injusticia al sometimiento y que refuerza a la una con el otro. Cuando se deja entrar en el palacio de la cultura a Franco, el amigo de Goebbels y Himmler, a Franco, el verdadero vencedor de la segunda guerra mundial, a quienes protestan y dicen que los derechos del hombre inscritos en la carta de la UNESCO son ridiculizados cada día en las cárceles de Franco, se les responde muy en serio que Polonia también está en la UNESCO, y que en materia de respeto a las libertades públicas no vale más la una que la otra. ¡Argumento idiota, por supuesto! Si tenéis la desgracia de casar a vuestra hija mayor con un sargento de los batallones de África, éste no es motivo para casar a la pequeña con un inspector de la brigada del vicio: basta con una oveja negra en la familia. No obstante, el argumento idiota es eficaz, nos lo prueban todos los días. A quien presenta al esclavo de las colo-

nias clamando justicia, le enseñan al internado en un campo de concentración ruso, y a la inversa. Y si protestáis contra el asesinato en Praga de un miembro de la oposición como el historiador Kalandra, os tiran a la cara dos o tres negros americanos. En esta repulsiva demagogia sólo una cosa no cambia, la víctima, siempre la misma, un solo valor es constantemente violado o prostituido, la libertad, y uno se da cuenta de que por doquier, al mismo tiempo que ella, la justicia se ve asimismo envilecida.

¿Cómo romper este infernal círculo? Es muy evidente que sólo cabe hacerlo restaurando, desde ahora, en nosotros y a nuestro alrededor, el valor de la libertad —y no consintiendo nunca jamás que sea sacrificada, ni siquiera provisionalmente, o separada de nuestra reivindicación de justicia. La consigna de hoy, para todos nosotros, no puede ser sino ésta: sin ceder nada en el plano de la justicia, no abandonar nada en el de la libertad. En particular, las pocas libertades democráticas de las que todavía disfrutamos no son ilusiones sin importancia, que podríamos dejarnos arrebatar sin una protesta. Representan exactamente lo que nos resta de las grandes conquistas revolucionarias de los dos últimos siglos. No son, por lo tanto, como muchos astutos demagogos nos dicen, la negación de la verdadera libertad. No existe una libertad ideal, que nos será dada de repente un día, como quien recibe la pensión al final de su vida. Hay libertades que han de conquistarse una a una, penosamente, y las que aún tenemos son etapas, insuficientes desde luego, pero etapas en el camino de una liberación concreta. Si aceptamos su supresión, no por ello avanzaremos nada. Retrocederemos, en cambio, volveremos atrás, y un día habrá que repetir otra vez ese camino, pero ese nuevo esfuerzo se realizará una vez más con el sudor y la sangre de los hombres.

No, escoger la libertad hoy no es, como un Kravchenko, pasar de ser un aprovechado del régimen soviético a un aprovechado del régimen burgués. Pues eso sería, por

el contrario, escoger dos veces la servidumbre, y, condenación suprema, escogerla dos veces para los demás. Escoger la libertad no es, como nos han dicho, escoger contra la justicia. Al contrario, se escoge la libertad hoy en el nivel de quienes en todas partes sufren y luchan, y solamente en él. Se la escoge al mismo tiempo que la justicia y, a vecir verdad, ya no podemos escoger la una sin la otra. Si alguien os retira el pan, suprime al mismo tiempo vuestra libertad. Pero si alguien os arrebatara vuestra libertad, tened la seguridad de que vuestro pan está amenazado, pues ya no depende de vosotros y de vuestra lucha, sino de la buena voluntad de un amo. La miseria crece a medida que la libertad retrocede en el mundo, y a la inversa. Y si este siglo implacable nos ha enseñado algo, es que la revolución económica o será libre o no será, al igual que la liberación será económica o no será nada. Los oprimidos no sólo quieren librarse del hambre, quieren también librarse de sus amos. Saben perfectamente que sólo estarán liberados efectivamente del hambre cuando tengan a raya a sus amos, a todos sus amos.

Añadiré, para terminar, que separar la libertad de la justicia equivale a separar la cultura y el trabajo, lo cual es el pecado social por excelencia. El desconcierto del movimiento obrero en Europa proviene en parte de que ha perdido su verdadera patria, aquella donde recobraba fuerzas tras todas las derrotas, y que era la fe en la libertad. Pero, asimismo, el desconcierto de los intelectuales europeos proviene de que la doble mistificación, burguesa y pseudorrevolucionaria, los ha separado de su única fuente de autenticidad, el trabajo y el sufrimiento de todos, los ha aislado de sus aliados naturales, los trabajadores. Nunca reconocí por mi parte sino dos aristocracias, la del trabajo y la de la inteligencia, y ahora sé que es insensato y criminal pretender someter una a otra, sé que entre las dos no forman sino una sola nobleza, que su verdad y sobre todo su eficacia estriban en la unión, que, separadas, se dejarán reducir una a una por las fuerzas de la tiranía y la barbarie, pero que unidas, por el

contrario, dictarán la ley en el mundo. Por eso todo intento que aspire a desolidarizarlas y a separarlas es un intento dirigido contra el hombre y sus más altas esperanzas. El primer esfuerzo de toda tentativa dictatorial estriba en someter al mismo tiempo al trabajo y a la cultura. Es preciso, en efecto, amordazarlos a los dos, porque si no, y los tiranos lo saben, tarde o temprano el uno hablará por la otra. Y así es como hoy, a mi entender, un intelectual tiene dos modos de traicionar; y, en los dos casos, traiciona porque acepta una sola cosa: esta separación del trabajo y la cultura. La primera caracteriza a los intelectuales burgueses que aceptan que pague sus privilegios el sometimiento de los trabajadores. Con frecuencia aseguran defender la libertad, pero defienden ante todo los privilegios que la libertad les da a ellos, y sólo a ellos. La segunda caracteriza a esos intelectuales que se creen de izquierdas y que, por desconfianza hacia la libertad, aceptan que la cultura y la libertad que ésta supone estén dirigidas, con el vano pretexto de servir a una justicia futura. En ambos casos, tanto en el de los aprovechados de la injusticia como en el de los renegados de la libertad, se ratifica y consagra la separación del trabajo intelectual y manual que aboca a la impotencia al trabajo y la cultura, ¡y se rebaja al mismo tiempo la libertad y la justicia!

Es cierto que la libertad insulta al trabajo y lo separa de la cultura cuando está hecha en primer lugar de privilegios. Pero la libertad no está hecha en primer lugar de privilegios, está hecha sobre todo de deberes. Y desde el instante en que cada uno de nosotros trata de que prevalezcan los deberes de la libertad sobre sus privilegios, en ese instante, la libertad auna el trabajo con la cultura y pone en marcha una fuerza que es la única en servir eficazmente a la justicia. La regla de nuestra acción, el secreto de nuestra resistencia, puede formularse entonces simplemente: todo lo que humilla al trabajo humilla a la inteligencia, y a la inversa. Y la lucha revolucionaria, el esfuerzo secular de liberación se define ante todo como un doble e incesante rechazo de la humillación.

A decir verdad, aún no hemos salido de esta humillación. Pero la rueda gira, la historia cambia, se acerca un tiempo, estoy seguro, en que ya no estaremos solos. Para mí, nuestra reunión de hoy es ya un indicio. Que los sindicatos se reúnan y apiñen en torno a las libertades para defenderlas, sí, eso merecía realmente que todos acudieran de todas partes, para manifestar su unión y su esperanza. El camino que tenemos delante es largo. Sin embargo, si la guerra no viene a embarullarlo todo con su odiosa confusión, tendremos tiempo de dar por fin una forma a la justicia y a la libertad que necesitamos. Mas para ello debemos ahora rechazar claramente, sin cólera aunque de forma irreductible, las mentiras con que nos han atiborrado. No, ¡no se construye la libertad sobre los campos de concentración, ni sobre los pueblos sometidos de las colonias, ni sobre la miseria obrera! No, ¡las palomas de la paz no se posan en las horcas!, no, ¡las fuerzas de la libertad no pueden mezclar a los hijos de las víctimas con los verdugos de Madrid y otros lugares! De eso, al menos, estaremos ya muy seguros, lo mismo que estaremos seguros de que la libertad no es un regalo que se recibe de un Estado o de un jefe, sino un bien que se conquista cada día, con el esfuerzo de cada cual y la unión de todos.

*El artista y su tiempo **

—¿*Ha elegido usted, como artista, el papel de testigo?*

—Haría falta mucha pretensión o una vocación de la que carezco. Personalmente no pido ningún papel y sólo tengo una verdadera vocación. Como hombre, me gusta la felicidad; como artista, me parece que tengo aún que dar vida a muchos personajes, sin el concurso de guerras ni de tribunales. Pero han venido a buscarme, al igual que han venido a buscar a cada uno. Los artistas de épocas pasadas podían al menos callar ante la tiranía. Las tiranías de hoy se han perfeccionado; no admiten el silencio, ni la neutralidad. Hay que pronunciarse, estar a favor o en contra. Bueno, en tal caso, yo estoy en contra.

Pero eso no significa elegir el cómodo papel de testigo. Significa solo aceptar los tiempos como son, hacer bien su oficio, en una palabra. Y además, usted olvida que hoy los jueces, los acusados y los testigos son permutados con ejemplar rapidez. Mi elección, si usted cree que hago una, será, al menos, no sentarme nunca en el sillón de un juez, ni debajo, como muchos de nuestros filósofos. Aparte de eso, no faltan ocasiones de actuar, relativamente. El sindicalismo es hoy la primera y más fecunda de ellas.

* Estos textos, agrupados aquí por vez primera, responden a preguntas que me han hecho en la radio o en publicaciones extranjeras.

—¿No es una definición idealista y romántica del papel del artista el donquijotismo que se le ha reprochado a sus obras recientes?

—Por mucho que las palabras se perviertan, conservan provisionalmente su sentido. Y para mí está claro que romántico es quien elige el movimiento perpetuo de la historia, la grandiosa epopeya, y el anuncio de un acontecimiento milagroso al final de los tiempos. Si yo he intentado definir algo, no es, por el contrario, sino la existencia común de la historia y del hombre, la vida de todos los días que hay que edificar con el máximo de luz posible, la terca lucha contra la degradación propia y ajena.

También es idealismo, y de la peor especie, acabar por hacer depender toda acción y toda verdad de un sentido de la historia que no está inscrito en los acontecimientos y que, de todas formas, supone un final mítico. ¿Sería realismo, pues, tomar como ley de la historia el futuro, es decir, justamente lo que no está todavía en la historia, y por tanto no sabemos nada de cómo será?

Me parece, en cambio, que yo abogo por un verdadero realismo contra una mitología a la vez ilógica y mortífera, y contra el nihilismo romántico, sea burgués o pretendidamente revolucionario. Por decirlo todo, lejos de ser romántico, creo en la necesidad de una regla y un orden. Digo simplemente que no puede tratarse de una regla cualquiera. Y que sería sorprendente que la regla que necesitamos nos la diera esta sociedad desarreglada o, por el contrario, esos doctrinarios que se declaran liberados de toda regla y todo escrúpulo.

—*Los marxistas y quienes los siguen creen también ser humanistas. Vero para ellos la naturaleza humana se constituirá en la sociedad sin clases del futuro.*

—Eso prueba en primer lugar que rechazan ya hoy lo que todos somos: esos humanistas son acusadores del hombre. ¿A quién puede extrañar que semejante pretensión se haya desviado hacia el universos de los procesos? Rechazan el hombre que es en nombre del que será. Esta

pretensión es de índole religiosa. ¿Por qué iba a estar más justificada que la que anuncia el reino de los cielos por venir? En realidad, el fin de la historia no puede tener, en los límites de nuestra condición, ningún sentido definible. No puede sino ser objeto de una fe y de una nueva mistificación. Mistificación que, hoy en día, no es menor de la que, antaño, fundaba la opresión colonialista en la necesidad de salvar las almas de los infieles.

—*¿No es eso lo que en realidad lo separa a usted de los intelectuales de izquierdas?*

—¿Quiere usted decir que es eso lo que separa de la izquierda a esos intelectuales? Tradicionalmente, la izquierda siempre luchó contra la injusticia, el oscurantismo y la opresión. Siempre pensó que esos fenómenos eran interdependientes. La idea de que el oscurantismo pueda conducir a la justicia, la razón de Estado a la libertad, es muy reciente. La verdad es que ciertos intelectuales de izquierdas (no todos, afortunadamente) están hoy tan fascinados por la fuerza y la eficacia como lo estuvieron nuestros intelectuales de derechas antes de la guerra y durante ella. Sus actitudes son diferentes, pero la dimisión es la misma. Los segundos quisieron ser nacionalistas realistas; los primeros quieren ser socialistas realistas. Al final, traicionan por igual al nacionalismo y al socialismo en nombre de un realismo ya vacío de contenido, y adorado como una pura, e ilusoria, técnica de eficacia.

Es una tentación fácil de comprender, después de todo. Pero, en fin, preséntese como se presente la cuestión, la nueva postura de esa gente que se dice, o se cree, de izquierdas, consiste en decir: hay opresiones que son justificables porque van en el sentido, que no se puede justificar, de la historia. Habría pues verdugos privilegiados, y privilegiados por nada. Es en parte lo que decía, en otro contexto, Joseph de Maistre, quien nunca pasó por un dinamitero. Pero es una tesis que yo, personalmente, rechazaré siempre. Permítame oponerle el punto de vista tradicional de lo que hasta aho-

ra se llamaba la izquierda: todos los verdugos son de la misma familia.

—¿*Qué puede hacer el artista en el mundo de hoy?*

—Nadie le pide que escriba sobre las cooperativas ni que, a la inversa, anestesia en sí los sufrimientos padecidos por los otros en la historia. Y ya que me ha pedido que hable en primera persona, lo haré lo más sencillamente posible. Como artistas quizá no necesitemos intervenir en los asuntos del siglo. Pero como hombres sí. El minero a quien explotan o fusilan, los esclavos de los campos de concentración, los de las colonias, las legiones de perseguidos que cubren el mundo necesitan que cuantos puedan hablar suplan su silencio y no se aparten de ellos. No escribí, día tras día, artículos y textos de combate, no participé en las luchas comunes porque me apeteciera sembrar el mundo de estatuas griegas y de obras maestras. Existe en mí el hombre con esa apatencia. Simplemente, tiene algo mejor que hacer intentando dar vida a las criaturas de su imaginación. Pero desde mis primeros artículos a mi último libro sólo he escrito tanto, quizá demasiado, porque me es imposible dejar de verme arrastrado al lado de lo cotidiano, al lado de los humillados y rebajados, sean quienes sean. Estos necesitan tener esperanza, y si todos callan, o si les dan a elegir entre dos tipos de humillación, se desesperarán para siempre, y nosotros con ellos. Esa idea me parece imposible de soportar, y quien no puede soportarla no puede tampoco dormirse en su torre. No por virtud, está claro, sino por una especie de intolerancia casi orgánica, que se siente o no se siente. Veo, por mi parte, a muchos que no la sienten, pero no les envidio su sueño.

Esto no significa sin embargo que debemos sacrificar nuestra naturaleza de artistas a no sé qué predicación social. He dicho en otro lugar por qué el artista era más necesario que nunca. Pero si intervenimos como hombres, esa experiencia influirá en nuestro lenguaje. Y si no somos artistas ante todo en nuestro lenguaje, ¿qué clase de artistas somos? Incluso si, militantes en nuestra vida, ha-

blamos en nuestras obras de los desiertos o del amor egoísta, basta que nuestra vida sea militante para que una vibración más secreta pueble de hombres ese desierto y ese amor. No es ahora, cuando comenzamos a salir del nihilismo, cuando negaré estúpidamente los valores creativos en beneficio de los valores humanos, o a la inversa. Para mí, los unos jamás están separados de los otros, y mido la grandeza de un artista (Molière, Tolstoi, Melville) por el equilibrio que ha sabido mantener entre los dos. Hoy, presionados por los acontecimientos, nos vemos obligados a trasladar esa tensión a nuestra vida. Por ello tantos artistas, agobiados por esa carga, se refugian en la torre de marfil o, por el contrario, en la iglesia social. Pero yo veo en ello idéntica dimisión. Debemos servir al mismo tiempo al dolor y a la belleza. La larga paciencia, la fuerza, el logro secreto que eso demanda, son las virtudes en que se funda justamente el renacimiento que necesitamos.

Una última palabra. Esta empresa, lo sé, no está exenta de peligros ni amargura. Debemos aceptar los peligros: el tiempo de los artistas pasivos se acabó. Pero debemos rechazar la amargura. Una de las tentaciones del artista consiste en creerse solidario y en verdad ocurre que se lo gritan con una alegría hartamente innoble. Pero no es así. Está en medio de todos, en el nivel exacto, ni más alto ni más bajo, que cuantos trabajan y luchan. Su propia vocación, ante la opresión, consiste en abrir las prisiones y ser vocero de la desgracia y la felicidad de todos. Es así como el arte, contra sus enemigos, se justifica manifestando sólo que él no es precisamente enemigo de nadie. Por sí solo, sería incapaz sin duda de garantizar el renacimiento que supone justicia y libertad. Pero sin él ese renacimiento sería informe y, por ende, no sería nada. Sin la cultura, y la libertad relativa que ésta supone, la sociedad, por perfecta que sea, no es sino una jungla. Por ello toda creación auténtica es un don para el futuro.

REFLEXIONES SOBRE
LA GUILLOTINA

Titulo original: Réflexions sur la guillotine (1957)
Traducción de Miguel Salahert

Poco antes de la guerra de 1914, se condenó a muerte, en Argel, a un asesino cuyo crimen había sido particularmente indignante (había acabado con una familia de agricultores, niños incluidos). Se trataba de un obrero agrícola que había matado en una especie de delirio sangriento y que había agravado su crimen al robar a sus víctimas. El caso tuvo una gran repercusión. La opinión más generalizada era que la decapitación constituía una pena demasiado benigna para semejante monstruo. Tal fue, según se me dijo, la opinión de mi padre, a quien había indignado particularmente el asesinato de los niños. En todo caso, una de las pocas cosas que de él sé, es que quiso asistir a la ejecución, por vez primera en su vida. Madrugó para dirigirse al lugar del suplicio, al otro extremo de la ciudad, en medio de una gran concurrencia popular. De lo que vio aquella mañana no dijo nada a nadie. Mi madre cuenta únicamente que volvió de prisa y corriendo, con el rostro desencajado, se negó a hablar, se tumbó un momento en la cama y de repente se puso a vomitar. Mi padre acababa de descubrir la realidad que se ocultaba bajo las fórmulas grandilocuentes con las que se la enmascaraba. En vez de acordarse de los niños asesinados, no podía pensar en otra cosa que en ese cuerpo palpitante al que acababan de arrojar sobre una plancha para cortarle el cuello.

Forzoso es creer que este acto ritual es lo suficientemente horrible como para lograr vencer la indignación de un hombre recto y sencillo y para que un castigo que él consideraba cien veces merecido no tuviera finalmente otro efecto que provocarle náuseas. Cuando la suprema justicia hace vomitar al hombre honrado al que supuestamente debe proteger, parece difícil sostener que cumple su función de introducir paz y orden en la sociedad. Revela, por el contrario, que no es menos indignante que el crimen, y que este nuevo homicidio, lejos de reparar la ofensa inferida al cuerpo social, añade una nueva mancha a la primera. Esto es tan cierto que nadie se atreve a hablar con franqueza de esta ceremonia. Como si fueran conscientes de lo que revela a la vez de provocador y de vergonzoso, los periodistas y los funcionarios que tienen el cometido de hablar de ella han creado al respecto una especie de lenguaje ritual reducido a fórmulas estereotipadas. Así, a la hora del desayuno, podemos leer, en un rincón del periódico que el condenado «ha pagado su deuda a la sociedad», que «ha expiado su crimen» o que «a las cinco, se había hecho justicia». Los funcionarios hablan del condenado como «el interesado» o «el paciente», o lo designan por una sigla: el C. A. M. De la pena capital, no se escribe, me atrevo a decir, sino en voz baja. En nuestra civilizadísima sociedad, reconocemos la gravedad de una enfermedad cuando no nos atrevemos a hablar de ella directamente. Durante mucho tiempo, las familias burguesas se han limitado a decir que la hija mayor estaba delicada del pecho o que el padre tenía «unos bultos» porque la tuberculosis y el cáncer eran consideradas enfermedades un poco vergonzosas. Esto es aún más cierto, sin duda, en la pena de muerte, puesto que todo el mundo se esfuerza por no hablar de ella sino mediante eufemismos. La pena de muerte es al cuerpo político lo que el cáncer al cuerpo individual, con la sola diferencia de que nadie ha hablado jamás de la necesidad del cáncer. No se duda, por el contra-

rio, en presentar comúnmente la pena de muerte como una lamentable necesidad, lo que legitima, a la vez, que se mate, ya que es necesario, y que no se habla de ello, ya que es lamentable.

Mi intención, por el contrario, es hablar de la pena de muerte con crudeza. No por gusto del escándalo ni, creo yo, por una malsana inclinación natural. Como escritor, siempre me han repugnado ciertas complacencias; como hombre, creo que los aspectos repelentes de nuestra condición, si bien son inevitables, deben ser afrontados en silencio. Pero cuando el silencio o las argucias del lenguaje contribuyen a mantener vivo un abuso que debe ser reformado o una desdicha que puede aliviarse, no hay otra solución que hablar claro y mostrar la obscenidad que se oculta bajo la capa de las palabras. Francia comparte con España e Inglaterra el bonito honor de ser uno de los últimos países, a este lado del telón de acero, que conservan la pena de muerte en su arsenal de represión. La supervivencia de este rito primitivo ha sido posible entre nosotros gracia a la despreocupación o la ignorancia de la opinión pública, que reacciona únicamente ante las frases ceremoniosas que se le han inculcado. Cuando la imaginación duerme, las palabras se vacían de significado: un pueblo sordo registra distraídamente la condena de un hombre. Pero que se le muestre la máquina, que se le haga tocar la madera y el hierro, oír el ruido de la cabeza al caer, y la imaginación pública, súbitamente despierta, repudiará al mismo tiempo el vocabulario y el suplicio.

Cuando en Polonia los nazis procedían a hacer ejecuciones públicas de rehenes, les amordazaban con vendas enyesadas para evitar que profiriesen gritos de rebeldía y de libertad. Sería impúdico comparar la suerte de esas víctimas inocentes con la de los criminales condenados. Pero, dejando aparte que los criminales no son los únicos guillotinado entre nosotros, el método es el mismo. Sofocamos bajo palabras enguatadas un suplicio cuya legitimidad no puede afirmarse antes de haberlo

examinado en su realidad. En vez de decir que la pena de muerte es ante todo necesaria y que luego es conveniente no hablar de ella, hay que hablar, por el contrario, de lo que realmente es y luego decir si, tal como es, debe considerarse necesaria.

Personalmente, yo la considero no sólo inútil, sino también profundamente nociva, y debo consignar aquí esta convicción antes de entrar en el estudio de la cuestión. No sería honrado dar a entender que he llegado a esta conclusión después de las semanas de investigación que acabo de dedicar al problema. Pero tampoco sería honrado atribuir mi convicción a la mera sensiblería. Por el contrario, me siento tan alejado como es posible de ese blando enternecimiento en el que se complacen los humanitarios y en el que se confunden los valores y las responsabilidades, se igualan los crímenes y la inocencia pierde finalmente sus derechos. Contrariamente a muchos ilustres contemporáneos, yo no creo que el hombre sea, por naturaleza, un animal social. A fuer de sincero, pienso lo contrario. Pero sí creo, lo que es muy diferente, que no puede vivir ya fuera de una sociedad cuyas leyes son necesarias para su supervivencia física. Es preciso, pues, que la sociedad establezca por sí misma las responsabilidades según una escala razonable y eficaz. Pero la ley encuentra su última justificación en el bien que hace o no hace a la sociedad de un lugar y de un tiempo dados. Durante años, no he podido ver en la pena de muerte sino un suplicio insoportable para la imaginación y un desorden perezoso que mi razón condenaba. Sin embargo, estaba dispuesto a pensar que la imaginación influía en mi juicio. Pero lo cierto es que durante estas semanas no he encontrado nada que no haya reforzado mi convicción o que haya modificado mis razonamientos. Muy al contrario, a los argumentos que eran ya los míos han venido a sumarse otros. Hoy, comparto completamente la convicción de Koestler: la pena de muerte mancha a nuestra sociedad y sus partidarios no pueden justificarla racionalmente. Sin recobrar su decisivo alegato, sin acu-

mular hechos y cifras que constituirían una repetición inútil y que la precisión de Jean Bloch-Michel haría ociosos, desarrollaré tan sólo los razonamientos que prolongan los de Koestler y que, con ellos, militan por una abolición inmediata de la pena capital.

Sabido es que el gran argumento de los partidarios de la pena de muerte es la ejemplaridad del castigo. No se corta las cabezas únicamente para castigar a sus dueños, sino para intimidar, mediante una ejemplaridad espantosa, a los que pudieran sentirse tentados de imitarles. La sociedad no se venga, sólo quiere prevenir. La sociedad blande la cabeza para que los candidatos al crimen lean en ella su futuro y retrocedan.

Este argumento sería impresionante si no fuera forzoso comprobar:

1.º que ni la misma sociedad cree en la ejemplaridad de que habla;

2.º que no está probado que la pena de muerte haya hecho volverse atrás a un solo asesino decidido a serlo, mientras que es evidente que no ha tenido ningún efecto, si no es el de la fascinación, en millares de criminales;

3.º que, en otro plano, constituye un ejemplo repugnante cuyas consecuencias son imprevisibles.

En primer lugar, la sociedad no cree lo que dice. Si lo creyera de verdad, exhibiría las cabezas cortadas. Rodearía las ejecuciones del lanzamiento publicitario que da ordinariamente a los empréstitos nacionales o a las nuevas marcas de aperitivos. Sabido es, por el contrario, que las ejecuciones, entre nosotros, no se realizan ya en público y se perpetran en los patios de las prisiones ante un número muy restringido de especialistas. Menos conocido es el porqué y desde cuándo. Se trata de una medida relativamente reciente. La última ejecución pública fue, en 1939, la de Weidmann, autor de varios asesinatos, al que sus hazañas habían dado gran notoriedad. Aquella mañana, una enorme muchedumbre se apretujaba en Versalles y, entre ella, un gran número de fotógrafos. En-

tre el momento en que se expuso a Weidmann a la muchedumbre y el de su decapitación se realizaron numerosas fotografías. Pocas horas más tarde, *Paris-soir* publicaba a toda página la secuencia gráfica de tan apetitoso acontecimiento. El buen pueblo de París pudo darse cuenta así de que la ligera máquina de precisión de que se había servido el verdugo era tan diferente de la guillotina histórica como un Jaguar puede serlo de nuestros viejos automóviles de Dion-Bouton. Contrariamente a lo que podía esperarse, la administración y el gobierno encajaron muy mal esa excelente publicidad y clamaron que la prensa había querido halagar los instintos sádicos de sus lectores. Se decidió, en consecuencia, que en adelante las ejecuciones no se efectuarían ya en público, disposición que, poco después habría de facilitar el trabajo de las autoridades de la ocupación nazi.

La lógica, en este asunto, no acompañaba al legislador. Al revés, habría que haber concedido además una condecoración al director de *Paris-soir* para estimularle a hacerlo aún mejor en la próxima ocasión. En efecto, si se quiere que la pena sea ejemplar, no sólo se debe multiplicar las fotografías, sino también plantar la máquina sobre un pedestal en la plaza de la Concorde a las dos de la tarde, invitar al pueblo entero y televisar la ceremonia para los ausentes. O se hace así o hay que dejar de hablar de ejemplaridad. ¿Cómo puede ser ejemplar el asesinato furtivo que se comete por la noche en el patio de una prisión? Cuando más, sirve para informar periódicamente a los ciudadanos de que morirán si se les ocurre matar; futuro que puede prometerse también a los que no matan. Para que la pena sea verdaderamente ejemplar es menester que sea espantosa. Tuaut de La Bouverie, representante del pueblo en 1791, y partidario de las ejecuciones públicas, era más lógico cuando declaraba a la Asamblea Nacional: «Para contener al pueblo es preciso un espectáculo terrible.»

Hoy, nada de espectáculo, una pena conocida por todos de oídas y, de vez en cuando, la noticia de una eje-

cución, maquillada bajo fórmulas edulcoradas. ¿Cómo va a tener un futuro criminal presente en su ánimo, en el momento del crimen, una sanción que todos se esfuerzan por hacer cada vez más abstracta? Y si de verdad se desea que recuerde siempre ese castigo, para que equilibre primero e invierta luego una decisión enajenada, ¿no debería intentarse grabar profundamente ese castigo, y su terrible realidad, en todas las sensibilidades, por todos los medios de la imagen y del lenguaje?

En vez de evocar vagamente una deuda que alguien, esa misma mañana, ha pagado a la sociedad, ¿no sería de una ejemplaridad más eficaz aprovechar tan buena ocasión para recordar a cada contribuyente los detalles de lo que le espera? En vez de decirle: «Si matas, lo expiarás en el cadalso», sería mejor, a efectos de ejemplaridad, decirle: «Si matas, irás a prisión durante meses, o años, que vivirás desgarrado entre una desesperación imposible y un terror renovado, hasta que una mañana entremos en tu celda, descalzos para mejor sorprendente en tu pesado sueño tras la angustia de la noche. Nos arrojaremos sobre ti, te ataremos las muñecas a la espalda, te cortaremos con unas tijeras el cuello de la camisa y el peso si es necesario. Por un prurito de perfeccionismo, te ataremos los brazos por medio de una correa, para obligarte a mantenerte encorvado y para que así puedas ofrecer bien el cuello. Después, te llevaremos, con dos ayudantes sujetándote los brazos, e irás arrastrando los pies por los corredores. Luego, bajo el cielo nocturno, uno de los ejecutores te agarrará por los fondillos del pantalón y te obligará a tumbarte sobre una plancha, mientras otro te mete la cabeza en un agujero antes de que un tercero haga caer, desde una altura de dos metros veinte centímetros, una cuchilla de sesenta kilos que te cortará el cuello como una navaja de afeitar.»

Para que el ejemplo sea aún mejor, para que el terror que suscita se convierta en cada uno de nosotros en una fuerza lo suficientemente ciega y poderosa para vencer en el momento oportuno el irresistible deseo de matar,

habría que ir aún más lejos. En vez de jactarnos, con la pretenciosa inconsciencia que nos es propia, de haber inventado este medio rápido y humano * de matar a los condenados, habría que publicar en millares de ejemplares, y hacer leer en escuelas y facultades, los testimonios y los informes médicos que describen el estado del cuerpo después de la ejecución. Se recomendará muy particularmente la impresión y difusión de una reciente comunicación a la Academia de Medicina hecha por los doctores Piedelièvre y Fournier. Estos valerosos médicos, que, por razones científicas, tuvieron que examinar los cuerpos de las víctimas después de la ejecución, creyeron que era su deber resumir sus terribles observaciones: «Si podemos permitirnos dar nuestra opinión al respecto, tales espectáculos son atrozmente penosos. La sangre sale de los vasos al ritmo de las carótidas seccionadas, luego se coagula. Los músculos se contraen y su fibrilación es pasmosa; el intestino ondula y el corazón tiene movimientos irregulares, incompletos, fascinantes. La boca se crispa en algunos momentos en una mueca terrible. Es cierto que en esta cabeza decapitada los ojos están inmóviles con las pupilas dilatadas; afortunadamente, no miran, y si bien no tienen ninguna turbación, ninguna opalescencia cadavérica, tampoco tienen ya movimiento; su transparencia está viva, pero su fijeza es mortal. Todo eso puede durar minutos, horas incluso, en individuos sin taras: la muerte no es inmediata... Así, cada elemento vital sobrevive a la decapitación. Al médico no le queda sino esta impresión de una horrible experiencia, de una vivisección homicida, seguidas de un entierro prematuro **.

Dudo que haya muchos lectores capaces de leer sin palidecer este espantoso informe. Puede, pues, contarse con su poder ejemplarizante y su capacidad de intimidación.

* Según el optimista doctor Guillotin, el condenado no debería sentir nada; todo lo más, un «ligero frescor en el cuello».

** *Justice sans bourreau*, num. 2, junio 1956.

ción. Nada impide añadirle los informes de testigos que confirman las observaciones de los médicos. Tras la decapitación de Charlotte Corday, se ha dicho, su rostro enrojció ante la bofetada del verdugo. Después de escuchar a observadores más recientes no cabe asombrarse. Un ayudante de verdugo, poco sospechoso, pues, de cultivar el lirismo y la sensiblería, describe así lo que se vio obligado a ver: «Es un loco, presa de una verdadera crisis de *delirium tremens*, lo que ponemos bajo la cuchilla. La cabeza muere en seguida. Pero el cuerpo salta literalmente en el cesto, agita las cuerda. Veinte minutos después, en el cementerio, todavía tiene estremecimientos.» * El capellán actual de la Santé, el R. P. Devoyod, que no parece contrario a la pena de muerte, hace en su libro *Los delincuentes* ** un relato que va más allá de la superficie y que renueva la historia del condenado Languille, cuya cabeza decapitada respondía a su nombre ***. «La mañana de la ejecución, el condenado estaba de muy mal humor y rechazó el consuelo de la religión. Conociendo el fondo de su corazón y el afecto que sentía por su mujer, cuyos sentimientos eran muy cristianos, le dijimos: «Vamos, hágalo por su mujer, recójase un instante antes de morir», y el condenado aceptó. Se recogió un buen rato ante el crucifijo, y luego pareció desentenderse de nuestra presencia. Cuando se le ejecutó, estábamos cerca de él. Su cabeza cayó en la artesa colocada ante la guillotina y el cuerpo fue a parar enseguida al cesto; pero, contra lo que es usual, cerraron el cesto antes de introducir en él la cabeza. El ayudante que llevaba la cabeza tuvo que esperar un instante a que abrieran el cesto de nuevo. Durante ese corto espacio de tiempo, tuvimos la posibilidad de ver los ojos del condenado, fijos en mí con una mirada suplicante, como si pi-

* Publicado por Roger Grenier: *Les Monstres*, Gallimard. Estas declaraciones son auténticas.

** Ediciones Matot-Braine, Reims.

*** En 1905, en Loiret. [*Anguille* significa anguila.]

diera perdón. Instintivamente, trazamos una señal de la cruz par bendecir la cabeza; entonces, los párpados pestañearon, la expresión de los ojos se hizo más dulce, luego la mirada, que seguía siendo expresiva, se apagó...». Según su fe, el lector admitirá la explicación propuesta por el sacerdote. Al menos, esos ojos que «seguían siendo expresivos» no tienen necesidad de ninguna interpretación.

Podría aportar otros testimonios igualmente alucinantes, pero no me siento capaz de ir más lejos. Después de todo, yo no profeso que la pena de muerte sea ejemplar, y este suplicio me parece lo que en realidad es: una burda cirugía practicada en condiciones que le quitan todo carácter edificante. En cambio, la sociedad y el Estado, con su amplia experiencia, pueden soportar muy bien estos detalles, y puesto que predicen el ejemplo, deberían tratar de que los soporte todo el mundo, para que nadie los ignore y para que la población, aterrorizada para siempre, se haga franciscana en su conjunto. Pues de otro modo, ¿a quién se espera intimidar con este ejemplo incesantemente ocultado, con la amenaza de un castigo que se presente ~omo dulce, expeditivo y más soportable, en suma, que un cáncer, con este suplicio coronado por las flores de la retórica? Ciertamente no a los que pasan por ser honrados (y algunos lo son), puesto que éstos a esas horas duermen, no se les ha anunciado el gran ejemplo, estarán desayunando a la hora del prematuro entierro y se enterarán tan sólo del acto de justicia si leen los periódicos, a través de un comunicado edulcorado que se disolverá como el azúcar en su memoria. Sin embargo, esas apacibles criaturas son las que proveen el mayor porcentaje de homicidas. Muchas de esas personas honradas son criminales que se desconocen. Según un magistrado, la inmensa mayoría de los asesinos que había conocido no sabían, al afeitarse por la mañana, que iban a matar por la noche. En aras de la ejemplaridad y de la seguridad, convendría, pues, en vez de maquillarlos, blandir el rostro desnudo del ejecutado ante todos los que se afeitan por la mañana.

Nada de eso ocurre. El Estado escamotea las ejecuciones y trata de silenciar esos textos y testimonios. No cree, pues, en el valor ejemplar de la pena sino por tradición y sin tomarse la molestia de reflexionar. Se mata al criminal porque así se ha hecho durante siglos, y, además, se le mata en las formas establecidas a fines del siglo xviii. Por pura rutina, se repiten los argumentos que han circulado durante siglos, sin perjuicio de contradecirlos con medidas que la evolución de la sensibilidad pública hace inevitables. Se aplica una ley sin razonarla y nuestros condenados mueren de memoria, en nombre de una teoría en la que sus ejecutores no creen. Si creyeran en ella, se sabría y sobre todo se vería. Pero la publicidad, además de despertar, en efecto, instintos sádicos de incalculable repercusión y que terminan un día por satisfacerse en un nuevo asesinato, corre el peligro asimismo de provocar asco y rechazo en la opinión pública. Sería mucho más difícil proceder a ejecuciones en cadena, como se ve hoy entre nosotros, si esas ejecuciones se tradujeran en vividas imágenes en la imaginación popular. Quien saboreara su café mientras lee la noticia de una ejecución lo escupiría al menor detalle. Y los textos que he citado podrían dejar lucidos a algunos profesores de derecho penal que, en la evidente incapacidad de justificar esta pena anacrónica, se consuelan declarando, con el sociólogo Tarde, que más vale hacer morir sin hacer sufrir que hacer sufrir sin hacer morir. Por esto es por lo que hay que aprobar la actitud de Gambetta que, adversario de la pena de muerte, votó en contra de un proyecto de ley que postulaba la supresión de la publicidad de las ejecuciones, diciendo así: «Si suprimís el horror del espectáculo, si ejecutáis en el interior de las prisiones, sofocaréis el sobresalto público de rechazo que se ha manifestado en estos últimos años y consolidaréis la pena de muerte.»

En efecto, hay que matar públicamente o confesar que no se siente autorizado a matar. Si la sociedad justifica la pena de muerte por la necesidad del ejemplo, debe

justificarse a sí misma haciendo necesaria la publicidad. Debe mostrar las manos del verdugo en cada ocasión, y obligar a mirarlas a los ciudadanos demasiado delicados, al mismo tiempo que a todos los que, de cerca o de lejos, hayan creado a ese verdugo. De otro modo, la sociedad confiesa que mata sin saber lo que dice ni lo que hace, o sabiendo que, lejos de intimidar a la opinión, estas repugnantes ceremonias no pueden sino despertar al crimen o sumirla en la confusión. Nadie podría hacer sentir esto mejor que un magistrado llegado al final de su carrera, el consejero Falco, cuya valerosa confesión merece ser meditada: «... La única vez en toda mi carrera en que me pronuncié contra una conmutación de pena y por la ejecución del inculpado, pensaba que, pese a mi posición, asistiría impasible a la ejecución. El individuo era además poco interesante; había martirizado a su hijita y finalmente la había arrojado a un pozo. Pues bien, tras su ejecución, durante semanas e incluso meses, mis noches estuvieron atormentadas por ese recuerdo... Como todo el mundo, he hecho la guerra y he visto morir a una juventud inocente, pero puedo decir que, ante este espantoso espectáculo, nunca he experimentado esa especie de mala conciencia que sentí ante esa suerte de asesinato administrativo al que se llama la pena capital "».

Pero, después de todo, ¿por qué habría de creer la sociedad en este ejemplo, dado que no detiene el crimen y que sus efectos, si existen, son invisibles? La pena capital no puede intimidar al que no sabe que va a matar, al que se decide a hacerlo en un momento y prepara su acto presa de la fiebre o de la idea fija, ni al que, yendo a una cita para dar o recibir explicaciones, toma un arma para asustar al infiel o al adversario y se sirve de ella, cuando no quería hacerlo o no creía quererlo. La pena capital no podría, en suma, intimidar al hombre arrojado al crimen como se es arrojado a la desdicha. Equivale esto a decir que es impotente en la mayoría de los casos. Justo es re-

* Revista *Réalités*, num. 105, octubre 1954.

conocer que, en Francia, raramente es aplicada en estos casos. Pero este «raramente» es por sí mismo estremecedor.

¿Espanta, al menos, a ese raza de criminales que viven del crimen y sobre la que pretenden actuar? Nada es menos seguro. Puede leerse en Koestler que en la época en que los carteristas eran ejecutados en Inglaterra, otros ladrones ejercían sus habilidades entre la muchedumbre que rodeaba el cadalso en el que colgaban a sus colegas. Una estadística realizada a comienzos de siglo, en Inglaterra, revela que de 250 ahorcados, 170 habían asistido antes personalmente a una o dos ejecuciones capitales. Todavía en 1866, de 167 condenados a muerte que habían desfilado por la prisión de Bristol, 164 habían asistido al menos a una ejecución. Tales encuestas no pueden efectuarse ya en Francia, a causa del secreto que rodea a las ejecuciones. Pero autorizan a pensar que el día de la ejecución debía de haber alrededor de mi padre un gran número de futuros criminales a los que el espectáculo no hizo vomitar. El poder de intimidación actúa únicamente sobre los tímidos que no están destinados al crimen, y cede ante los incorregibles a los que precisamente se trata de corregir. Se encontrará en este volumen y en las obras especializadas las cifras y los hechos más convincentes al respecto.

No puede negarse, sin embargo, que los hombres temen a la muerte. La privación de la vida es ciertamente la pena suprema y debería suscitar en ellos un temor decisivo. El miedo a la muerte, surgido del fondo más oscuro del ser, lo devasta; el instinto de vida, cuando está amenazado, enloquece y se debate en las peores angustias. El legislador tenía fundamento, pues, para pensar que su ley actuaba sobre uno de los resortes más misteriosos y potentes de la naturaleza humana. Pero la ley es siempre más simple que la naturaleza. Cuando se aventura por las regiones ciegas del ser, para tratar de reinar sobre él, se expone a ser aún más impotente para reducir la complejidad que pretende ordenar.

Si el miedo a la muerte es, en efecto, una evidencia, no lo es menos la de que ese miedo, por grande que sea, jamás ha bastado para desalentar las pasiones humanas. Bacon tiene razón cuando dice que no hay pasión tan débil como para que no pueda enfrentarse y dominar al miedo a la muerte. La venganza, el amor, el honor, el dolor, otro miedo, llegan a vencerlo. Lo que el amor a un ser o a un país, lo que la pasión por la libertad llegan a hacer ¿cómo no iban a hacerlo la codicia, el odio, los celos? Desde hace siglos, la pena de muerte, acompañada a menudo de salvajes refinamientos, trata de contener al crimen; el crimen, sin embargo, se obstina. ¿Por qué? Pues porque los instintos que en el hombre se combaten no son, como quiere la ley, fuerzas constantes en estado de equilibrio. Son fuerzas variables que mueren y triunfan alternativamente y cuyos desequilibrios sucesivos alimentan la vida del espíritu, como las oscilaciones eléctricas suficientemente cercanas establecen una corriente. Pensemos en la serie de oscilaciones, del deseo a la inapetencia, de la decisión a la renuncia, por las que pasamos todos en una sola jornada, multipliquemos hasta el infinito esas variaciones y tendremos una idea de la proliferación psicológica. Esos desequilibrios son generalmente demasiado fugitivos para permitir a una sola fuerza reinar sobre el ser entero. Pero a veces sucede que una de esas fuerzas del alma se desencadena hasta ocupar todo el campo de la conciencia; ningún instinto, ni siquiera el de la vida, puede entonces oponerse a la tiranía de esa fuerza irresistible. Para que la pena capital sea realmente intimidadora, la naturaleza humana tendría que ser diferente, y tan estable y serena como la ley misma. Pero entonces sería una naturaleza muerta.

No lo es. Por esto es por lo que el homicida casi siempre se siente inocente cuando mata, por sorprendente que pueda parecer a quien no haya observado ni experimentado en sí mismo la complejidad humana. Todo criminal se absuelve antes del juicio. Se considera, si no en

su derecho, sí, al menos, excusado por las circunstancias. No piensa ni prevé y cuando piensa, es para prever que será disculpado total o parcialmente. ¿Cómo habría de temer lo que considera sumamente improbable? Temerá a la muerte después del juicio, no antes del crimen. Para que la ley intimidara, sería preciso que no dejara ninguna posibilidad al criminal, que fuera implacable de antemano y no admitiera en particular ninguna circunstancia atenuante. ¿Quién de nosotros se atrevería a pedir eso?

Y aunque así fuera, habría que contar aún con otra paradoja de la naturaleza humana. El instinto de vida, por fundamental que sea, no lo es más que otro instinto del que los psicólogos académicos no hablan: el instinto de muerte, que a veces exige la destrucción de uno mismo y de los demás. Es probable que el deseo de matar coincida a menudo con el deseo de morir o de aniquilarse *. El instinto de conservación tiene así una réplica, en proporciones variables, en el instinto de destrucción. Este último es el único que puede explicar completamente las numerosas perversiones que, desde el alcoholismo a la droga conducen, a sabiendas, a las personas a su destrucción. El hombre desea vivir, pero es vano esperar que este deseo reine sobre todos sus actos. También desea aniquilarse, quiere lo irreparable y la muerte por sí misma. Así llega a ocurrir que el criminal no solamente desee el crimen, sino también la desgracia que lo acompaña, incluso y sobre todo si esa desgracia es desmesurada. Cuando este extraño deseo crece y se impone, la perspectiva de la pena capital no sólo no basta para detener al criminal, sino que probablemente aumenta la atracción del vértigo en el que se pierde. En cierto modo, entonces se mata para morir.

Estas singularidades bastan para explicar cómo una pena que parece calculada para espantar a mentalidades normales está en realidad completamente desligada de la

* Puede leerse frecuentemente en la prensa casos de criminales que han vacilado entre matarse o matar.

psicología media. Todas las estadísticas sin excepción, tanto las que conciernen a los países abolicionistas como a los otros, demuestran que no hay conexión entre la abolición de la pena de muerte y la criminalidad *. Esta última no aumenta ni decrece. La guillotina existe, el crimen también; entre los dos no hay más vínculo aparente que el de la ley. Todo lo que podemos concluir de las cifras, largamente alineadas por las estadísticas, es esto: durante siglos se ha aplicado la pena de muerte a crímenes distintos el asesinato y este castigo supremo, largamente repetido, no ha hecho desaparecer ninguno de esos crímenes. Desde hace siglos esos crímenes no se castigan ya con la muerte. Sin embargo, su número no ha aumentado y en algunos casos ha disminuido. De igual modo, durante siglos se ha castigado el asesinato con la pena capital y no por ello ha desaparecido la raza de Caín. En las treinta y tres naciones que han suprimido la pena de muerte o que no la aplican, no ha aumentado el número de asesinatos. ¿Quién podría deducir de todo esto que la pena de muerte realmente intimide?

Los conservadores no pueden negar estos hechos ni estas cifras. Su única y última respuesta es significativa y explica la actitud paradójica de una sociedad que tan cuidadosamente oculta las ejecuciones que pretende sean ejemplares. «Nada prueba, en efecto —dicen los conservadores—, que la pena de muerte sea ejemplar; es cierto, incluso, que no ha logrado intimidar a millares de asesinos. Pero no nos es posible saber a los que sí ha intimidado. Nada prueba, consecuentemente, que no sea ejemplar.» Así, pues, el mayor de los castigos, el que supone para el condenado su definitiva perdición, el que concede el privilegio supremo a la sociedad, no se basa en otra cosa que en una posibilidad inverificable. La

* Informe del *Select Committee* inglés de 1930 y de la Comisión real inglesa que ha reanudado recientemente el estudio: «Todas las estadísticas que hemos examinado nos confirman que la abolición de la pena de muerte no ha provocado un aumento del número de crímenes.»

muerte en cambio, no conlleva ni grados ni probabilidades. Ella lo detiene todo, la culpabilidad como el cuerpo, en una rigidez definitiva. Y, sin embargo, es administrada, entre nosotros, en nombre de una posibilidad y de un cálculo. Aun cuando este cálculo fuera razonable ¿no sería necesaria acaso una certidumbre para autorizar la más segura de las muertes? Pues el condenado es cortado en dos, menos por el crimen que ha cometido, que en virtud de todos los crímenes que hubieran podido serlo y no lo han sido, que podrán ser y no serán. La incertidumbre más grande autoriza en este caso la certeza más implacable.

No soy el único en asombrarse de tan peligrosa contradicción. El propio Estado la condena, y esta mala conciencia explica a su vez la contradicción de su actitud. El Estado priva de toda publicidad a sus ejecuciones porque, enfrentado a los hechos, no puede afirmar que hayan servido nunca para intimidar a los criminales. No puede soslayar el dilema en que lo encerró Beccaria cuando escribía: «Si es importante mostrar a menudo al pueblo pruebas del poder, los suplicios tendrán que ser frecuentes; pero los crímenes tendrán que serlo también, lo que probará que la pena de muerte no causa la impresión que debería causar; de ello resulta que la pena de muerte es al mismo tiempo inútil y necesaria». ¿Qué puede hacer el Estado con una pena inútil y necesaria sino ocultarla sin abolirla? Pues conservarla, un poco aparte, no sin turbación, con la esperanza ciega de que un hombre al menos, un día al menos, se sienta disuadido por la consideración del castigo, frenado en su gesto homicida, y justifique, sin que nadie lo sepa jamás, una ley a la que no apoyan ni la razón ni la experiencia. Para continuar pretendiendo que la guillotina es ejemplar, el Estado tiene así que multiplicar asesinatos muy reales a fin de evitar un asesinato desconocido del que no sabe ni sabrá jamás si tiene una sola posibilidad de ser perpetrado. Extraña ley, en verdad, que conoce el asesinato que ella causa e ignorará siempre el que impide.

¿Qué quedará entonces de ese poder ejemplarizante, si se prueba que la pena capital tiene otro poder, éste bien real, que degrada a los hombres hasta la vergüenza, la locura y el asesinato?

Podemos pasar ya a observar los efectos ejemplares de estas ceremonias en la opinión pública, las manifestaciones de sadismo que despiertan en ella, la espantosa jactancia que suscitan en algunos criminales. Nada hay de nobleza en torno al cadalso, sino el asco, el desprecio o el goce más bajo. Estos efectos son conocidos. El decoro, por su parte, ha impuesto que la guillotina emigrase de la plaza del Hôtel-de-Ville a las afueras y luego a las prisiones. Menos conocidos son los sentimientos de aquellos cuyo oficio les obliga a asistir a esta clase de espectáculos. Escuchemos a ese director de una prisión inglesa, que confiesa un «sentimiento agudo de vergüenza personal», y a ese capellán que habla «de horror, de vergüenza y de humillación» *. Imaginemos sobre todo los sentimientos del hombre que mata por encargo, quiero decir el verdugo. Qué se puede pensar de esos funcionarios que llaman a la guillotina «la bici» y, al condenado, «el cliente» o «el paquete». Pues lo que de ellos piensa el padre Bela Just, que asistió a casi treinta condenados, y que escribe: «El argot de los funcionarios de la justicia no tiene nada que envidiar en cinismo y en vulgaridad al de los delincuentes» **. Por lo demás, he aquí las consideraciones de un ayudante de verdugo sobre sus desplazamientos a provincias: «Cuando teníamos que viajar, lo pasábamos francamente bien. No nos privábamos de taxis ni de buenos restaurantes» ***. El mismo, alardeando de la destreza del verdugo en soltar la cuchilla, dice: «Podíamos *permitirnos el lujo* de sacar al cliente por los cabellos.» La depravación que aquí se manifiesta tiene otros

* Informe del *Select Committee*, 1930.

** Bela Just, *La Potence et la Croix*, Fasquelle.

*** Roger Grenier, *Les Monstres*, Gallimard.

aspectos aún más profundos. Las ropas del condenado pertenecen en principio al verdugo. Deibler padre las colgaba en un barracón de tablas e *iba de vez en cuando a mirarlas*. Más grave aún. He aquí lo que declara nuestro ayudante de verdugo: «El nuevo ejecutor es un loco de la guillotina. A veces se queda días enteros en su casa, sentado en una silla, con el abrigo y el sombrero puestos, esperando la convocatoria del ministerio» *.

Sí, he ahí al hombre del que Joseph de Maistre decía que para que exista había hecho falta un decreto particular del poder divino, y que sin él «el orden deja sitio al caos, los tronos se hunden y la sociedad desaparece». He ahí el hombre en quien la sociedad se libra del culpable, puesto que el verdugo tiene que firmar la excarcelación, de modo que sea un hombre libre lo que se entrega a su discreción. El bonito y solemne ejemplo imaginado por nuestros legisladores tiene al menos un efecto seguro, que es el de rebajar o destruir la calidad humana y la razón en los que colaboran directamente en él. Se dirá que se trata de criaturas excepcionales que encuentran una vocación en ese degradante cometido. No dirá eso quien sepa que hay centenares de personas que se ofrecen como ejecutores, incluso gratuitamente. A los hombres de nuestra generación, que han vivido la historia de estos últimos años, no les sorprenderá esta información. Saben que, tras los rostros más apacibles y familiares, duerme el instinto de tortura y de homicidio. El castigo que pretende intimidar a un asesino desconocido restituye ciertamente a su vocación homicida a otros monstruos más reales. Puesto que seguimos justificando nuestras leyes más crueles por consideraciones probables, no dudemos de que, entre esos centenares de hombres que han visto rechazada su oferta de servicios, uno, por lo menos, ha debido de satisfacer de otro modo los instintos sangrientos que ha despertado en él la guillotina.

* Roger Grenier, *Les Monstres*, Gallimard.

Así pues, si se quiere mantener la pena de muerte, que se nos ahorre al menos la hipocresía de una justificación por el ejemplo. Llamemos por su nombre a esa pena a la que se niega toda publicidad, a esa intimidación sin efecto sobre las personas honradas, mientras lo son; que fascina a las que han dejado de serlo y que degrada o vuelve loco a los que la ejercen. Es una pena, ciertamente, un espantoso suplicio, físico y moral, que no ofrece más ejemplaridad que la de desmoralizar. Sanciona, pero no previene nada, cuando no suscita el instinto de matar. Es como si no fuera, salvo para quien la padece; en su alma, durante meses o años, y en su cuerpo, durante el momento desesperado y violento en que se le corta en dos, sin suprimir su vida. Llamémosla por su nombre, que, a falta de otra nobleza, le devolverá la de la verdad, y reconozcámosla como lo que es esencialmente: una venganza.

El castigo que sanciona sin prevenir se llama, en efecto, venganza. Es una respuesta casi aritmética que da la sociedad al que infringe su ley primordial. Esta respuesta es tan vieja como el hombre: se llama talión. Quien me ha hecho daño, debe sufrir daño; quien me ha reventado un ojo, debe quedarse tuerto; quien ha matado, debe morir. Se trata de un sentimiento, y particularmente violento, no de un principio. El talión es del orden de la naturaleza y del instinto, no del orden de la ley. La ley, por definición, no puede obedecer a las mismas reglas que la naturaleza. Si el homicidio está en la naturaleza del hombre, la ley no está hecha para imitar o reproducir esa naturaleza. Está hecha para corregirla. Ahora bien, el talión se limita a ratificar y a dar fuerza de ley a un puro movimiento de naturaleza. Todos hemos conocido este movimiento, a menudo para nuestra propia vergüenza, y conocemos su potencia: nos viene de la selva primitiva. A este respecto, los franceses, que nos indignamos, con razón, cuando vemos en Arabia Saudí al rey del petróleo predicar la democracia internacional y confiar a un carnicero la tarea de cortar la mano del ladrón, vivimos tam-

bien en una especie de Edad Média que ni siquiera tiene los consuelos de la fe. Definimos aún la justicia según las reglas de una burda aritmética *. ¿Puede decirse, al menos, que esa aritmética es exacta y que la justicia, aunque sea elemental, aunque esté limitada a la venganza legal, queda salvaguardada por la pena de muerte? Hay que decir que no.

Pasemos por alto el hecho de que la ley del talión sea inaplicable y de que tan excesivo parecería castigar al incendiario con el incendio de su propia casa, como insuficiente castigar al ladrón retirando de su cuenta bancaria una suma equivalente a la de su robo. Admitamos que sea justo y necesario compensar el asesinato de la víctima con la muerte del asesino. Pero la ejecución capital no es simplemente la muerte. Es tan diferente, en su esencia, de la privación de la vida, como el campo de concentración lo es de la prisión. Es un asesinato que, sin duda, paga aritméticamente el crimen cometido. Pero añade a la muerte un reglamento, una premeditación pública y conocida por la futura víctima, una organización, en fin, que es por sí misma una fuente de sufrimientos morales más terribles que la muerte. No hay, pues, equivalencia. Muchas legislaciones consideran más grave el crimen premeditado que el crimen de pura violencia. Pero ¿qué es la ejecución capital sino el más premeditado de los asesinatos, al que no puede compararse fechoría alguna de ningún criminal, por calculada que ésta sea? Para que hubiera equivalencia, sería necesario que

* Hace unos años, pedí el indulto para seis tunecinos condenados a muerte por haber matado a tres gendarmes franceses durante un motín. Las circunstancias en que se habían producido los hechos hacía difícil la imputación precisa de las responsabilidades. Una nota de la presidencia de la República me comunicó que mi súplica había suscitado el interés del organismo cualificado. Desgraciadamente, cuando recibí la nota hacía ya dos semanas que había leído que la sentencia se había ejecutado. Se le había aplicado a tres de los condenados. Los otros tres habían sido indultados. Las razones de indultar a unos y no a los otros no eran determinantes. Sin duda, había que proceder a tres ejecuciones capitales, puesto que había habido tres víctimas.

la pena de muerte castigase a un criminal que hubiera advertido a su víctima de la época en la que iba infligirle una muerte horrible, y que, a partir de ese instante, la tuviese a su merced bajo secuestro durante meses. Un monstruo así no se encuentra en el ámbito privado.

A este respecto, cuando nuestros juristas oficiales hablan de hacer morir sin hacer sufrir, no saben de lo que hablan y, sobre todo, carecen de imaginación. El miedo devastador, degradante, que se impone durante meses o años * al condenado es una pena más terrible que la muerte y que no se ha impuesto a la víctima. Aun en medio del espanto de la violencia mortal a que se la somete, la víctima, en la mayor parte de los casos, es precipitada a la muerte sin saber lo que le ocurre. El tiempo del horror le dura lo que la vida, y la esperanza de escapar a la locura que se abate sobre ella, probablemente no le desfallece en ningún momento. En cambio, al condenado a muerte se le administra el horror al por menor. La tortura de la esperanza alterna con las angustias de la desesperación animal. El abogado y el capellán, por simple humanidad, y los guardianes, para que el condenado permanezca tranquilo, le aseguran unánimemente que será indultado. Él cree en ello con todo su ser y luego deja de creer. Espera durante el día, desespera durante la noche **. A medida que pasan las semanas, la esperanza y la desesperación aumentan y se hacen igualmente insostenibles. Según todos los testigos, cambia el color de la

* Reomen, condenado a muerte tras la Liberación, permaneció setecientos días en prisión antes de ser ejecutado, lo que es escandaloso. Los condenados de derecho común esperan, por regla general, de tres a seis meses la mañana de su muerte. Es difícil abreviar el plazo, si se quiere agotar las posibilidades de obtener el indulto. Yo puedo dar fe de que en Francia el examen de los recursos de gracia se hace con un rigor que no excluye la voluntad visible de indultar, en la medida en que lo permiten la ley y las costumbres.

** Por no ser el domingo día de ejecución, la noche del sábado es siempre la mejor en las celdas de los condenados a muerte.

piel, el miedo actúa como un ácido. «Saber que uno va a morir no es nada —dice un condenado de Fresnes—. No saber si se va a vivir es espantoso y angustioso.» Cartouche decía del suplicio supremo: «¡Bah! es un mal cuarto de hora.» Pero se trata de meses, no de minutos. De antemano y durante mucho tiempo, el condenado sabe que van a matarle y que sólo puede salvarle una gracia semejante, para él, a los decretos del cielo. En todo caso, él no puede intervenir, defenderse ni convencer. Todo se decide al margen de él. Ya no es un hombre, sino una cosa que espera ser manejada por los verdugos. Se le mantiene en la necesidad absoluta, la de la materia inerte, pero con una conciencia que es su principal enemigo.

Cuando los funcionarios que tienen por oficio matar a ese hombre lo llaman «paquete», saben lo que dicen. No poder hacer nada contra la mano que te despla2a, te sujeta o te rechaza, ¿no es, en efecto, ser como un paquete o una cosa, o, mejor, un animal trabado? El animal aún puede negarse a comer. El condenado no puede. Se le hace beneficiario de un régimen especial (en Fresnes, el régimen número 4, con extras de leche, vino, azúcar, confituras, mantequilla); se cuida de que se alimente. Si es preciso, se le obliga. El animal al que se va a matar debe estar en plena forma. La cosa o la bestia tiene derecho únicamente a esas libertades degradadas que se llaman caprichos. «Son muy susceptibles», declara sin ironía un funcionario de Fresnes refiriéndose a los condenados a muerte. Sin duda, pero ¿cómo recobrar de otro modo la libertad y esa dignidad de querer algo de la que el hombre no puede prescindir? Susceptible o no, a partir del momento en que la sentencia se ha pronunciado, el condenado entra en una maquinaria imperturbable. Durante un cierto número de semanas queda atrapado por mecanismos que ordenan todos sus gestos y lo entregan finalmente a las manos que lo tumbarán sobre la máquina de matar. El paquete deja de estar sometido a los vaivenes del azar que reinan sobre el ser vivo, para estarlo a leyes

mecánicas que le permiten prever sin falta el día de su decapitación.

Ese día acaba su condición de objeto. Durante los tres cuartos de hora que le separan del suplicio, la certidumbre de una muerte impotente lo aplasta todo; la bestia, atada y sometida, conoce un infierno que hace parecer irrisorio al otro con el que se le amenaza. Después de todo, los griegos, con su cicuta, eran más humanos. Dejaban a sus condenados una relativa libertad, la posibilidad de demorar o precipitar la hora de su propia muerte. Les daban a escoger entre el suicidio y la ejecución. Nosotros, para mayor seguridad, hacemos justicia por nosotros mismos. Pero, verdaderamente, sólo podría haber justicia si el condenado, tras haber notificado su decisión con meses de antelación, hubiese entrado en casa de su víctima, la hubiese atado sólidamente y, tras informarle de que sería ejecutada dentro de una hora, ocupase ese tiempo en instalar la máquina ejecutora. ¿Qué criminal ha reducido nunca a su víctima a una condición tan desesperada e impotente?

Eso "explica sin duda la extraña sumisión que es habitual a los condenados en el momento de su ejecución. Esos hombres que no tienen ya nada que perder podrían jugarse el todo por el todo, preferir morir de un balazo al azar, o ser guillotinado en medio de una de esas luchas desesperadas que oscurecen todas las facultades. En cierto modo, sería morir libremente. Y sin embargo, salvo excepciones, la regla es que el condenado marche hacia la muerte pasivamente, en una especie de sombría posturación. Sin duda, eso es lo que quieren decir nuestros periodistas cuando escriben que el condenado ha muerto valerosamente. Debemos entender que el condenado no ha gritado, no ha abandonado su condición de paquete y que todo el mundo se lo agradece. En un asunto tan degradante, el interesado demuestra un loable decoro al permitir que la degradación no dure demasiado. Pero tales alabanzas y certificados de valor forman parte de la mistificación general que rodea a la pena de muerte.

Pues el condenado, a menudo, será tanto más decoroso cuanto más miedo tenga. Sólo merecerá los elogios de nuestra prensa si su miedo o su sentimiento de abandono son suficientemente grandes como para esterilizarlo completamente. Entiéndaseme bien. Algunos condenados, políticos o no, mueren heroicamente, y hay que hablar de ellos con la admiración y el respeto debidos. Pero la mayoría de ellos no conocen otro silencio que el del miedo, otra impasibilidad que la del espanto, y me parece que ese silencio espantado merece aún mayor respeto. Cuando el padre Bela Just ofrece a un joven condenado que escriba a los suyos, algunos instantes antes de ser ahorcado, oye esta respuesta: «Me falta valor hasta para eso»; ¿cómo un sacerdote, al oír tal confesión de debilidad, no habría de inclinarse ante lo que el hombre tiene de más miserable y de más sagrado? ¿Quién osaría decir que han muerto cobardemente aquellos que no hablan y de quienes sabemos lo que han sentido por el charquito que dejan en el lugar del que han sido arrancados? ¿Y cómo habría que calificar entonces a los que les han reducido a tal estado de cobardía? Después de todo, cada asesino, cuando mata, se expone a la más terrible de las muertes, mientras que los que le matan no arriesgan más que su promoción.

No, lo que el hombre siente entonces está más allá de toda moral. Ni la virtud, ni el valor, ni la inteligencia, ni siquiera la inocencia tienen ningún papel que desempeñar aquí. La sociedad se retrotrae de golpe a los espantos primitivos donde ya nada puede juzgarse. Toda equidad, como toda dignidad, han desaparecido. «El sentimiento de la inocencia no inmuniza contra las sevicias... Yo he visto morir valerosamente a auténticos bandidos, mientras que había inocentes que iban a la muerte con todos sus miembros temblando.» * Cuando el mismo hombre añade que, según su experiencia, los más proclives al desfallecimiento en esa circunstancia son los intelectua-

* Bela Just: *op. cit.*

les, no estima que esta categoría de hombres tenga menos valor que otras, sino únicamente que tiene más imaginación. Confrontado con la muerte ineluctable, el hombre, cualesquiera que sean sus convicciones, se siente completamente devastado *. El sentimiento de impotencia y de soledad del condenado frente a la coalición pública que quiere su muerte es por sí solo un castigo inimaginable. También a este respecto sería mejor que la ejecución fuese pública. El comediante que hay en cada hombre podría acudir entonces en auxilio del animal asustado para ayudarle a mantener el tipo, incluso ante sus propios ojos. Pero la noche y el secreto carecen de recursos. En medio de este desastre, el valor, la entereza del ánimo e incluso la fe pueden ser aleatorios. En general, el hombre es destruido por la espera de la pena capital mucho antes de morir. Se le infligen dos muertes, la primera de ellas peor que la otra, cuando él no ha matado más que una vez. Comparada con este suplicio, la pena del talión parece una ley civilizada. Nunca ha pretendido que haya que reventar los dos ojos de aquel que ha dejado tuerto a su hermano.

Esta injusticia fundamental repercute, además, en los parientes del ajusticiado. La víctima tiene *sus parientes*, cuyos sufrimientos son generalmente infinitos, y que en la mayoría de los casos desean ser vengados. Lo son, pero entonces los parientes del condenado conocen una extremada desdicha que les castiga más allá de toda justicia. La espera de una madre, o de un padre, durante largos meses, el locutorio, las falsas conversaciones con las que se adornan los cortos instantes pasados con el condenado, finalmente las imágenes de la ejecución, son tor-

* Un gran cirujano, católico, me confesó que la experiencia le había llevado a ocultar a sus pacientes aquejados de un cáncer incurable, aun a los creyentes, que lo estuvieran. Según él, tal revelación podía destruir incluso su fe.

turas que no han tenido que pasar los parientes de la víctima. Cualesquiera que sean los sentimientos de estos últimos, no pueden desear que la venganza exceda tanto al crimen y que torture a seres que comparten, violentamente, su propio dolor. «He sido indultado, padre —escribe un condenado a muerte—. Todavía no puedo darme cuenta de la suerte que he tenido. El indulto fue firmado el 30 de abril y me lo comunicaron el miércoles al volver del locutorio. Dije que avisaran en seguida a papá y a mamá, que todavía no habían salido de la Santé. Imagínese su alegría»*. Nos la imaginamos, en efecto, pero en la medida misma en que es posible imaginar su incesante desdicha hasta el momento de la gracia, y la desesperación definitiva de los que reciben la otra noticia, la que castiga, en la iniquidad, su inocencia y su desgracia.

Para terminar con esta ley del tali3n, hay que reconocer que, incluso en su forma primitiva, s3lo puede actuar entre dos individuos uno de los cuales es absolutamente inocente y el otro absolutamente culpable. La v3ctima, ciertamente, es inocente. Pero la sociedad que supuestamente la representa ¿puede aspirar a la inocencia? ¿No es responsable, al menos en parte, del crimen que reprime con tanta severidad? Es 3ste un tema que ha sido abundantemente tratado, y no repetir3 aqu3 los argumentos expuestos por los m3s diversos autores desde el siglo xviii. Cabe resumirlos diciendo que toda sociedad tiene los criminales que se merece. Pero, puesto que se trata de Francia, es imposible no se3alar las circunstancias que deber3an hacer m3s modestos a nuestros legisladores. En respuesta a una encuesta sobre la pena de muer-

* R. P. Devoyod: *op. cit.* Imposible tambi3n leer sin sentirse conmovido las peticiones de gracia presentadas por un padre o una madre que, visiblemente, no comprenden el castigo que les alcanza s3bitamente.

te, hecha por *Le Figaro* en 1952, un coronel afirmó que la institución de los trabajos forzados a perpetuidad como pena suprema equivalía a constituir conservatorios del crimen. Ese oficial superior parecía ignorar, y me alegro por él, que ya tenemos nuestros conservatorios del crimen, que presentan con nuestras prisiones la apreciable diferencia de que se puede salir de ellos a cualquier hora del día o de la noche. Hablo de las tabernas y de los chamizos, glorias de nuestra República. Es imposible expresarse con moderación acerca de este punto.

Las estadísticas evalúan en 64.000 las viviendas sobrehabitadas (de 3 a 5 personas por habitación) sólo en la ciudad de París. Ciertamente, quien maltrata a los niños hasta la muerte es una criatura particularmente despreciable que difícilmente puede suscitar la piedad. Es probable también (digo probable) que ninguno de mis lectores, colocados en las mismas condiciones de promiscuidad, llegara a convertirse en un asesino infantil. No se trata, pues, de disminuir la culpabilidad de algunos monstruos. Pero estos monstruos, en alojamientos decentes, no habrían tenido tal vez la ocasión de llegar tan lejos. Lo menos que puede decirse es que no son los únicos culpables, y parece difícil otorgar el derecho de castigarles a los que subvencionan la remolacha en vez de la construcción *

Pero el alcohol hace aún más evidente este escándalo. Sabido es que la nación francesa está siendo intoxicada sistemáticamente por su mayoría parlamentaria, por razones generalmente mezquinas. Ahora bien, el porcentaje de responsabilidad del alcohol en la génesis de los delitos de sangre es alucinante. Un abogado (Guillon) lo ha estimado en el 60 por 100. Para el doctor Lagriffe, el porcentaje va del 41,7 al 12 por 100. En 1951, una investigación efectuada en el centro de selección de la prisión de Fresnes, entre los condenados de derecho común, re-

* Francia figura en primer lugar entre los países consumidores de alcohol y en el decimoquinto entre los países constructores.

veló un 29 por 100 de alcohólicos crónicos y un 24 por 100 con ascendencia alcohólica. Finalmente, el 95 por 100 de los maltratadores de niños son alcohólicos. Bonitas cifras. Podemos contrastar esto con una cifra aún más soberbia: la declaración fiscal de una compañía productora de aperitivos alcohólicos correspondiente al año 1953, que reconocía 410 millones de beneficios. La comparación de estas cifras autoriza a informar a los accionistas de esa compañía y a los diputados defensores del alcohol, que sin duda han matado a más niños de lo que pueden imaginarse. Adversario de la pena capital, no sé yo quien reclame su condena a muerte. Pero, para empezar, sí me parece indispensable y urgente conducirlos bajo escolta militar a la próxima ejecución de un asesino infantil, y entregarles a la salida un boletín estadístico con las cifras de que he hablado.

En cuanto a un Estado que siembra el alcohol, no puede extrañarse de cosechar el crimen *. De hecho, no se extraña, y se limita a cortar las cabezas en las que tanto alcohol ha vertido. Hace justicia imperturbablemente y se presenta como acreedor. Su buena conciencia no sufre. Igual que ese representante de bebidas alcohólicas que, en respuesta a la encuesta de *Le Fígaro*, decía: «Yo sé lo que haría el más feroz defensor de la abolición si, con un arma a su alcance, se encontrase súbitamente ante asesinos a punto de matar a su padre, su madre, sus hijos o su mejor amigo. ¡«Vamos, hombre!» Ese «vamos, hombre» parece estar también un poco alcoholizado. Claro que el más feroz defensor de la abolición dispararía contra esos asesinos, a justo título, y sin que eso quite nada a sus razones para defender ferozmente la aboli-

* Los partidarios de la pena de muerte se alborotaron a fines del siglo pasado ante un aumento de la criminalidad a partir de 1880, que parecía paralelo a una disminución de la aplicación de la pena. Pero fue en 1880 cuando se promulgó la ley que permitía abrir sin autorización previa establecimientos dispensadores de bebidas alcohólicas. Teniendo esto en cuenta, ¿qué decir de la interpretación de las estadísticas?

ción. Pero si fuera* además, un poco coherente con sus ideas, y si esos asesinos olieran un poco demasiado a alcohol, iría luego a ocuparse de aquellos que tienen por vocación intoxicar a los futuros criminales. Es ciertamente sorprendente que los parientes de las víctimas de delitos relacionados con el alcohol no hayan tenido nunca la idea de ir a solicitar algunas aclaraciones al recinto del Parlamento. Sin embargo, es lo contrario lo que ocurre, y el Estado, investido de la confianza general, apoyado incluso por la opinión pública, continúa castigando a los asesinos, incluso y sobre todo a los alcohólicos, un poco como el chulo castiga a las laboriosas criaturas que le aseguran su mantención. Pero el rufián no predica la moral. El Estado, sí. Su jurisprudencia, aunque admita que la embriaguez pueda constituir a veces una circunstancia atenuante, ignora el alcoholismo crónico. Sin embargo, la embriaguez sólo acompaña a los crímenes violentos, que no son castigados con la muerte, mientras que el alcohólico crónico es capaz también de crímenes premeditados que le valdrán la muerte. El Estado se reserva, pues, el derecho de castigar en el único caso en el que su responsabilidad está profundamente comprometida.

¿Quiere esto decir que todo alcohólico debe ser declarado irresponsable por un Estado que se dará golpes en el pecho hasta que la nación no beba más que zumos de frutas? Ciertamente no. Del mismo modo que las razones basadas en la herencia no deben eximir de toda culpabilidad. La responsabilidad real de un delincuente no puede ser apreciada con precisión. Sabido es que el cálculo no sirve para establecer el número de nuestros ascendientes, alcohólicos o no. Remontándonos al principio de los tiempos, ese número sería diez elevado a la vigésima segunda potencia veces más grande que el número de los habitantes actuales de la Tierra. El número de inclinaciones malas o mórbidas que han podido transmitirse es incalculable. Venimos al mundo cargados con el peso de una necesidad infinita. Eso nos llevaría a con-

cluir una irresponsabilidad general. La lógica querría que no se pronunciaran jamás ni castigo ni recompensa, lo que supondría la imposibilidad de toda sociedad. El instinto de conservación de las sociedades, y consiguientemente de los individuos, exige, por el contrario, que la responsabilidad individual sea postulada. Hay que aceptarlo, sin soñar en una indulgencia absoluta que coincidiría con la muerte de toda sociedad. Pero el mismo razonamiento debe llevarnos a concluir que no existe jamás responsabilidad total ni, consecuentemente, castigo o recompensa absolutos. Nadie puede ser recompensado definitivamente, ni siquiera los premios Nobel. Pero nadie debería ser castigado de forma absoluta si es considerado culpable, y, con mayor razón, si puede ser inocente. La pena de muerte, que no satisface verdaderamente ni a la ejemplaridad ni a la justicia distributiva, usurpa además un privilegio exorbitante, al pretender castigar una culpabilidad siempre relativa con un castigo definitivo e irreparable.

Si la pena capital, en efecto, es de una ejemplaridad dudosa y de una justicia coja, hay que convenir con sus defensores en que es eliminadora. La pena de muerte elimina definitivamente al condenado. En verdad, sólo esto debería excluir, para sus partidarios sobre todo, la repetición de argumentos arriesgados que, como acabamos de ver, pueden ser contestados sin cesar. Es más leal decir que la pena de muerte es definitiva porque debe serlo, asegurar que algunos hombres son irrecuperables para la sociedad, que constituyen un peligro permanente para cada ciudadano y para el orden social y que, consecuentemente, es necesario suprimirlos. Nadie, al menos, puede discutir la existencia de algunas fieras sociales cuya energía y brutalidad nada parece capaz de contener. La pena de muerte no resuelve, ciertamente, el problema que esos hombres plantean. Convengamos, al menos, en que lo suprime.

Volveré a esos hombres. Pero ¿acaso se aplica sólo a ellos la pena capital? ¿Puede asegurarse que ninguno de

los ejecutados es recuperable? ¿Puede jurarse que ninguno de ellos es inocente? En ambos casos ¿no debe confesarse, acaso, que la pena capital no es eliminadora sino en la medida en que es irreparable? Ayer, 15 de marzo de 1957, fue ejecutado en California Burton Abbott, condenado a muerte por haber asesinado a una niña de catorce años. He aquí, creo yo, el género de crimen repugnante que clasifica a su autor entre los irrecuperables. Aunque Abbott insistió siempre en que era inocente, fue condenado. Su ejecución había quedado fijada para el 15 de marzo, a las 10 horas. A las 9 h 10 m, se concedió un aplazamiento para permitir a los abogados defensores que presentaran un último recurso ". A las 11 h esta apelación fue rechazada. A las 11 h 15 m, Abbott entraba en la cámara de gas. A las 11 h 18 m, respiraba las primeras emanaciones de gas. A las 11 h 20 m, el secretario de la Comisión de Gracia llamaba por teléfono. La Comisión había cambiado de opinión. Se había buscado inútilmente al gobernador, que había salido a navegar, antes de telefonar directamente a la prisión. Sacaron a Abbott de la cámara de gas. Demasiado tarde. Habría bastado que ayer el tiempo hubiera sido tormentoso en California para que el gobernador no se embarcase. Este habría telefonado dos minutos antes y Abbott hoy aún estaría vivo y tal vez habría podido ver probada su inocencia. Cualquier otra pena, incluso la más dura, le habría permitido esa posibilidad. La pena de muerte no le dejaba ninguna.

Puede estimarse que este hecho es excepcional. Nuestras vidas también lo son, y, sin embargo, en esa existencia fugitiva que es la nuestra, esto ocurre cerca de nosotros, a una decena de horas de avión. La desgracia de Abbott no es tanto una excepción como un suceso entre otros, un error no aislado, si hemos de creer a nuestros

* Hay que decir que en las prisiones norteamericanas es costumbre cambiar al condenado de celda en la víspera de su ejecución, al tiempo que se le anuncia la ceremonia que le espera.

periódicos (véase el caso Deshays, por mencionar sólo el más reciente). El jurista de Olivecroix, cuando aplicó, hacia 1860, el cálculo de probabilidades a la posibilidad del error judicial, concluyó en que de cada doscientos cincuenta y siete casos se condenaba a un inocente. ¿Una proporción pequeña? Es pequeña en relación con las penas medias. Infinita en relación con la pena capital.

Cuando Hugo escribe que para él la guillotina se llama Lesurques*, no quiere decir que todos los decapitados por ella sean Lesurques, sino que basta un Lesurques para deshonrarla para siempre. Se comprende que Bélgica haya renunciado definitivamente a pronunciar la pena de muerte después de un error judicial, y que Inglaterra se haya planteado la cuestión de la abolición después del caso Hayes³. Se comprenden también las conclusiones de ese fiscal general que, consultado acerca del recurso de gracia de un criminal, muy probablemente culpable, pero cuya víctima no había sido encontrada, escribía: «La supervivencia de X... asegura a la autoridad la posibilidad de examinar útilmente y con tiempo todo nuevo indicio que pudiera aportarse ulteriormente acerca de la existencia de su mujer"... Por el contrario, la ejecución de la pena capital, al anular esa hipotética posibilidad de examen, daría al más mínimo indicio, me temo, un valor teórico, una potencia remordedora que me parece inoportuno crear.» El amor a la justicia y a la verdad se expresa aquí de forma conmovedora y convendría citar a menudo, en las audiencias de lo penal, esa «potencia remordedora» que resume de forma tan sólida el riesgo que corre todo miembro del jurado. Una vez muerto el inocente,

* Nombre del inocente guillotinado en el caso del Correo de Lyon.

** El condenado estaba acusado de haber matado a su mujer. Pero no se había encontrado el cuerpo de esta última.

³ Hayes fue ahorcado en 1955 por un delito que no había cometido. (*N. del E.*)

en efecto, nadie puede hacer ya nada por él, sino rehabilitarlo, si es que hay alguien que lo solicite. Se le reintegra entonces la inocencia, que, a decir verdad, no había perdido nunca. Pero la persecución de que ha sido víctima, sus espantosos sufrimientos, su muerte horrible, son cosas irreversibles para siempre. Ya sólo queda pensar en los inocentes del futuro, para que se les ahorren esos suplicios. Se ha hecho en Bélgica. En Francia, las conciencias, aparentemente, están tranquilas. Se apoyan, sin duda, en la idea de que la justicia también ha progresado y avanza al mismo paso que la ciencia. Cuando el sabio experto diserta en un juicio se diría que habla un sacerdote, y el jurado, educado en la religión de la ciencia, asiente. Sin embargo, casos recientes, entre los que destaca el caso Besnard, nos han dado una idea cabal de lo que podía ser una comedia de los expertos. La culpabilidad no queda mejor establecida porque se haya usado una probeta, aunque sea graduada. Una segunda probeta dirá lo contrario y la ecuación personal conserva toda su importancia en estas matemáticas peligrosas. La proporción de los sabios verdaderamente expertos es la misma que la de los jueces psicólogos y poco mayor que la de los jurados serios y objetivos. Hoy, como ayer, subsiste la posibilidad del error. Mañana, otro informe pericial reconocerá la inocencia de un Abbott cualquiera. Pero Abbott estará muerto, científicamente muerto, y la ciencia que pretende probar tanto la inocencia como la culpabilidad no ha llegado aún a resucitar a los que mata.

Pero, ciñéndonos a los culpables ¿cabe estar seguros de que siempre se mata tan sólo a los incorregibles? Todos los que, como yo, han tenido que seguir por necesidad, en una época de la vida, los procesos criminales, saben que en una sentencia, aunque sea la capital, entran muchos factores del azar. El aspecto físico del acusado, sus antecedentes (el adulterio es considerado a menudo como una circunstancia agravante por jurados de quienes jamás he podido creer que todos y en toda circuns-

tancia fuesen fieles), su actitud (que sólo le será favorable si es convencional, es decir comediente, en la mayor parte de los casos), su misma elocución (los criminales reincidentes saben que no hay que balbucear ni hablar demasiado bien), los incidentes del juicio apreciados sentimentalmente (y la verdad, ¡ay! no siempre es conmovedora) son otros tantos factores del azar que influyen en la decisión final del jurado. En el momento del veredicto de muerte, se puede estar seguro de que, para llegar a la más cierta de las penas, ha sido necesario un gran concurso de incertidumbres. Cuando se sabe que el veredicto supremo depende de la estimación que hace el jurado de las circunstancias atenuantes, cuando se sabe, sobre todo, que la reforma de 1832 dio a nuestros jurados el poder de otorgar circunstancias atenuantes *indeterminadas*, puede imaginarse el margen que se deja al humor momentáneo de los jurados. Ya no es la ley, que prevé con precisión los casos en que debe aplicarse la muerte, sino el jurado quien aprecia la cuestión y lo hace a tientas. Como no hay dos jurados iguales, el que es ejecutado habría podido no serlo. Irrecuperable para las buenas gentes de Ille-et-Vilaine, habría podido parecer disculpable para los buenos ciudadanos del Var. Desgraciadamente, la misma cuchilla cae en los dos departamentos. Y no hace diferencia alguna.

Para reforzar el absurdo general, a las contingencias de la geografía se unen las del tiempo. El obrero comunista francés que acaba de ser guillotinado en Argelia por haber puesto una bomba (descubierta antes de que estallase) en el vestuario de una fábrica, ha sido condenado tanto por su acto como por las circunstancias de la actualidad. En la situación actual de Argelia se ha querido demostrar a la opinión pública árabe que la guillotina también está hecha para los franceses y simultáneamente dar satisfacción a la opinión pública francesa indignada por los crímenes del terrorismo. En el mismo momento, el ministro responsable de la ejecución, aceptaba los votos comunistas en su circunscripción. Si las circunstan-

cias hubieran sido otras, el inculpado habría salido del lance con una pena leve y sin más riesgo que el de tener que beber algún día, convertido en diputado del partido, en la misma cantina que el ministro. Tales pensamientos son amargos y sería bueno que estuvieran presentes en el ánimo de nuestros gobernantes. Estos deben saber que los tiempos y las costumbres cambian; llega un día en que el culpable, ejecutado con demasiada rapidez, no parece tan terrible. Pero entonces es ya demasiado tarde y sólo cabe el arrepentimiento o el olvido. Naturalmente, se olvida. Sin embargo, no por ello la sociedad queda menos afectada. Según los griegos, el crimen impune infectaba a la ciudad. Pero la inocencia condenada o el crimen castigado en exceso a la larga no la manchan menos. - En Francia lo sabemos bien.

Se dirá que así es la justicia de los hombres y que, pese a sus imperfecciones, es mejor que la arbitrariedad. Pero esta melancólica apreciación sólo se puede sostener en relación con las penas ordinarias. Ante los veredictos de muerte es escandalosa. Una obra clásica del derecho francés, para excusar a la pena de muerte de no ser susceptible de graduación, dice así: «La justicia humana no tiene en modo alguno la ambición de garantizar esa proporción. ¿Por qué? Porque sabe que es débil.» ¿Hay que concluir entonces que esta debilidad nos autoriza a pronunciar un juicio absoluto y que, no teniendo la certeza de realizar la justicia pura, la sociedad, con los mayores riesgos, debe precipitarse en la suprema injusticia? Si la justicia reconoce su debilidad, ¿no convendría más, acaso, que se mostrase modesta y que dejase en torno a sus sentencias un margen suficiente para que el error eventual pudiese ser reparado *? ¿Acaso el jurado puede de-

* Ha sido objeto de congratulaciones la conmutación de la pena de muerte a Sillon, que mató recientemente a su hija, de cuatro años de edad, para no dejarla con su madre, que quería divorciarse. Se descubrió, en efecto, durante su detención, que Sillon sufría de un tumor en el cerebro que podía explicar la locura de su acto.

cir sin rubor: «Si le hago morir por error, me perdonará usted en consideración a las debilidades de nuestra común naturaleza. Pero yo le condeno a muerte sin considerar ni esas debilidades ni esta naturaleza»? Hay una solidaridad de todos los hombres en el error y en el extravío. ¿Acaso esta solidaridad debe funcionar para el tribunal y no para el acusado? No, y si la justicia tiene un sentido en este mundo, es el de no significar otra cosa que el reconocimiento de esta solidaridad; ella, por su propia esencia, no puede separarse de la compasión. Claro está que la compasión no puede ser aquí más que el sentimiento de un sufrimiento común, y no una frívola indulgencia que no tenga en cuenta los sufrimientos y los derechos de la víctima. La compasión no excluye el castigo, pero suspende la última condena. Repugna a la compasión la medida definitiva, irreparable, que hace injusticia al hombre entero puesto que no toma en consideración la miseria de la condición común.

A decir verdad, algunos jurados lo saben tan bien, que a menudo admiten circunstancias atenuantes en crímenes que nada puede atenuar. La pena de muerte les parece excesiva y prefieren no castigar suficientemente a castigar demasiado. En estos casos la extrema severidad de la pena favorece al crimen en lugar de sancionarlo. No hay prácticamente un caso criminal que no haga decir a nuestra prensa que el veredicto es incoherente y que, teniendo en cuenta los hechos, parece insuficiente o excesivo. Pero los jurados no lo ignoran. Simplemente, ante la enormidad de la pena capital, prefieren, como lo haríamos nosotros mismos, pasar por aturdidos antes que comprometer sus noches venideras. Sabiéndose débiles, extraen de ellos al menos las consecuencias que convienen. Y la verdadera justicia está con ellos, en la medida, justamente, en que la lógica no lo está.

Hay, sin embargo, grandes criminales a los que todos los jurados condenarían en cualquier época y cualquier lugar. Sus crímenes son ciertos y las pruebas aportadas por la acusación se unen a las confesiones de la defensa.

Sin duda, lo que tienen de anormal y de monstruoso les clasifica ya en un apartado patológico. Pero los expertos en psiquiatría afirman en la mayor parte de los casos su responsabilidad. Recientemente, en París, un joven un poco débil de carácter, pero dulce y afectuoso, muy unido a sus padres, se siente irritado, según sus confesiones, por una observación que le hace su padre acerca de su tardío regreso a casa. El padre estaba leyendo, sentado ante la mesa del comedor. El joven coge un hacha y, por detrás, asesta a su padre varios golpes mortales. Luego va a la cocina y mata del mismo modo a su madre. Después, se quita el pantalón ensangrentado y lo oculta en el armario. Va a visitar a los padres de su novia, sin que nada en su actitud delate lo ocurrido, y luego vuelve a su casa y avisa a la policía diciendo que acaba de encontrar a sus padres asesinados. La policía descubre enseguida el pantalón ensangrentado y obtiene sin dificultad las confesiones tranquilas del parricida. Los psiquiatras se pronunciaron por la responsabilidad de este asesino por irritación. Sin embargo, su extraña indiferencia, de la que debía dar más pruebas en la prisión (congratulándose de que el entierro de sus padres hubiese ido seguido por mucha gente: «Eran muy queridos», le dijo a su abogado) no puede ser considerada normal. Pero, aparentemente en él el raciocinio estaba intacto.

Muchos «monstruos» presentan rostros igualmente impenetrables. Son eliminados partiendo únicamente de la consideración de los hechos. Aparentemente, la naturaleza o la magnitud de sus crímenes no permite imaginar que puedan arrepentirse o enmendarse. En estos casos se trata únicamente de evitar que vuelvan a empezar y no hay otra solución que eliminarlos. En esta frontera, y sólo en ella, es legítima la discusión en torno a la pena de muerte. En todos los demás casos, los argumentos de los conservacionistas no resisten la crítica de los abolicionistas. En este límite, en la ignorancia en la que nos encontramos, se produce, por el contrario, una apuesta. Ningún hecho, ningún razonamiento puede de-

sempatar a los que piensan que siempre debe concederse una oportunidad al último de los hombres y los que estiman ilusoria tal oportunidad. Pero, en esta última frontera, tal vez sea posible superar la larga oposición entre partidarios y adversarios de la pena de muerte mediante la apreciación de la oportunidad de esta pena hoy y en Europa. Con mucha menos competencia, trataré de responder así al dictamen de un jurista suizo, el profesor Jean Graven, que en 1952 escribía en su notable estudio sobre el problema de la pena capital: «... Ante el problema que se plantea de nuevo a nuestra conciencia y a nuestra razón, pensamos que debe buscarse una solución, no a partir de las concepciones, los problemas y los argumentos del pasado, ni a partir de las esperanzas y las promesas teóricas del futuro, sino a partir de las ideas, los datos y las necesidades actuales» * Se puede, en efecto, disputar eternamente sobre los beneficios o los estragos de la pena de muerte a través de los siglos o en el cielo de las ideas. Pero la pena capital desempeña un papel aquí y ahora, y tenemos que definirnos aquí y ahora, frente al verdugo moderno. ¿Qué significa la pena de muerte para los hombres de hoy?

Para simplificar, digamos que nuestra civilización ha perdido los únicos valores que en cierto modo pueden justificar esta pena, y sufre, por el contrario, los males que hacen necesaria su supresión. Dicho de otro modo, los miembros conscientes de nuestra sociedad deberían pedir la abolición de la pena de muerte tanto por razones de lógica como de realismo.

De lógica primero. Decretar que un hombre debe ser objeto del castigo definitivo equivale a decidir que ese hombre no tiene ya ninguna posibilidad de reparar. Aquí es donde, repitámoslo, los argumentos se enfrentan ciegamente y cristalizan en una oposición estéril. Pero precisa-

* *Revue de Criminologie et de Police technique*, Ginebra, num. especial, 1952.

mente ninguno de nosotros puede resolver este punto, pues todos somos juez y parte. De ahí nuestra incertidumbre sobre el derecho que tenemos a matar y la impotencia en la que nos hallamos para convencernos unos a otros. Sin inocencia absoluta, no puede haber juez supremo. Ahora bien, en nuestra vida todos hemos cometido malas acciones, a veces por omisión, aun cuando éstas, sin caer bajo el peso de la ley, hallan llegado hasta el crimen desconocido. No hay justos, sino tan sólo corazones más o menos pobres de justicia. Vivir al menos nos permite saberlo y añadir a la suma de nuestras acciones un poco de bien que compense, en parte, el mal que hemos aportado al mundo. Este derecho de vivir, que coincide con la posibilidad de la reparación, es el derecho natural de todo hombre, incluso del peor. El último de los criminales y el más íntegro de los jueces se encuentran uno junto al otro, igualmente miserables y solidarios. Sin este derecho, la vida moral es estrictamente imposible. Ninguno de nosotros, en particular, está autorizado a desesperar de un solo hombre hasta después de su muerte, que transforma su vida en destino y permite entonces el juicio definitivo. Pero pronunciar el juicio definitivo antes de la muerte, decretar el cierre de cuentas cuando el acreedor todavía está vivo, es algo a lo que ningún hombre tiene derecho. En este límite, al menos, quien juzga absolutamente se condena absolutamente.

Bernard Fallot, de la banda Masuy, al servicio de la Gestapo, que fue condenado a muerte tras haber reconocido los numerosos y terribles crímenes que había cometido, y que murió con el mayor valor, decía que no podía ser indultado. «Tengo las manos demasiado rojas de sangre», le dijo a un compañero de cárcel *. La opinión pública y la de sus jueces le colocaban ciertamente entre los irrecuperables, y yo habría estado dispuesto a admitirlo si no hubiera leído un testimonio sorprendente. He

* Jean Bocognano: *Quartier des fauves, prison de Tresnes*, Éditions du Fuseau.

aquí lo que Fallot decía al mismo compañero tras haber declarado que quería morir valerosamente: «¿Quieres que te diga mi más profundo pesar? Pues bien, es no haber conocido antes la Biblia que tengo ahí. Te aseguro que no estaría ahora donde estoy.» No se trata de ceder a imágenes convencionales y evocar a los buenos forzados de Victor Hugo. Los hombres de la Ilustración querían suprimir la pena de muerte bajo pretexto de que el hombre era fundamentalmente bueno. Naturalmente, no lo es (es peor o mejor). Después de veinte años de nuestra soberbia historia, lo sabemos muy bien. Pero precisamente porque no lo es, es por lo que nadie entre nosotros puede erigirse en juez absoluto y pronunciarse por la eliminación definitiva del peor de los culpables, pues que ninguno de nosotros puede pretender encarnar la inocencia absoluta. El juicio capital rompe la única solidaridad humana indiscutible, la solidaridad contra la muerte, y no puede ser legitimado más que por una verdad o un principio que se sitúe por encima de los hombres.

De hecho, el castigo supremo ha sido siempre, a través de los siglos, una pena religiosa. Impuesta en nombre del rey, como representante de Dios en la tierra, o por los sacerdotes, o en nombre de la sociedad considerada como un cuerpo sagrado, no es, pues, la solidaridad humana lo que rompe, sino la pertenencia del culpable a la comunidad divina, que es la única que puede darle la vida. Se le quita la vida terrestre, sin duda, pero no la oportunidad de la reparación. El juicio real no es pronunciado, lo será en el otro mundo. Los valores religiosos, y particularmente la creencia en la vida eterna, son los únicos que pueden dar fundamento al castigo supremo, puesto que impiden, según su lógica propia, que sea definitivo e irreparable. Así, no está justificado sino en la medida en que no es supremo.

La Iglesia católica, por ejemplo, ha admitido siempre la necesidad de la pena de muerte. La ha impuesto ella misma, y generosamente, en otras épocas. Todavía hoy la

justifica y reconoce al Estado el derecho de aplicarla. Por matizada que sea su posición, aparece en ella un sentimiento profundo que expresó directamente, en 1937, un consejero nacional suizo de Friburgo, durante una discusión sobre la pena de muerte mantenida en el Consejo nacional. Según el señor Grand, el peor de los criminales, ante la inminente ejecución, se adentra en sí mismo. «Se arrepiente, y se facilita así su preparación a bien morir. La Iglesia ha salvado a uno de sus miembros, ha cumplido su misión divina. He ahí por qué ha admitido constantemente la pena de muerte, no sólo como un medio de legítima defensa, sino también *como un poderoso medio de salvación* *... Sin querer hacer de ella un asunto de la Iglesia, la pena de muerte puede reivindicar para sí su eficacia casi divina, como la guerra.»

En virtud del mismo razonamiento, sin duda, podía leerse en la espada del verdugo de Friburgo la fórmula «Señor Jesús, tú eres el Juez». El verdugo se halla así investido de una función sagrada. Es el hombre que destruye el cuerpo para entregar el alma a la sentencia divina que nadie prejuzga. Se estimará tal vez que semejantes fórmulas conllevan confusiones escandalosas. Y, sin duda, para quien se atiene a la enseñanza de Jesús, esa hermosa espada es un ultraje más a la persona del Cristo. A la luz de todo esto puede comprenderse la terrible frase de un condenado ruso al que los verdugos del zar iban a ahorcar en 1905, y que dijo enérgicamente al sacerdote que se disponía a ofrecerle consolación con la imagen de Cristo: «Aléjese y no cometa sacrilegio.» El no creyente tampoco puede evitar pensar que hombres que han puesto en el centro de su fe a la conmovedora víctima de un error judicial deberían mostrarse cuando menos reticentes ante el homicidio legal. Puede recordarse también a los creyentes que, antes de su conversión, el emperador Juliano no quería dar cargos oficiales a los cristianos porque éstos rechazaban sistemáticamente pronunciar con-

* Soy yo quien subraya.

denas a muerte o colaborar en las ejecuciones. Durante cinco siglos, los cristianos creyeron que la estricta enseñanza moral de su maestro les prohibía matar. Pero la fe católica no se alimenta únicamente de la enseñanza personal de Cristo. Se nutre también del Antiguo Testamento, de San Pablo y de los Padres de la Iglesia. En particular, la inmortalidad del alma y la resurrección universal de los cuerpos son dogmas de fe. Partiendo de ahí la pena capital es, para el creyente, un castigo provisional que deja en suspenso la sentencia definitiva, una disposición solamente necesaria en el orden terrestre, una medida administrativa que, lejos de terminar con el culpable, puede favorecer, por el contrario, su redención. No digo que todos los creyentes piensen así y no me cuesta pensar que muchos católicos se sientan más cerca de Cristo que de Moisés o de San Pablo. Sólo digo que la fe en la inmortalidad del alma ha permitido al catolicismo plantear el problema de la pena capital en términos muy diferentes, y justificarla.

Pero ¿qué significado tiene esta justificación en la sociedad en la que vivimos, que, tanto en sus instituciones como en sus costumbres, está desacralizada? Cuando un juez ateo, escéptico o agnóstico impone la pena de muerte a un condenado no creyente, pronuncia un castigo definitivo que no puede ser revisado. Se coloca en el trono de Dios * sin tener los poderes y, además, sin creer en Él. Mata, en suma, porque sus antepasados creían en la vida eterna. Pero la sociedad, a la que pretende representar, pronuncia en realidad una pura medida de eliminación, rompe la comunidad humana unida contra la muerte, y se erige en valor absoluto puesto que pretende ser un poder absoluto. Ciertamente es que la sociedad remite un sacerdote al condenado, por pura tradición. El sacerdote puede esperar legítimamente que el miedo ayude a la conversión del culpable. Sin embargo, ¿quién puede

* Sabido es que la decisión del jurado está precedida de la fórmula «Ante Dios y mi conciencia...»

aceptar que se justifique por esta regla de tres una pena impuesta y recibida, con suma frecuencia, con una mentalidad muy diferente? Una cosa es creer antes de tener miedo y otra muy distinta encontrar la fe después del miedo. La conversión por el fuego o la guillotina será siempre sospechosa, y cabía esperar que la Iglesia hubiera renunciado a triunfar por el terror sobre los infieles. Sea como sea, la sociedad desacralizada no tiene nada que obtener de una conversión de la que manifiestamente se desinteresa. Ella decreta un castigo sagrado y lo despoja al mismo tiempo de sus pretextos y de su utilidad. Delira respecto a sí misma, elimina soberanamente de su seno a los malvados, como si ella fuese la virtud misma. Igual que un hombre honorable que matase a su hijo descarriado diciendo: «Verdaderamente, ya no sabía que hacer con él.» Se arroga el derecho de seleccionar, como si fuese la naturaleza misma, y de añadir inmensos sufrimientos a la eliminación, como si fuese un dios redentor.

Afirmar en todo caso que un hombre debe ser eliminado de la sociedad de forma absoluta porque es absolutamente malo equivale a decir que ella es absolutamente buena, lo que ninguna persona sensata puede creer hoy. Nadie puede creerlo y es más fácil pensar lo contrario. Nuestra sociedad ha llegado a ser tan mala y tan criminal porque se ha erigido a sí misma en fin último y porque no ha respetado nada más que su propia conservación o su triunfo en la historia. Desacralizada, lo está, ciertamente. Pero en el siglo xix comenzó a constituirse en un *ersatz* de religión, al proponerse a sí misma como objeto de adoración. Las doctrinas de la evolución y las ideas de selección que las acompañaron erigieron en fin último el futuro de la sociedad. Las utopías políticas que se injertaron en esas doctrinas colocaron, al fin de los tiempos, una edad de oro que justificaba de antemano todas las empresas. La sociedad se ha acostumbrado a legitimar todo lo que podía servir a su futuro y a usar, consecuentemente, el castigo supremo de manera absoluta. Desde

ese momento, la sociedad ha considerado como crimen y sacrilegio todo lo que pudiera contrariar su proyecto y sus dogmas temporales. Dicho de otro modo, el verdugo, de sacerdote se ha convertido en funcionario. El resultado está ahí, en torno nuestro. Es tal, que esta sociedad del medio siglo, que ha perdido el derecho, en buena lógica, a pronunciar la pena capital, debería suprimirla ahora por razones de realismo.

¿Cómo se define, en efecto, nuestra civilización ante el crimen? La respuesta es sencilla: desde hace treinta años, los crímenes de Estado superan con mucho a los crímenes de los individuos. No hablo siquiera de las guerras, generales o localizadas, aunque la sangre sea también un alcohol que intoxica, a la larga, como el más fuerte de los vinos. El número de individuos matados directamente por el Estado ha tomado proporciones astronómicas y supera infinitamente al de los asesinatos particulares. Cada vez hay menos condenados de derecho común y cada vez hay más condenados políticos. La prueba de ello es que cada uno de nosotros, por honrado que sea, puede considerar la posibilidad de ser condenado a muerte algún día, mientras que tal eventualidad habría parecido una bufonada a comienzos del siglo. La humorada de Alphonse Karr —«Que empiecen los señores asesinos»— ya no tiene sentido. Los que más hacen correr la sangre son los mismos que creen tener a su lado el derecho, la lógica y la historia.

Nuestra sociedad debe defenderse, pues, no tanto del individuo como del Estado. Es posible que dentro de treinta años las proporciones se inviertan. Pero, por el momento, la legítima defensa debe enfrentarse en primer lugar al Estado. La justicia y la oportunidad más realista ordenan que la ley proteja al individuo de un Estado entregado a las locuras del sectarismo o del orgullo. «Que empiece el Estado y suprima la pena de muerte» debería ser, hoy, nuestra consigna de unión.

Las leyes sangrientas, se ha dicho, tiñen de sangre a las costumbres. Pero en una sociedad dada en la que, pese a

todos los desórdenes, las costumbres no llegan nunca a ser tan sangrientas como las leyes se llega a un estado de ignominia. La mitad de Europa conoce ese estado. Los franceses lo hemos conocido y corremos el riesgo de conocerlo de nuevo. Los ejecutados de la ocupación han arrastrado a los ejecutados de la Liberación, cuyos amigos sueñan en tomarse el desquite. En otros lugares, Estados que cargan con demasiados crímenes se disponen a ahogar su culpabilidad en matanzas más grandes aún. Se mata por una nación o por una clase divinizadas. Se mata por una sociedad futura, también divinizada. Quien cree saberlo todo, imagina poderlo todo, ídolos temporales que exigen una fe absoluta pronuncian incansablemente castigos absolutos. Y religiones sin trascendencia matan en masa a condenados sin esperanza.

¿Cómo podrá sobrevivir la sociedad europea de este medio siglo si no decide defender a las personas, por todos los medios, contra la opresión estatal? Prohibir la ejecución de un hombre sería proclamar públicamente que la sociedad y el Estado no son valores absolutos, decretar que nada les autoriza a legislar de forma definitiva ni a producir lo irreparable. Sin la pena de muerte, Gabriel Péri y Brasillach⁴ quizás estuvieran aún entre nosotros. Entonces podríamos juzgarlos según nuestra opinión, y proclamar orgullosamente nuestro juicio, en vez de que ahora ellos nos juzguen y debamos callar. Sin la pena de muerte, el cadáver de Rajk⁵ no envenenaría a Hungría, la Alemania menos culpable sería mejor recibida por Europa, la revolución rusa no agonizaría en la vergüenza, la sangre argelina pesaría menos sobre nuestras conciencias. Sin la pena de muerte, Europa, en fin, no estaría infectada por los cadáveres acumulados desde

⁴ Militante y diputado comunistas, respectivamente, fusilados por los alemanes en 1941. (*N. del E.*)

⁵ Antiguo secretario del Partido Comunista de Hungría ejecutado en 1949 y rehabilitado en 1956. (*ti. del E.*)

hace veinte años en su tierra agotada. En nuestro continente, todos los valores están trastornados por el miedo y el odio tanto entre los individuos como entre las naciones. La lucha de las ideas pasa por la horca y la cuchilla. Ya no es la sociedad humana y natural la que ejerce sus derechos de represión, sino la ideología, que reina y exige sus sacrificios humanos. «El ejemplo que da siempre el patíbulo —se ha dicho *— es que la vida del hombre deja de ser sagrada cuando se cree útil matarlo.» Aparentemente, esto va haciéndose cada vez más útil, el ejemplo se propaga, el contagio se extiende por todas partes. Y, con él, el desorden del nihilismo. Tenemos, pues, que dar un frenazo espectacular y proclamar, en los principios y en las instituciones, que la persona humana está por encima del Estado. Toda medida que contribuya a disminuir la presión de las fuerzas sociales sobre el individuo ayudará a descongestionar a una Europa que padece un aflujo de sangre, le permitirá pensar mejor y encaminarse a la curación. La enfermedad de Europa es no creer en nada y pretender saberlo todo. Pero no lo sabe todo, faltaría más, y, a juzgar por la rebelión y la esperanza en las que estamos sumidos, cree en algo: cree que la miseria extrema del hombre, en un límite misterioso, confina con su grandeza extrema. La fe, para la mayoría de los europeos, está perdida. Con ella, las justificaciones que aportaba en el orden del castigo. Pero la mayoría de los europeos vomitan también la idolatría del Estado, que ha pretendido reemplazar a la fe.

En lo sucesivo, a medio camino, seguros e inseguros, decididos a no sufrir jamás la opresión ni a ejercerla sobre los demás, deberíamos reconocer al mismo tiempo nuestra esperanza y nuestra ignorancia, rechazar la ley absoluta, la institución irreparable. Sabemos de ello lo suficiente como para decir que tal o cual gran criminal merece los trabajos forzados a perpetuidad. Pero no sabemos lo bastante como para decretar la amputación de

* Francart.

su propio futuro, es decir, la de nuestra común oportunidad de reparación. Así, según lo que acabo de decir, en la Europa unida de mañana, la abolición solemne de la pena de muerte debería constituir el primer artículo del Código europeo que todos esperamos.

De los idilios humanitarios del siglo xviii a los patíbulo sangrientos hay una línea recta, y los verdugos de hoy, como todo el mundo sabe, son humanistas. Por consiguiente, nunca se podrá desconfiar bastante de la ideología humanitaria en un problema como el de la pena de muerte. En el momento de concluir quiero, pues, repetir que no son las ilusiones sobre la bondad natural del hombre ni la fe en una edad de oro por venir las que explican mi oposición a la pena de muerte. Al contrario, la abolición me parece necesaria por razones de pesimismo razonado, de lógica y de realismo. No es que el corazón esté ausente de lo que he dicho. Para quien acaba de pasar semanas en compañía de textos, de recuerdos, de hombres que, de cerca o de lejos, tienen que ver con el patíbulo, le es imposible salir de estos horribles desfiles tal y como ha entrado en ellos. Pero tampoco creo por eso, hay que repetirlo, en la ausencia de total responsabilidad en este mundo ni que haya que ceder a esta moderna inclinación que consiste en absolverlo todo, a la víctima y al asesino, en la misma confusión. Esta confusión puramente sentimental está hecha de cobardía más que de generosidad, y termina por justificar hasta lo peor de este mundo. A fuerza de bendecir, se bendice también el campo trabajado por esclavos, la fuerza cobarde, los verdugos organizados, el cinismo de los grandes monstruos políticos; y se acaba, en fin, entregando a los propios hermanos. Eso está viéndose en nuestro entorno. Pero justamente, en el estado actual del mundo, el hombre del siglo pide leyes e instituciones de convalecencia, que le repriman sin romperlo, que le guén sin aplastarlo. Arrojado al dinamismo sin freno de la historia, tiene ne-

cesidad de una física y de algunas leyes de equilibrio. Tiene necesidad, por decirlo todo, de una sociedad de razón y no de esta anarquía en la que la han sumido su propio orgullo y los poderes desmesurados del Estado.

Tengo la convicción de que la abolición de la pena de muerte nos ayudaría a avanzar por el camino hacia esa sociedad. Si tomara tal iniciativa, Francia podría proponer su extención a los países no abolicionistas a uno y otro lado del telón de acero. En todo caso, que dé el ejemplo. La pena capital sería reemplazada por los trabajos forzados, a perpetuidad para los criminales considerados irreductibles, a término para los otros. A los que estimen que esta pena es más dura que la pena capital, les responderemos manifestando nuestro asombro de que no hayan propuesto reservarla a los Landrus y aplicar la pena capital a los criminales secundarios. Hay que recordarles también que los trabajos forzados dejan al condenado la posibilidad de escoger la muerte, mientras que la guillotina no abre ningún camino de retorno. A los que estimen, por el contrario, que los trabajos forzados son una pena demasiado leve, les responderemos en primer lugar que carecen de imaginación y luego que la privación de la libertad puede parecerles un castigo ligero sólo en la medida en que la sociedad contemporánea nos ha enseñado a despreciar esa misma libertad*.

Que Caín no sea condenado a muerte, pero que conserve a los ojos de los hombres un signo de reprobación; ésta es, en todo caso la lección que debemos extraer del

* Véase también el informe sobre la pena de muerte del representante Dupont, en la Asamblea nacional, el 31 de mayo de 1791: «Un humor acre y ardiente le consume [al asesino]; lo que más teme es el reposo; es un estado que le deja solo consigo mismo y es para salir de él por lo que desafía continuamente a la muerte y trata de darla; la soledad y su conciencia, he ahí su verdadero suplicio. ¿No nos indica esto la clase de castigo que debéis imponerle, que es aquel al que es más sensible? *Es en la naturaleza de la enfermedad donde hay que tomar el remedio que debe curarla*». Soy yo quien subraya la última frase, que hace de este representante poco conocido un verdadero precursor de nuestras psicologías modernas.

Antiguo Testamento, sin hablar de los Evangelios, mejor que inspirarnos en ejemplos crueles de la ley mosaica. Nada impide, en todo caso, intentar hacer en nuestro país un experimento limitado en el tiempo (diez años, por ejemplo); si es que nuestro Parlamento es todavía incapaz de redimir sus votos sobre el alcohol por esa gran medida de civilización que sería la abolición definitiva. Y si verdaderamente la opinión pública y sus representantes no pueden renunciar a esta ley de mínimo esfuerzo que se limita a eliminar lo que no sabe enmendar, al menos, en la espera de un día de renacimiento y de verdad, no hagamos de ella ese «matadero solemne» * que mancha a nuestra sociedad. Tal como es aplicada, aunque Jo sea raramente, la pena de muerte es una repugnante carnicería, un ultraje infligido a la persona y al cuerpo del hombre. Ese destroncamiento, esa cabeza viva y desarraigada, esos impetuosos chorros de sangre, datan de una época bárbara que creía impresionar al pueblo con espectáculos envilecedores. Hoy, cuando esta innoble muerte es administrada de tapadillo, ¿qué sentido tiene este suplicio? La verdad es que en la era nuclear matamos como en los tiempos de los godos. Y no hay un hombre de sensibilidad normal que ante la sola idea de esta burda cirugía no sienta náuseas. Y si el Estado francés es incapaz, en este punto, de vencerse a sí mismo y de aportar a Europa uno de los remedios que ésta necesita, que reforme, para empezar, el modo de administración de la pena capital. Esa ciencia que sirve para matar tanto podría servir, al menos, para matar con decoro. Un anestésico que hiciera pasar al condenado del sueño a la muerte, que estuviera a su alcance durante un día por lo menos para que lo usara libremente, y que le fuera administrado de otra forma en caso de mala voluntad o de imposible resolución, aseguraría la eliminación, si así se quiere, pero aportaría un poco de decoro a lo que hoy en día no es sino una sórdida y obscena exhibición.

* Tarde.

Indico estas soluciones de compromiso en la medida en que a veces hay que desesperar de ver a la sabiduría y a la verdadera civilización imponerse a los responsables de nuestro futuro. Para algunos hombres, más numerosos de lo que se cree, saber lo que es realmente la pena de muerte y no poder impedir su aplicación, es físicamente insoportable. A su modo, sufren también esta pena, y sin ninguna justicia. Que se aligere, al menos, el peso de las asquerosas imágenes que gravitan sobre ellos. La sociedad no perderá nada. Pero eso es insuficiente. No habrá paz duradera ni en el corazón de los individuos ni en las costumbres de las sociedades hasta que la muerte no quede fuera de la ley.

EL VERANO

Título original: L'Été (1954)
Traducción de Rafael Chirbes

Pero tú has nacido para un día
límpido...

Hölderlin

El Minotauro
o el alto de Oran

A Pierre Galindo

Este ensayo data de 1939. El lector deberá recordarlo a la hora de juzgar lo que puede ser Oran en la actualidad. Apasionadas protestas llegadas de esa hermosa ciudad me aseguran, en efecto, que se ha puesto (o se pondrá) remedio a todas las imperfecciones. Por el contrario, las bellezas que este ensayo exalta han sido celosamente protegidas. Ciudad feliz y realista, en adelante Oran no necesita escritores: espera a los turistas.

1953

Ya no quedan desiertos. Ya no quedan islas. Y, sin embargo, se siente su deseo. Para comprender el mundo, a veces es necesario apartarse de él; para servir mejor a los hombres, mantenerlos a distancia un momento. Pero, ¿dónde encontrar la soledad que necesita la fuerza, la larga respiración en la que el espíritu se recoge y se mide el valor? Quedan las grandes ciudades. Sólo que se necesitan todavía condiciones.

Las ciudades que Europa nos ofrece están demasiado llenas de rumores del pasado. Un oído atento puede percibir ruidos de alas, una palpitación de almas. Se respira en ellas el vértigo de los siglos, de las revoluciones, de la gloria. Uno se acuerda de que Occidente se ha forjado entre clamores. Y eso no permite el suficiente silencio.

París es con frecuencia un desierto para el corazón, pero a ciertas horas, desde lo alto del Péro-Lachaise, sopla un viento de revolución que, de repente, llena de banderas y grandezas vencidas ese desierto. Lo mismo ocurre en algunas ciudades españolas, en Florencia, o en Praga. Salzburgo sería apacible sin Mozart. Pero, de tarde en tarde, corre por encima del Salzach el imponente grito orgulloso de Don Juan hundiéndose en los infiernos. Viena parece más silenciosa. Es una muchachita entre las ciudades. Las piedras no tienen allí más de tres siglos y su juventud ignora la melancolía. Pero Viena está en una

encrucijada de la historia. Resuenan en torno a ella choques de imperios. Ciertas tardes en las que el cielo se cubre de sangre, los caballos de piedra que hay encima de los monumentos del Ring parecen echar a volar. En ese instante fugitivo en el que todo habla de poderío y de historia, se puede escuchar con claridad la ruidosa caída del reino otomano ante el empuje de los escuadrones polacos. Eso tampoco permite un silencio suficiente.

Sí, esa soledad poblada es la que se viene a buscar en las ciudades de Europa. Al menos, los hombres que saben lo que tienen que hacer. Allí pueden elegir su compañía, cogerla y dejarla. ¡Cuántos espíritus se han empapado en el viaje entre la habitación de su hotel y las viejas piedras de la isla de Saint-Louis! Es cierto que otros han muerto de soledad. En todo caso, los primeros encontraban allí sus razones para crecer y afirmarse. Estaban solos y no lo estaban. Siglos de historia y de belleza el testimonio ardiente de mil vidas cumplidas los acompañaban junto al Sena y les hablaban a la vez de tradiciones y de conquistas. Pero su juventud los empujaba a solicitar esa compañía. Llega un tiempo, épocas en las que esa compañía resulta inoportuna. «Ahora nos veremos las caras tú y yo», grita Rastignac, ante la enorme putrefacción de la ciudad de París. Tú y yo, y aún somos demasiados.

El propio desierto ha adquirido sentido: lo han recargado de poesía. Es un lugar sagrado para todos los dolores del mundo. Pero, en ciertos momentos, el corazón pide precisamente lugares sin poesía. Descartes, para ir a meditar, elige su propio desierto: la ciudad más comercial de su época. En ella encuentra su soledad y la ocasión para el que es quizá el más grande de nuestros poemas viriles: «Consistía el primero (precepto) en no admitir como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era». Se puede tener menos ambición y la misma nostalgia. Pero Amsterdam, en tres siglos, se ha llenado de museos. Para escapar de la poesía y encontrar la paz de las piedras, se necesitan otros desiertos, otros sitios sin alma y sin recursos. Oran es uno de ellos.

La calle

Con frecuencia he oído a los oraneses quejarse de su ciudad: «No hay un ambiente interesante». Pero, bueno, ¡si no lo querriáis! Algunas almas candorosas han intentado que se aclimataran en ese desierto las costumbres de otro medio, fieles al principio de que para servir al arte o a las ideas hay que ponerse a ello entre unos cuantos *. El resultado ha sido tal, que no quedan más ambientes instructivos que los de los jugadores de pócker, los aficionados al boxeo, los maníacos de los bolos y las sociedades regionales. Ahí, al menos, reina la naturalidad. Al fin y al cabo, existe cierta grandeza que no se presta a la elevación. Es infecunda por naturaleza. Y los que desean encontrarla, abandonan los «ambientes» para bajar a la calle.

Las calles de Oran son una ofrenda al polvo, a los pedruscos y al calor. Si llueve, es el diluvio y un mar de barro. Pero, con lluvia o con sol, las tiendas tienen el mismo aspecto extravagante y absurdo. Todo el mal gusto de Europa y Oriente se ha dado cita en ellas. Se encuentran, mezclados, lebreles de mármol, bailarinas en plan cisne, Dianas cazadoras de galalita verde, discóbolos y segadores: todo lo que sirve como regalo de cumpleaños o de boda, esa turbamulta lamentable que un genio comercial y burlón continúa colocando en las repisas de nuestras chimeneas. Pero esta insistencia en el mal gusto adquiere aquí un aire barroco que se lo hace perdonar todo. Presentado en un estuche de polvo, éste es el contenido de un escaparate: espantosos modelos en escayola de pies torturados, un lote de dibujos de Rembrandt «sacrificados a 150 francos la unidad», engañosobos, billetes tricolores, un dibujo al pastel del siglo xviii, un burrito mecánico de peluche, botellas de agua de Provenza

En Oran uno vuelve a encontrarse con el Klestakoff de Gogol. Bosteza y, a continuación: «Siento que voy a tener que ocuparme de algún asunto elevado».

para conservar las aceitunas verdes, y una espantosa virgen de madera, de sonrisa indecente. (Para que nadie se equivoque, la «dirección» ha colocado a sus pies un letrero: «Virgen de madera».)

En Oran se pueden encontrar:

1. Cafés con el mostrador barnizado de roña, espolvoreado de patas y alas de moscas, con el dueño siempre sonriente a pesar de que el local siempre está vacío. El «solo en taza pequeña» costaba doce céntimos, y en taza grande, dieciocho.

2. Tiendas de fotógrafos en las que la técnica no ha progresado desde la invención del papel sensible. Exponen una fauna singular, imposible de encontrar en la calle: desde el seudomarino, que apoya el codo en una consola, hasta la jovencita casadera, con el talle emperifollado y los brazos colgando ante un fondo silvestre. Puede suponerse que no son retratos del natural: son creaciones.

3. Una edificante abundancia de funerarias. No es que en Oran se muera más la gente que en otras partes, pero me imagino que se le echa más cuento.

La simpática ingenuidad de este pueblo comerciante se extiende hasta la publicidad. En la propaganda de un cine oranés, leo el anuncio de una película de tercera. Subrayo los adjetivos «fastuosa», «espléndida», «extraordinaria», «prestigiosa», «sobrecogedora» y «formidable». Para concluir, la dirección informa al público de los considerables sacrificios que se ha impuesto para poder presentarle esta sorprendente «realización» Con todo, no se aumentará el precio de las entradas.

Sería una equivocación creer que sólo aquí se ejerce el gusto por la exageración propio del sur. Con exactitud, los autores de ese maravilloso programa demuestran su penetración psicológica. Se trata de vencer la indiferencia y la profunda apatía que experimentan en esta tierra en cuanto hay que elegir entre dos espectáculos, dos

oficios y, con frecuencia, hasta entre dos mujeres. No se deciden más que a la fuerza. Y la publicidad lo sabe bien. Adquirirá proporciones americanas, teniendo —aquí y allá— las mismas razones para exasperarse.

Las calles de Oran nos informan finalmente acerca de los dos placeres fundamentales de la juventud local: que les limpien los zapatos, y pasear esos mismos zapatos por el bulevar. Para tener una idea exacta de la primera de esas delicias, hay que confiarles los zapatos, a las diez de la mañana de un domingo, a los limpiabotas del bulevar Gallieni. Encaramado en alguno de los altos sillones, uno puede disfrutar entonces de la particular satisfacción que produce incluso al profano el espectáculo de esos hombres enamorados de su oficio, como claramente lo están los limpiabotas oranenses. Todo se trabaja con detalle. Varios cepillos, tres clases de bayetas, el betún mezclado con gasolina: podría pensarse que la operación ha concluido cuando se ve el relámpago perfecto que nace bajo el cepillo blando. Pero la misma mano entregada vuelve a echar betún en la superficie reluciente, la frota, la empaña, lleva la crema hasta el corazón de las pieles y consigue entonces que brote, bajo el mismo cepillo, un doble y verdaderamente definitivo relámpago que sale de las profundidades del cuero.

Las maravillas así obtenidas se exhiben a continuación ante los expertos. Para apreciar esos placeres que se obtienen en el bulevar, conviene asistir a los bailes juveniles de disfraces que se celebran todas las tardes en las grandes arterias de la ciudad. En efecto, entre los dieciséis y los veinte años, los jóvenes oranenses de la «Sociedad» le copian sus modelos de elegancia al cine americano y se disfrazan antes de irse a cenar. Con el pelo ondulado y engominado, que se escapa de un sombrero de fieltro inclinado sobre la oreja izquierda y levantado encima del ojo derecho, con la garganta rodeada por un cuello de camisa suficientemente grande como para tapar lo que deja libre el pelo, con el microscópico nudo de la corbata sujeto por el alfiler de rigor, la chaqueta hasta

medio muslo y entallada muy cerca de las caderas, con el pantalón claro y corto, y los zapatos deslumbrantes sobre su triple suela, esa juventud hace sonar cada tarde sobre las aceras su imperturbable aplomo y las chapas de sus zapatos. Se aplica en imitar del todo la facha y la superioridad del Sr. Clark Gable. Por eso, los espíritus críticos de la ciudad llaman normalmente a estos jovencitos, gracias a una poco cuidadosa pronunciación, los «Clares».

Sin excepción, los grandes bulevares de Oran se ven invadidos a última hora de la tarde por un ejército de simpáticos adolescentes que hacen los mayores esfuerzos por parecer malvados. Las jóvenes oranesas, que se sienten desde siempre prometidas a estos gangsters de corazón tierno, exhiben también el maquillaje y la elegancia de las grandes actrices americanas. Las mismas malas lenguas las llaman, por tanto, las «Marlenes». Así que, cuando en los bulevares del atardecer, un estruendo de pájaros sube desde las palmeras al cielo, decenas de Clares y Marlenes se encuentran, se miden y se evalúan, felices de vivir y parecer, entregados durante una hora al vértigo de las existencias perfectas. Dicen los envidiosos que en esos momentos se asiste a las reuniones de la comisión americana. Pero en tales palabras se advierte la amargura de quienes han cumplido ya los treinta años y no pintan nada en tales juegos. Desconocen esos congresos cotidianos de la juventud, y de lo novelesco. Son en verdad esos parlamentos de pájaros que se encuentran en la literatura hindú. Pero, en los bulevares de Oran, no agitan el problema del ser, ni se inquietan por el camino de la perfección. Queda sólo un batir de alas, el pavoneo empenachado, las gracias coquetas y victoriosas, todo el estallido de un canto despreocupado que desaparece con la noche.

Desde aquí oigo a Klestakoff: «Habrà que ocuparse de algún asunto¹ elevado». ¡Ay! Es muy capaz de hacerlo. Que alguien lo anime, y poblará este desierto en unos pocos años. Pero, de momento, un alma un poco reservada debe protegerse en esta ciudad fácil, con su pasacalle

de jovencitas maquilladas, y sin embargo incapaces de aportar emoción, simulando tan mal la coquetería que enseguida se les descubre el truco. ¡Ocuparse de algún asunto elevado! Contemplan, mejor: Santa Cruz tallada en la roca, las montañas, el mar plano, el viento violento y el sol, las grandes grúas del puerto, los trenes, los almacenes, los muelles y las rampas gigantescas que trepan por el roquedal de la ciudad, y, en la propia ciudad, esos juegos y ese aburrimiento, ese tumulto y esa soledad. A lo mejor es verdad que todo eso no es demasiado elevado. Pero el premio que entregan estas islas superpobladas es que el corazón se desnuda en ellas. El silencio ya sólo es posible en las ciudades ruidosas. Descartes le escribe desde Amsterdam al viejo Balzac: «Me paseo todos los días entre la confusión de un gran pueblo, con la misma libertad y tranquilidad con que usted podría hacerlo en sus alamedas *.

El desierto en Oran

Forzados a vivir ante un paisaje admirable, los oraneses han conseguido salir victoriosos de esta temible prueba recubriéndose de edificaciones bien feas. Uno espera una ciudad abierta al mar, lavada, refrescada por la brisa de los atardeceres. Y, si se excluye el barrio español **, se encuentra con una ciudad vuelta de espaldas al mar, construida girando sobre sí misma, como un caracol. Oran es un gran muro circular y amarillo cubierto por un cielo duro. Al principio, se vaga en el laberinto, se busca el mar como el signo de Ariadna. Pero se da vueltas en redondo por calles brutales y opresivas y, al final,

* En memoria, sin duda, de estas hermosas palabras, se ha originado una Sociedad oranesa de conferencias y debates bajo el lema de *Cogito Club*.

** Y el nuevo bulevar Front-de-Mer.

el Minotauro devora a los oraneses: es el aburrimiento. Hace mucho tiempo que los oraneses ya no vagan. Han aceptado ser comidos.

No se puede saber lo que es la piedra sin venir a Oran. En esta ciudad, más polvorienta que ninguna otra, el pedrusco es el rey. Lo quieren tanto que los comerciantes lo exponen en sus escaparates para sujetar los papeles o, aún más: sólo de muestra. Lo amontonan a lo largo de las calles, sin duda nada más que para darle gusto a la vista, puesto que, pasa un año, y el montón está en el mismo sitio. Lo que en cualquier otra parte extrae su poesía de lo vegetal, adopta aquí un rostro de piedra. Han recubierto cuidadosamente de polvo el centenar de árboles que puede encontrarse en la ciudad comercial. Son vegetales petrificados que dejan caer de sus ramas un olor áspero y polvoriento. En Argel, los cementerios árabes tienen esa quietud ya conocida. En Oran, por encima del barranco Ras-el-Ain, y en este caso de cara al mar, pegados contra el cielo azul, hay campos de pedruscos gredosos y quebradizos en los que el sol prende cegadores incendios. En medio de esas osamentas de la tierra, de tarde en tarde un geranio púrpura le da su vida y su sangre fresca al paisaje. La ciudad entera está coagulada sobre una ganga pedregosa. Vista desde los Planteurs, es tal el espesor de los acantilados que la cercan, que el paisaje se vuelve irreal a fuerza de ser mineral. El hombre ha sido proscrito. Tanta pesada belleza parece venir de otro mundo.

Si se puede definir el desierto como un lugar sin alma donde el cielo es el único rey, entonces Oran espera sus profetas. Alrededor y por encima de la ciudad, la naturaleza brutal de África está adornada con sus ardientes atributos. Hace estallar el desafortunado decorado con que la cubren, lanza sus gritos violentos entre todas las casas y por encima de todos los tejados. Si se sube por una de las carreteras del flanco de la montaña de Santa Cruz, lo primero que aparece son los cubos dispersos y coloreados de Oran. Pero un poco más arriba, ya los rotos acan-

diados que rodean la meseta se agachan en el mar como animales rojos. Un poco más arriba todavía, y grandes torbellinos de sol y viento recubren, airean y confunden la ciudad desaliñada, dispersa sin orden por las cuatro esquinas de un paisaje rocoso. Lo que se opone aquí es la magnífica anarquía humana y la permanencia de un mar siempre idéntico. Basta eso para que suba hacia la carretera trazada con el filo de una navaja un turbador aroma de vida.

El desierto tiene algo de implacable. El cielo mineral, de Oran, sus calles y sus árboles en su envoltorio de polvo, todo contribuye a crear ese universo espeso e impasible donde el corazón y el espíritu no se distraen nunca de sí mismos, ni de su único objeto, que es el hombre. Hablo aquí de retiros difíciles. Se escriben libros acerca de Florencia o de Atenas. Esas ciudades han formado tantos espíritus europeos que es necesario que tengan un sentido. Tienen con qué enternecer o exaltar. Sacian cierta hambre del alma cuyo alimento es el recuerdo. Pero ¿cómo enternecerse con una ciudad en la que nada solicita al espíritu, donde incluso la fealdad es anónima, donde el pasado ha sido reducido a nada? El vacío, el aburrimiento, un cielo indiferente, ¿cuáles son las seducciones de estos sitios? Sin duda, la soledad y, tal vez, el ser humano. Para cierta raza de hombres, el ser humano en todos los lugares donde es bello es una amarga patria. Oran es una de sus mil capitales.

Los juegos

El Central Sporting Club de la calle del Fonduk, de Oran, ofrece una velada pugilística que —asegura— será apreciada por los verdaderos aficionados. Hablando claro, eso significa que los boxeadores del cartel están lejos de ser estrellas, que algunos de ellos suben al ring por primera vez y que, por lo tanto, hay que contar, ya que no con la ciencia, al menos con el coraje de los adversa-

rios. Habiéndome electrizado un oranés con la promesa formal de que «va a haber sangre», me encuentro esta noche entre los verdaderos aficionados.

Por lo que parece, estos aficionados no reclaman nunca comodidad. Efectivamente, se ha montado un ring al fondo de una especie de garaje encalado, cubierto de chapa ondulada, y violentamente iluminado. Han colocado sillas plegables formando un cuadrilátero alrededor de las cuerdas. Son las «butacas de ring». Han dispuesto asientos a lo largo y, al fondo del local, se abre un vasto espacio libre que llaman paseo, debido a que ni una sola de las quinientas personas que se encuentran en él conseguiría sacar el pañuelo sin provocar graves accidentes. En esa caja rectangular respiran un millar de hombres y dos o tres mujeres (de esas que, según mi vecino, siempre intentan «llamar la atención»). Todo el mundo suda ferozmente. Esperando los combates de los «promesas», un gigantesco pick-up tritura a Tino Rossi. Es la romanza que precede al crimen.

La paciencia de un verdadero aficionado no tiene límites. La reunión anunciada para las veintiuna no ha empezado todavía a las veintiuna treinta, y nadie ha protestado. La primavera es cálida; el olor de una humanidad en mangas de camisa, exaltante. Se discute de firme entre los estallidos periódicos de los tapones de gaseosa y el infatigable lamento del cantante corso. Algunos recién llegados se han encajado entre el público, cuando un proyector hace que llueva una luz cegadora sobre el ring. Los combates de los promesas empiezan.

Los promesas, o principiantes, que combaten por afición, tienen siempre a gala demostrarlo masacrándose con urgencia y con desprecio de toda técnica. Nunca han podido pasar de los tres asaltos. Desde ese punto de vista, el héroe de la velada es el joven «Kid Avion», quien a diario vende lotería en las terrazas de los cafés. En efecto, su adversario ha capotado desafortunadamente fuera del ring al principio del segundo asalto, ante el choque de un puño manejado como una hélice.

La multitud se ha animado un poco, pero de momento no es más que muestra de cortesía. Respira con gravedad el olor sagrado del linimento. Contempla esas sucesiones de ritos lentos y de sacrificios desordenados que vuelven aún más auténticos los dibujos propiciatorios que trazan en la blancura de la pared las sombras que pelean. Son los preámbulos ceremoniosos de una religión salvaje y calculada. El trance llegará más tarde.

Y precisamente el pick-up anuncia a Amar, «el correo-oranés que no ha rendido las armas», contra Pérez, «el pegador argelino». Un profano interpretaría de forma equivocada los aullidos que acogen la presentación de los boxeadores en el ring. Se imaginaría algún combate sensacional en el que los boxeadores zanjaran una querrela personal ya conocida por el público. En realidad sí que es una querrela lo que van a zanjar. Pero se trata de la que, desde hace cien años, enfrenta a muerte a Oran y Argel. Si retrocediéramos unos pocos siglos, estas dos ciudades norteafricanas se habrían ya desangrado hasta la última gota, como lo hicieron Florencia y Pisa en tiempos más felices. Su rivalidad es aún más fuerte en la medida en que no tiene ninguna razón de ser. Tienen todos los motivos para quererse y se detestan en la misma proporción. Los oraneses acusan a los argelinos de «finos». Los argelinos van diciendo que los oraneses no tienen estilo. Se trata de insultos más crueles de lo que parece, puesto que son metafísicos. Y, ya que no pueden asediarse, Oran y Argel se juntan, luchan y se insultan en el terreno del deporte, de las estadísticas y de las obras públicas.

Así que lo que se desarrolla en el ring es una página de la historia. Y el correo-oranés, apoyado por un millar de voces aullantes, defiende contra Pérez una manera de vivir y el orgullo de una provincia. En honor a la verdad, Amar lleva las de perder en su discusión. Su defensa adolece de un vicio de forma: carece de envergadura. El pegador argelino, por el contrario, tiene la requerida. Llega con persuasión al arco superciliar de su

oponente. El oranés se escuda magníficamente entre el vocerío de un público desatado. Pese a los repetidos ánimos de la galería y de mi vecino, pese a los intrépidos «reviéntalo», «dale caña», los insidiosos «golpe bajo», «Ah, conquie el arbitro no ha visto nada», y los optimistas «está muerto», «no puede más», el argelino es proclamado vencedor por puntos entre interminables abucheos. Mi vecino, a quien se le llena la boca hablando del espíritu deportivo, aplaude ostensiblemente, al tiempo que me susurra con una voz apagada por tantos gritos: «Así no podrá decir *allá abajo* que los oraneses son unos salvajes».

Pero en el local han estallado ya combates que el programa no incluía. Se blanden sillas, la policía se abre paso, la exaltación llega al colmo. Para calmar a estas buenas almas y contribuir a la vuelta del silencio, la «dirección», sin perder un instante, pone el pick-up a vociferar *Sambre-et-Meuse*. Durante algunos minutos el local adquiere aires de grandeza. Confusos racimos de combatientes y de arbitros benévolo vacilan bajo puños de agentes, la galería exulta y reclama la continuación mediante gritos salvajes, cacareos o maullidos burlones ahogados en la corriente irresistible de la música militar.

Pero basta el anuncio del gran combate para que vuelva la calma. Se hace de repente, sin fiorituras, igual que los actores abandonan el escenario en cuanto se acaba la obra. Con la mayor naturalidad, se les quita el polvo a los sombreros, se ordenan las sillas, y todos los rostros revisten sin transición la expresión benevolente del honrado espectador que ha pagado su localidad para asistir a un concierto familiar.

El último combate enfrenta a un campeón francés de la marina con un boxeador oranés. En esta ocasión, la diferencia de envergadura favorece al segundo. Pero sus ventajas durante los primeros asaltos no emocionan a la multitud, que incuba su excitación, se repone. Su aliento todavía es corto. Si aplaude, lo hace sin pasión. Silba sin animosidad. El local se divide en dos bandos: es neces-

rio, para que se cumplan las reglas. Pero la elección de cada cual obedece a esa indiferencia que sucede a los grandes esfuerzos. Si el francés «aguanta», si el oranés se olvida de que no se ataca con la cabeza, se doblega al boxeador con una sarta de silbidos, pero enseguida se lo levanta con una salva de aplausos. Hay que llegar al séptimo asalto para que el deporte vuelva a la superficie, al tiempo que los verdaderos aficionados empiezan a emerger de su fatiga. En efecto, el francés se ha ido a la lona y, deseoso de recuperar puntos, se ha echado encima de su adversario. «Ya está, ha dicho mi vecino, esto va a ser un zafarrancho.» En efecto, es un zafarrancho. Cubiertos de sudor bajo la iluminación implacable, los dos boxeadores abren su guardia, golpean con los ojos cerrados, empujan con los hombros y con las rodillas, intercambian su sangre y resoplan de rabia. Al mismo tiempo, el local se ha puesto en pie y jalea los esfuerzos de sus dos héroes. Recibe los golpes, los devuelve, los hace retumbar en mil voces graves y anhelantes. Los que habían elegido a su favorito en medio de la indiferencia se empeñan ahora en mantener su elección por cabezonería y se exaltan. Cada diez segundos, penetra un grito de mi vecino en mi oreja derecha: «¡Vamos, almirante! ¡Venga, marinerito!», mientras que un espectador que está delante de nosotros le aulla al oranés: «¡Anda! ¡Hombre!»⁶. El hombre y el «almirante» van, y con ellos, en este templo de cal, chapa y cemento, un local entregado por entero a dioses con la frente baja. Cada golpe que suena sordo en los pectorales relucientes repercute con enormes vibraciones sobre el cuerpo mismo de la multitud que entrega, con los boxeadores, su último esfuerzo.

En esa atmósfera, el combate nulo es mal acogido. De hecho, contraría en el público una sensibilidad completamente maniquea. Existen el bien y el mal, el vencedor y el vencido. Hay que tener razón, en el caso de que no se esté equivocado. La conclusión de esta lógica impecable

⁶ En español en el original. (*N. del E.*)

la ofrecen inmediatamente dos mil enérgicos pulmones que acusan a los arbitros de estar vendidos o comprados. Pero el «almirante» ha ido a abrazar a su adversario en el ring y bebe su sudor fraternal. Eso es suficiente para que el local, retractándose de inmediato, estalle en aplausos. Mi vecino tiene razón: no son salvajes.

La multitud que se derrama por el exterior, bajo un cielo lleno de silencio y estrellas, acaba de librar el más agotador de los combates. Se calla, desaparece furtivamente, sin fuerzas para la exegesis. Existen el bien y el mal, esta religión no tiene piedad. La cohorte de fieles no es más que una asamblea de sombras negras y blancas que desaparece en la noche. La fuerza y la violencia son dioses solitarios. No le dan nada al recuerdo. Al revés: distribuyen sus milagros a puñados en el presente. Están hechos a medida de este pueblo sin pasado que celebra sus comuniones en torno a los rings. Son ritos un poco difíciles, pero que lo simplifican todo. El bien y el mal, el vencedor y el vencido: en Corinto, había dos templos contiguos, el de la Violencia y el de la Necesidad.

Los monumentos

Por muchas razones que tienen que ver tanto con la economía como con la metafísica, se puede afirmar que el estilo oranés, si es que existe, se ilustra con fuerza y claridad en el singular edificio llamado Casa del Colono. Oran no carece de monumentos. La ciudad tiene su nómina de mariscales del Imperio, ministros y benefactores locales. Se los encuentra uno en placitas polvorientas, resignados lo mismo a la lluvia que al sol, también ellos convertidos en piedra y aburrimiento. Sin embargo, representan aportes exteriores. Son las lamentables marcas de la civilización en esta feliz barbarie.

Oran, en cambio, se ha levantado a sí misma sus altares y sus rostros. Teniendo que construir una casa común para los innumerables organismos agrarios que dan

vida a esta tierra, los oraneses han pensado en levantar en pleno centro de la ciudad comercial, en la arena y la cal, una imagen convincente de sus virtudes: la Casa del Colono. A juzgar por el edificio, estas virtudes son tres: el atrevimiento en el gusto, el amor por la violencia y el sentido de las síntesis históricas. Egipto, Bizancio y Munich han colaborado en la delicada construcción de una tarta que parece una enorme copa volcada. Enmarcan el tejado piedras multicolores del más vigoroso efecto. La viveza de esos mosaicos es tan persuasiva, que a primera vista no se percibe más que un informe deslumbramiento. Pero de más cerca, y una vez despierta la atención, se descubre que tienen sentido: un airoso colono con lazo de pajarita y sombrero de corcho blanco recibe el homenaje de un cortejo de esclavos vestidos a la antigua * El edificio y sus estampas coloreadas han sido situados además en medio de un cruce, entre el ir y venir de los pequeños tranvías con jardinera cuya suciedad constituye uno de los encantos de la ciudad.

En otro orden de cosas, Oran tiene en mucha consideración a los dos leones de su plaza de Armas. Desde 1888 presiden uno y otro lado de la escalinata del Ayuntamiento. Su autor se llamaba Caín. Poseen majestad y un torso corto. Cuentan que por las noches bajan de su zócalo uno detrás del otro, dan vueltas silenciosamente en torno a la oscura plaza, y, llegado el caso, orinan durante largo rato bajo las grandes moreras polvorientas. Son, que quede claro, habladurías a las que los oraneses prestan oído complaciente. Pero eso es inverosímil.

A pesar de que he realizado algunas investigaciones, no he podido apasionarme por Caín. De lo único que me he enterado ha sido de que tenía fama de ser un hábil escultor de animales. Y, sin embargo, pienso con frecuencia en él. Es una veleidad que te asalta en Oran. Ahí está un artista de nombre sonoro que ha dejado una obra sin

* Otra de las cualidades de la raza argelina es —ya se ve— la franqueza.

importancia. Varios cientos de miles de hombres se han familiarizado con las bonachonas fieras que Caín colocó ante un ayuntamiento pretencioso. Es una manera como cualquier otra de triunfar en arte. Sin duda, esos dos leones, como miles de obras del mismo género, dan testimonio de algo muy distinto del talento. Se podía haber hecho la *Ronda de noche*, *San Francisco recibiendo los estigmas*, el *David* o *La exaltación de la flor*. Caín en cambio levantó dos hocicos risueños en la plaza de una provincia comercial, en ultramar. Pero el *David* se hundirá un día con Florencia y los leones quizá se salvarán del desastre. Una vez más, testimonian acerca de otra cosa.

¿Puede precisarse esta idea? Hay en esta obra insignificancia y solidez. El espíritu no está para nada en ella, y la materia, mucho. La mediocridad quiere perdurar por todos los medios, incluido el bronce. Le niegan el derecho a la eternidad y ella se lo toma cada día. ¿Pero es que no es ella la eternidad? En cualquier caso, esa perseverancia tiene algo conmovedor e imparte su lección, la de todos los monumentos de Oran y la de la propia Oran. Una hora cada día, una y otra vez, nos obliga a dedicarle atención a lo que no tiene importancia. El espíritu saca provecho de esos regresos. Es un poco su higiene y, puesto que necesita sin falta sus momentos de humildad, me parece que esa ocasión de embrutecerse es mejor que otras. Todo lo que es percedero desea durar. Digamos, pues, que todo quiere durar. Las obras humanas no significan ninguna otra cosa y, desde ese punto de vista, los leones de Caín tienen las mismas oportunidades que las ruinas de Angkor. Eso inclina a la modestia.

Hay otros monumentos oranenses. O al menos hay que darles ese nombre, puesto que también ellos dan testimonio de su ciudad, y tal vez de modo aún más significativo. Son las obras que actualmente ocupan la costa a lo largo de una decena de kilómetros. En principio se trata de transformar la más luminosa de las bahías en un puerto gigantesco. En realidad, es otra ocasión que tiene el hombre para enfrentarse con la piedra.

Los cuadros de ciertos maestros flamencos retoman con insistencia un tema de amplitud admirable: la construcción de la Torre de Babel. Se trata de paisajes desmesurados, rocas que escalan el cielo, escarpaduras donde abundan obreros, animales, escaleras, extrañas máquinas, cuerdas, aparejos. El hombre aparece nada más que para que se pueda medir la grandeza inhumana de la obra. Es eso piensa uno ante la cornisa oranesa, al oeste de la ciudad.

Colgados de inmensas escarpas, raíles, vagonetas, grúas, minúsculos trenes... En medio de un sol devorador, locomotoras que parecen de juguete rodean enormes bloques entre los pitidos, el polvo y el humo. Día y noche, una población de hormigas se agita sobre la carcasa humeante de la montaña. Colgados de una misma cuerda contra el flanco del acantilado, decenas de hombres, con el vientre apoyado en las empuñaduras de las taladradoras automáticas, se agitan en el vacío durante todo el día, y arrancan pedazos enteros de rocas que se derrumban entre el polvo y los rugidos. Más lejos, se vuelcan vagonetas en las pendientes, y los pedruscos, arrojados bruscamente al mar, se precipitan y ruedan hasta el agua, seguido cada bloque grande por una bandada de piedras más ligeras. A intervalos regulares, en medio de la noche, o en pleno día, las detonaciones hacen temblar toda la montaña y agitan incluso el mar.

El hombre, en mitad de esa cantera, ataca la piedra de frente. Y si al menos por un instante se pudiera olvidar la dura esclavitud que posibilita ese trabajo, habría que admirarse. Esas piedras arrancadas de la montaña sirven a los propósitos del hombre. Se acumulan bajo las primeras olas, emergen poco a poco, y por fin se ordenan dibujando una escollera, pronto cubierta de hombres y máquinas que avanzan día tras día mar adentro. Sin parar, enormes mandíbulas de acero escarban el vientre del acantilado, giran sobre sí mismas y van a verter al agua su excedente de piedras. A medida que mengua el perfil de la cornisa, la costa entera avanza irresistible en el mar.

Claro que no es posible destruir la piedra. Tan sólo se la cambia de lugar. De cualquier manera, durará más que los hombres que la utilizan. De momento, respalda su voluntad de acción. Sin duda, incluso eso es inútil. Pero cambiar las cosas de lugar es trabajo de hombres: hay que elegir entre hacer eso o no hacer nada *. Está claro que los oraneses han elegido. Ante esta bahía indiferente, acumularán montones de piedras a lo largo de la costa durante unos años más. Y en otros cien años, es decir, mañana, habrá que empezar de nuevo. Pero hoy esos montones de piedras dan testimonio de los hombres que, con una máscara de polvo y sudor, circulan entre ellos. Los verdaderos monumentos de Oran siguen siendo estas piedras.

La piedra de Ariadna

Parece como si los oraneses fueran igual que aquel amigo de Flaubert que, en el momento de morir, echando una última mirada a esta tierra irremplazable, gritó: «Cerrad la ventana, es demasiado hermoso». Han cerrado la ventana, se han emparedado, han exorcizado el paisaje. Pero Le Poittevin ha muerto y, después de él, los días han continuado sucediendo a los días. De igual modo, más allá de los muros amarillos de Oran, el mar y la tierra prosiguen su diálogo indiferente. Esa continuidad del mundo siempre ha tenido para el hombre atractivos opuestos. Lo desespera y lo exalta. El mundo no dice nunca más que una sola cosa, e interesa, y luego cansa. Pero, al final, gana a fuerza de obstinación. Tiene siempre razón.

Ante las mismas puertas de Oran, la naturaleza eleva ya el tono. Por la parte de Canastel, hay inmensos bal-

* Este ensayo trata de cierta tentación. Hay que haberla conocido. A continuación se puede actuar o no, pero con conocimiento de causa.

dios cubiertos de matas de plantas aromáticas. Allí, el sol y el viento no hablan más que de soledad. Por encima de Oran están la montaña de Santa Cruz, la meseta y los mil barrancos que conducen a ella. Caminos en otro tiempo transitables para los carruajes se pegan al flanco de las colinas que dominan el mar. En el mes de enero algunos están cubiertos de flores. Mayas y botones de oro forman avenidas fastuosas bordadas en amarillo y blanco. De Santa Cruz se ha dicho ya todo. Pero si yo tuviera que hablar de ella, olvidaría las procesiones sagradas que escalan la áspera colina, en las grandes festividades, para evocar otras peregrinaciones. Solitarias, caminan por la piedra roja, se levantan por encima de la bahía inmóvil y acuden a consagrar el desnudamiento una hora luminosa y perfecta.

Oran tiene también sus desiertos de arena: sus playas. Las que se encuentran a las puertas de la ciudad permanecen solitarias en invierno y en primavera. En ese tiempo son llanuras cubiertas de asfódelos, y pobladas de chalecitos desnudos en medio de las flores. El mar gruñe un poco, abajo. Sin embargo, el sol, el viento ligero, la blancura de los asfódelos, el azul intenso del cielo, todo permite imaginar ya el verano, la dorada juventud que cubre entonces la playa, las largas horas en la arena y la repentina quietud de los atardeceres. En esas orillas, hay cada año una nueva cosecha de muchachas flor. Al menos en apariencia, no viven más que una estación. Al año siguiente, las reemplazan otras corolas cálidas que el verano anterior eran todavía niñitas de cuerpos duros como yemas vegetales. A las once de la mañana, según se baja de la planicie, toda esa carne joven, apenas vestida con telas chillonas, se despliega sobre la arena como una ola multicolor.

Hay que ir más lejos (extremadamente cerca, no obstante, del lugar en el que doscientos mil hombres deambulan sin cesar), para descubrir un paisaje todavía virgen: extensas dunas desiertas en las que el paso del hombre no ha dejado más huellas que una carcomida cabana. De

tarde en tarde, un pastor árabe empuja hacia la cima de las dunas las manchas negras y beis de su rebaño de cabras. En esas playas del Oranesado todas las mañanas de verano parecen las primeras del mundo. Todos los crepúsculos parece que van a ser los últimos: agonías solemnes anunciadas a la caída del sol por una última luz que carga todos los tintes. El mar es ultramar, el camino, color de sangre coagulada, la playa, amarilla. Todo desaparece con el sol verde; una hora más tarde, las dunas resplandecen de luna. Son entonces noches sin medida bajo una lluvia de estrellas. A veces las atraviesan las tormentas, y los relámpagos resbalan a lo largo de las dunas, palidecen el cielo, ponen en la arena y en los ojos destellos anaranjados.

Pero eso no puede compartirse. Hay que haberlo vivido. Tanta soledad y grandeza dan a estos lugares un rostro inolvidable. En el amanecer tibio, pasadas las primeras olas aún negras y amargas, un ser nuevo hiende el agua tan pesada de llevar de la noche. Pero el recuerdo de esas alegrías no me lleva a echarlas de menos y, por eso, reconozco que eran buenas. Después de tantos años, aún perduran en algún lugar de este corazón al que, sin embargo, tanto le cuestan las fidelidades. Y sé que hoy, si quiero volver a la duna desierta, el mismo cielo derramará aún su cargamento de suspiros y estrellas. Ahí están las tierras de la inocencia.

Pero la inocencia necesita arena y piedras. Y el hombre ha olvidado vivir entre ellas. Al menos hay que creerlo así, puesto que se ha atrincherado en esa ciudad singular en la que duerme el aburrimiento. Ese enfrentamiento marca, no obstante, el precio de Oran. Capital del aburrimiento, asediada por la inocencia y la belleza, el ejército que la cerca tiene tantos soldados como piedras. Y, sin embargo, en plena ciudad, a ciertas horas, ¡qué tentación, pasarse al enemigo!, ¡qué tentación, identificarse con esas piedras, confundirse con ese universo ardiente e impasible que desafía a la historia y sus agitaciones! Tentación vana, sin duda. Pero hay en el interior de cada hombre

un instinto profundo que no es ni el de la destrucción ni el de la creación. Se trata únicamente de no parecerse a nada. A la sombra de los muros calientes de Oran, en su asfalto polvoriento, se escucha a veces esa invitación. Durante un tiempo, parece que los espíritus que ceden a ella no se frustran jamás. Son las tinieblas de Eurídice y el sueño de Isis. Los desiertos donde el espíritu acude a descansar, la mano fresca del anochecer en un corazón agitado. En este Monte de los Olivos, la vigilia es inútil; el espíritu se une a los Apóstoles dormidos y los aprueba. ¿De verdad se equivocaban? Obtuvieron de todos modos su revelación.

Pensemos en Çakya-Muni en el desierto. Permaneció allí durante largos años, acurrucado, inmóvil y con los ojos dirigidos al cielo. Los mismos dioses le envidiaban esa sabiduría y ese destino de piedra. Las golondrinas habían hecho nido en sus manos tendidas y endurecidas. Pero un día volaron a la llamada de tierras lejanas. Y quien había matado en sí deseo y voluntad, gloria y dolor, se echó a llorar. De la misma manera brotan las flores en la roca. Sí, aceptemos la piedra cuando haga falta. También ella puede brindarnos el secreto y la expresión que les pedimos a los rostros. Aunque, sin duda, no iba a durar mucho. Pero ¿qué es lo que puede durar? El secreto de los rostros se esfuma y entramos de nuevo en la cadena de los deseos. Y si la piedra no puede hacer por nosotros más que el corazón humano, por lo menos puede hacer tanto como él.

«¡No ser nada!» Durante milenios ese enorme grito ha sublevado a millones de hombres contra el deseo y el dolor. Sus ecos han venido a morir aquí, a través de los siglos y los océanos, en el mar más viejo del mundo. Golpean aún sordamente contra los compactos acantilados de Oran. Sin saberlo, en esta tierra todo el mundo sigue ese consejo. Por supuesto prácticamente en vano. La nada no es más fácil de alcanzar que el absoluto. Pero puesto que, al igual que tantas otras gracias, recibimos esos signos eternos que nos entregan las rosas o el sufri-

miento humano, no rechazemos tampoco las escasas invitaciones al -sueño que nos depara la tierra. Las unas guardan tanta verdad como los otros.

Ahí está, quizá, el hilo de Ariadna de esta ciudad sonámbula y frenética. Aquí se aprenden las virtudes todas provisionales de cierto aburrimiento. Para salvarse, hay que decirle «sí» al Minotauro. Es una vieja y fecunda sabiduría. Por encima del mar, silencioso al pie de los farallones rojos, basta con mantenerse en un equilibrio exacto, a mitad de camino entre los dos cabos macizos que, a derecha e izquierda, se bañan en el agua clara. En la respiración de un guardacostas que se desliza aguas adentro, bañado en luz radiante, se escucha con claridad la llamada sofocada de fuerzas inhumanas y rutilantes: es el adiós del Minotauro.

Es mediodía. El propio día está en pleno equilibrio. Cumplido su rito, el viajero recibe el precio de su liberación: la piedrecita seca y suave como un asfódelo que coge en el acantilado. Para el iniciado, el mundo no pesa más que esta piedra. El trabajo de Atlas resulta fácil, basta elegir el momento. Se entiende entonces que, durante una hora, un mes o un año, estas costas puedan prestarse a la libertad. Acogen, mezclados y sin reparar en ellos, al monje, al funcionario o al conquistador. Hubo días en los que esperaba encontrarme en las calles de Qrán a Descartes o a César Borgia. No me ocurrió. Pero quizá otro tendrá más suerte. Una gran hazaña, una gran obra, la meditación noble, pedían en otro tiempo la soledad de los desiertos o del convento. Allí se velaban las armas del espíritu. ¿Dónde se velarían hoy mejor que en el vacío de una gran ciudad instalada desde hace mucho tiempo en la belleza sin espíritu?

Aquí está la piedrecita, suave como un asfódelo. Está en el principio de todo. Las flores, las lágrimas (si se quiere), las partidas y las luchas son para mañana. En el centro del día, cuando el cielo abre sus fuentes de luz en el espacio inmenso y sonoro, todos los promontorios de la costa adquieren el aspecto de una flotilla que zarpa.

Esos pesados galeones de roca y luz tiemblan sobre sus quillas como si se prepararan a singlar con rumbo a las islas de sol. ¡Oh,, mañanas del Oranesado! Desde lo alto de las mesetas, las golondrinas se hunden en inmensas cubas en las que hierve el aire. La costa entera está dispuesta para la partida. La recorre un temblor de aventura. Quizá mañana partiremos juntos.

1939

Los almendros

«¿Sabe usted le decía Napoleón a Fontanes qué es lo que más admiro del mundo? La impotencia de la fuerza para fundar nada. Sólo hay dos potencias en el mundo: la espada y el espíritu. A la larga, la espada es siempre vencida por el espíritu.»

Los conquistadores por lo que se ve, son, en ocasiones, melancólicos. Algún precio hay que pagar por tanta gloria vana. Pero lo que hace cien años era verdad para la espada, hoy ya no lo es tanto por lo que se refiere al tanque. Los conquistadores han ganado puntos, y el lúgubre silencio de los lugares sin espíritu se ha instalado durante años en una Europa desgarrada. En tiempos de las espantosas guerras de Flandes, los pintores holandeses podían llegar a pintar los gallos de sus corrales. Se ha olvidado también la guerra de los Cien Años y, no obstante, las oraciones de los místicos silesios viven aún en algunos corazones. Pero hoy las cosas han cambiado y se moviliza tanto al pintor como al monje: somos solidarios con ese mundo. El espíritu ha perdido esa regia seguridad que un conquistador sabía reconocerle; hoy, se agota maldiciendo la fuerza, ya que no sabe dominarla.

Las personas de buena fe dicen que eso es una desgracia. Nosotros no sabemos si es una desgracia, pero sabemos que es así. La conclusión es que hay que arreglárselas. Y, así, basta con saber lo que queremos. Y lo que

queremos es precisamente no inclinarnos nunca ante la espada, no dar nunca la razón a la fuerza que no se pone al servicio del espíritu.

Es verdad se trata de una tarea que no tiene fin. Pero estamos aquí para continuarla. No creo suficientemente en la razón como para apuntarme al progreso ni a ninguna filosofía de la Historia. Creo, al menos, en que los hombres nunca han dejado de avanzar en la conciencia que han ido adquiriendo de su destino. No nos hemos elevado por encima de nuestra condición, y, sin embargo, la conocemos mejor. Sabemos que vivimos en ja contradicción, pero que debemos rechazar la contradicción y hacer cuanto sea necesario para disminuirla. Nuestra tarea de hombres es la de encontrar las escasas fórmulas que puedan apaciguar la angustia infinita de las almas libres. Tenemos que remendar lo que se ha desgarrado, hacer que la justicia sea imaginable en un mundo tan evidentemente injusto, que la felicidad tenga algún sentido para los pueblos envenenados por la desdicha del siglo. Naturalmente, es una tarea sobrehumana. Pero se llama sobrehumanas a las tareas que los hombres tardan mucho tiempo en llevar a cabo: eso es todo.

Sepamos, pues, lo que queremos; permanezcamos firmes en el espíritu aun cuando la fuerza, para seducirnos, tome la forma de una idea o del bienestar. Lo más importante es no perder la esperanza. No hagamos demasiado caso a los que anuncian el fin del mundo. Las civilizaciones no mueren con tanta facilidad, y, aun suponiendo que este mundo tuviera que derrumbarse, lo haría después que otros. Es muy cierto que estamos en una época trágica. Pero mucha gente confunde lo trágico con la desesperación. «Lo trágico, decía Lawrence, debería ser una inmensa patada que se le pega a la desdicha.» Ahí hay un pensamiento sano e inmediatamente aplicable. Hay muchas cosas hoy en día que merecen esa patada.

Cuando vivía en Argel, esperaba siempre pacientemente durante el invierno, porque sabía que en una no-

che, en una sola fría y pura noche de febrero, los almendros del valle des Consuls se cubrirían de flores blancas. Después me maravillaba al ver cómo esa nieve frágil resistía todas las lluvias y el viento del mar. Cada año resistía lo suficiente para preparar el fruto.

No es un símbolo. No ganaremos nuestra felicidad a fuerza de símbolos. Hace falta algo más serio. Quiero decir tan sólo que, a veces, cuando el peso de la vida se vuelve excesivo en esta Europa todavía colmada de su propia desdicha, me vuelvo hacia esos países restallantes donde quedan aún tantas fuerzas intactas. Los conozco demasiado como para no saber que son la tierra elegida donde la contemplación y el valor pueden equilibrarse. Meditar acerca de su ejemplo me enseña que, si se quiere salvar la inteligencia, es necesario ignorar sus dotes para la queja y exaltar su fuerza y su prestigio. Este mundo está envenenado de desdichas y parece complacerse en ellas. Está entregado por completo a ese mal que Nietzsche llamaba espíritu de torpeza. No le tendamos la mano. Es inútil llorar sobre el espíritu, basta con trabajar por él.

Pero, ¿dónde están las virtudes conquistadoras del espíritu? El propio Nietzsche las ha enumerado como enemigos mortales del espíritu de torpeza. Según él, son la fuerza de carácter, el gusto, el «mundo», la felicidad clásica, el duro orgullo, la fría frugalidad del sabio. Esas virtudes son más que nunca necesarias y cada cual puede elegir la que le convenga. Ante la enormidad de la partida en juego, que no se olvide en todo caso la fuerza de carácter. No hablo de ésa a la que en las tribunas electorales acompañan los fruncimientos de cejas y las amenazas. Sino de la que resiste todos los vientos del mar en virtud de la blancura y de la savia. Ésa es la que, en el invierno del mundo, preparará el fruto.

1940

Prometeo en los infiernos

Me parecía que le faltaba alguna cosa a la divinidad, en tanto que no había nada que oponerle.

Luciano, *Prometeo en el Cáucaso*

¿Qué significa Prometeo para el hombre de hoy? Sin duda, podría decirse que ese rebelde que se levanta contra los dioses es el modelo del hombre contemporáneo y que esa protesta que se elevó, hace miles de años, en los desiertos de Escitia, concluye hoy en una convulsión histórica sin igual. Pero, al mismo tiempo, algo nos dice que ese perseguido continúa estando entre nosotros y que seguimos sordos ante el gran grito de rebeldía humana del que da solitaria señal.

El hombre de hoy es, en efecto, el que sufre en prodigiosas masas sobre la estrecha superficie de la tierra, el hombre privado de fuego y de alimento para quien la libertad no es más que un lujo que puede esperar; y para este hombre no se trata de sufrir todavía un poco más, como no puede tratarse, en el caso de la libertad y sus últimos testimonios, de que desaparezca todavía un poco más. Prometeo es ese héroe que amó tanto a los hombres, que les dio al mismo tiempo el fuego y la libertad, las técnicas y las artes. Hoy, la humanidad no necesita más que las técnicas y sólo se preocupa por ellas. Se rebela en sus máquinas y considera el arte y lo que supone como un obstáculo y un signo de servidumbre. Por el contrario, lo que caracteriza a Prometeo es que no puede separar la máquina del arte. Piensa que se pueden liberar al mismo tiempo los cuerpos y las almas. El hombre ac-

tuai cree que primero hay que liberar el cuerpo, aun cuando deba morir provisionalmente el espíritu. Pero ¿puede morir provisionalmente el espíritu? En realidad, si Prometeo volviera, los hombres de hoy harían como los dioses de entonces: lo encadenarían a la roca, incluso en nombre de ese humanismo del que es su primer símbolo. Las voces enemigas que en este caso insultarían al vencido serían las mismas que suenan en el umbral de la tragedia de Esquilo: las de la Fuerza y ¡a Violencia.

¿Me rindo acaso ante el tiempo voraz, ante los árboles desnudos, ante el invierno del mundo? Pero esa nostalgia, incluso de la luz, me da la razón: me habla de otro mundo, de mi verdadera patria. ¿Tiene ésta aún sentido para algunos hombres? El año en que empezó la guerra, yo tenía que haberme embarcado para repetir el periplo de Ulises. En aquella época, incluso un hombre joven y pobre podía tener el suntuoso proyecto de cruzar un mar al encuentro de la luz. Pero hice lo mismo que todo el mundo. No me embarqué. Ocupé mi puesto en la fila que pateaba ante la puerta abierta del infierno. Poco a poco, fuimos franqueándola. Y al primer grito de la inocencia asesinada, la puerta sonó detrás de nosotros. Estábamos en el infierno, y ya no hemos vuelto a salir jamás. Durante seis largos años, hemos intentado apañárnoslas. Y los fantasmas cálidos de islas afortunadas sólo se nos aparecen al final de otros muchos años aún por venir sin fuego ni sol.

En esta Europa húmeda y negra, cómo no recibir con un estremecimiento de nostalgia y de difícil complicidad el grito que el viejo Chateaubriand dirige a Ampère, que se va a Grecia: «No va usted a encontrar ni una hoja de los olivos, ni un grano de las uvas que yo vi en el Ática. Echo de menos hasta la hierba de mi tiempo. No he tenido fuerza ni siquiera para conseguir que nazca un brezo.» También nosotros, hundidos, a pesar de nuestra sangre joven, en la terrible vejez de este último siglo echamos a veces de menos la hierba de todos los tiempos, la hoja del olivo que ya no iremos a ver por ella mis-

ma, y las uvas de la libertad. El hombre está en todas partes; por todas partes sus gritos, su dolor y sus amenazas. Entre tantas criaturas reunidas, no queda sitio para los grillos. La historia es una tierra estéril sobre la que no crece el brezo. No obstante, el hombre de hoy ha elegido la historia, y no podía ni debía soslayarla. Pero en vez de ponerla a su servicio, consiente cada vez más en ser su esclavo. Ahí traiciona a Prometeo, ese hijo «de pensamientos osados y corazón ligero». Ahí vuelve a la miseria de los hombres a quienes Prometeo quiso salvar. «Miraban sin ver, escuchaban sin oír, semejantes a las formas de los sueños...»

Sí, basta un anochecer de Provenza, una colina perfecta, un olor de sal, para darse cuenta de que aún está todo por hacer. Tenemos que volver a inventar el fuego; restablecer los oficios para apaciguar el hambre del cuerpo. El Ática, la libertad y sus vendimias, el pan del alma, son para más adelante. ¿Qué podemos hacer sino gritarnos: «No existirán nunca más, o existirán para otros», y hacer lo posible para que al menos esos otros no se sientan frustrados? Nosotros, que sentimos eso con dolor, y que no obstante intentamos tomárnoslo sin amargura ¿hemos llegado tarde?, ¿o hemos llegado a tiempo y aún tendremos fuerza para conseguir que los brezos revivan?

Imagino la respuesta de Prometeo a este interrogante que se levanta sobre el siglo. En realidad, ya la ha pronunciado: «Os prometo la reforma y la reparación, oh mortales, si sois lo bastante hábiles, lo bastante virtuosos, lo bastante fuertes como para llevarlas a cabo con vuestras manos». Si fuera verdad que la salvación está en nuestras manos, yo respondería que sí a la pregunta del siglo en razón de esa fuerza reflexiva y a esa valentía informada que advierto siempre en algunos hombres que conozco. «Oh justicia, oh, madre mía grita Prometeo, ya ves a lo que me someten.» Y Hermes escarnece al héroe: «Me extraña que, siendo divino, no hayas previsto el suplicio que padeces». «Ya lo sabía», responde el rebelde. Los hombres de quienes hablo son —también ellos—

hijos de la justicia. También ellos padecen la desdicha de todos con conocimiento de causa. Saben con precisión que no hay justicia ciega, que la historia carece de ojos y que, por tanto, hay que rechazar su justicia y sustituirla, en la medida de lo posible, por la que concibe el espíritu. Ahí entra de nuevo Prometeo en nuestro siglo.

Los mitos no tienen vida por sí mismos. Esperan que los encarnemos nosotros. En cuanto un solo hombre en el mundo responde a su llamada, nos ofrecen su savia intacta. Tenemos que preservarlos y hacer que su sueño no muera del todo, para que la resurrección sea posible. A veces dudo que sea lícito salvar al hombre de hoy. Pero aún es posible salvar a los hijos de ese hombre en cuerpo y espíritu. Es posible ofrecerles al mismo tiempo las oportunidades de la felicidad y las dé la belleza. Si debemos resignarnos a vivir sin la belleza^{19*}, y sin la libertad que la belleza significa, el mito de Prometeo es uno de los que nos van a recordar que toda mutilación del hombre es por fuerza provisional y que nada del hombre se entrega si no se lo entrega entero. Si tiene hambre de pan y de brezo, y si el pan es lo más necesario, aprendamos a guardar el recuerdo del brezo. En el corazón más sombrío de la historia, los hombres de Prometeo, sin abandonar su dura tarea, conservarán una mirada para la tierra y para la hierba infatigable. El héroe encadenado mantiene, sometido al rayo y el trueno divinos, su tranquila fe en el hombre. De ese modo, acaba siendo más duro que su roca y más paciente que su buitro. Más que la rebelión contra los dioses, lo que para nosotros tiene sentido es esta prolongada obstinación. Y esa admirable voluntad de no descartar ni excluir nada de cuanto siempre ha reconciliado, y aún reconciliará, el corazón dolorido de los hombres con las primaveras del mundo.

Pequeña guía
para ciudades sin pasado

La quietud de Argel es más bien italiana. El estallido cruel de Oran tiene algo de español. Colgada de un roquedal sobre las gargantas del Rummel, Constantina recuerda a Toledo. Pero España e Italia desbordan de recuerdos, obras de arte y vestigios ejemplares. Y Toledo ha tenido su Greco y su Barres. Mientras que las ciudades de las que hablo son ciudades sin pasado. Son, pues, ciudades sin abandono y sin enternecimiento. En las horas de aburrimiento de la siesta, la tristeza es allí implacable y sin melancolía. En la luz de las mañanas, o en el lujo natural de las noches, la alegría carece, por el contrario, de quietud. Estas ciudades se lo ofrecen todo a la pasión y nada a la reflexión. No están hechas ni para la sabiduría ni para los matices del gusto. Barres y quienes se le parecen serían triturados./

Los viajeros de la pasión (la de los otros), las inteligencias demasiado nerviosas, los estetas y los recién casados no tienen nada que ganar con el viaje a Argelia. Y, a menos que se trate de una vocación absoluta, no se podría recomendar a nadie que se retirara allí para siempre. A veces, en París, tengo ganas de gritarles a las personas que quiero y que me preguntan por Argelia: «No vayan ustedes allá abajo». Esta broma tendría su parte de verdad. Porque veo con nitidez lo que esperan de allí y no van a obtener. Y conozco, al mismo tiempo, los atracti-

vos y el poder insidioso de esa tierra, el modo insinuante cómo retiene a quienes en ella se demoran, cómo los inmoviliza, los deja primero sin interrogantes, y los adormece hasta que acaban en la rutina. La revelación de esa luz, tan deslumbrante que se convierte en blanco y negro, tiene de entrada algo sofocante. Uno se abandona a ella, se queda fijo en ella, y después se da cuenta de que ese demasiado largo esplendor no le entrega nada al alma, y que no es más que un gozo desmesurado. Entonces se querría volver al espíritu. Pero los hombres de esta tierra —ahí está su fuerza— tienen más corazón que espíritu. Pueden ser amigos tuyos (y, en ese caso, ¡qué amigos!), pero no serán confidentes tuyos. Es algo que quizá parezca peligroso en este París donde se hace un derroche tan grande de alma y donde el agua de las confidencias discurre con un ruido leve, interminablemente, entre las fuentes, las estatuas y los jardines.

A lo que más se parece esta tierra es a España. Pero España, sin tradición, sería sólo un desierto. Y, a menos que uno se encuentre allí por los azares del nacimiento, sólo cierta raza de hombres puede tomar en consideración retirarse a un desierto para siempre. Habiendo nacido en ese desierto, yo no puedo en todo caso considerar que puedo hablar de él como un visitante. ¿Acaso se hace inventario de los encantos de una mujer muy amada? No: se la ama en bloque, y me atrevo a decir que con un par de enternecimientos precisos que tienen que ver con un gesto favorito, con un modo de sacudir la cabeza. Yo tengo del mismo modo una larga relación con Argelia, que sin duda no acabará nunca y que me impide ser por completo lúcido cuando me refiero a ella. Todo lo más a fuerza de aplicación se puede llegar a distinguir de algún modo, en abstracto, el detalle de lo que se ama en quien se ama. Es ese tipo de ejercicio escolar el que puedo intentar aquí, referido a Argelia.

Para empezar, allí la juventud es hermosa. Los árabes, naturalmente; y también los otros. Los franceses de Argelia son una raza bastarda, hecha de imprevistas mezclas.

Españoles y alsacianos, italianos, malteses, judíos y griegos se han encontrado allí. Esos cruces brutales han dado —como en América— felices resultados. Cuando paseéis por Argel, fijaos en las muñecas de las mujeres y de los jóvenes y luego pensad en las que os encontraréis en el metro de París.

El viajero aún joven advertirá también que las mujeres son allí bellas. El mejor lugar para enterarse es la terraza del Café des Facultés, de la calle Michelet de Argel, a condición de acudir un domingo por la mañana del mes de abril. Legiones de mujeres jóvenes calzadas con sandalias y vestidas con tejidos ligeros y de vivos colores pasean por la calle en ambas direcciones. Puede admirárselas sin falsa vergüenza: van para eso. En Oran, el bar Cintra, en el boulevard Gallieni, es también un buen observatorio. En Constantina, siempre puede pasearse uno alrededor del kiosco de la música. Pero, como el mar está a cientos de kilómetros, quizá les falta algo a las personas que uno se encuentra allí. Generalmente, y a causa de esta situación geográfica, Constantina ofrece menos distracciones, pero la calidad de su aburrimiento es más fina.

Si el viajero llega en verano, la primera cosa que tiene que hacer es, evidentemente, ir a las playas que rodean las ciudades. Allí verá a las mismas personas, pero más deslumbrantes, por ir menos vestidas. El sol les da entonces soñolientos ojos de animales grandes. Desde este punto de vista, las playas de Oran son las más bellas, ya que la naturaleza y las mujeres son más salvajes.

En cuanto a lo pintoresco, Argel ofrece una ciudad árabe, Oran una ciudad negra y un barrio español, Constantina un barrio judío. Argel tiene un collar largo de bulevares junto al mar; hay que pasear por ellos de noche. Oran tiene pocos árboles, y, en cambio, sus piedras son las más bellas del mundo. Constantina tiene un puente colgante en el que uno pide que lo fotografíen. Los días de viento fuerte, el puente se balancea por encima de las profundas gargantas del Rummel y, allá arriba, se tiene sensación de peligro.

Le recomiendo al viajero sensible, si va a Argel, que beba anís bajo las bóvedas del puerto; que por la mañana coma en ja Pêcherie pescado recién traído, asado en hornillos de carbón; que vaya a escuchar música árabe en un cafetín de la rue de la Lyre cuyo nombre he olvidado; a las seis de la tarde que se siente en el suelo al pie de la estatua del duque de Orleans que hay en la place du Gouvernement (no por el duque, sino porque pasa mucha gente y se está bien allí); que vaya a comer al restaurant Padovani, que es una especie de *dancing* sobre pilotes, junto al mar, donde la vida resulta siempre fácil; que visite los cementerios árabes, en primer lugar para encontrar en ellos la paz y la belleza y, a continuación, para apreciar en su justo valor las espantosas ciudades a las que enviamos a nuestros muertos; que se fume un cigarrillo en la rue des Bouchers, en la Kasbah, entre ratas, hígados, mésentenos y pulmones ensangrentados que go-tean por todas partes (se necesita el cigarrillo, porque esa Edad Media tiene un olor fuerte).

Por lo demás, hay que saber hablar mal de Argel cuando se está en Oran (insístase en la superioridad comercial del puerto de Oran), reírse de Oran cuando se está en Argel (acéptese sin reservas la idea de que los oraneses «no saben vivir») y, en todos los casos, reconocer humildemente la superioridad de Argelia frente a la Francia metropolitana. Hechas estas concesiones, se tendrá la ocasión de advertir la superioridad real del argelino frente al francés, es decir, su generosidad sin límites y su hospitalidad natural.

Y aquí es quizá donde podría cortar toda ironía. Después de todo, la mejor manera de hablar de lo que se ama es hablar a la ligera. Por lo que se refiere a Argelia, siempre he tenido miedo de pulsar esa cuerda interior que le corresponde en mí y cuyo canto ciego y grave conozco. Pero al menos puedo decir que es mi verdadera patria, y que en no importa qué lugar del mundo reconozco a sus hijos y hermanos míos en esa risa amistosa que se apodera de mí cuando me encuentro con ellos. Sí,

lo que yo amo de las ciudades argelinas no se separa de los hombres que las pueblan. Esa es la razón por la que prefiero encontrarme allí a esa hora de la tarde en que las oficinas y las casas vierten en las calles, todavía a oscuras, una multitud charlatana que acaba dirigiéndose hacia los bulevares, junto al mar, y que allí empieza a callarse, a medida que llega la noche y que las luces del cielo, los faros de la bahía y las farolas de la ciudad confluyen poco a poco en la misma palpitación indistinta, empieza a callarse. Todo un pueblo se recoge así al borde del agua, mil soledades brotan de la multitud. Entonces comienzan las grandes noches de África, el exilio regio, la exaltación desesperada que aguarda el viajero solitario...

No, decidamente, ¡no vayáis allá si os notáis tibio el corazón y si vuestra alma es un pobre animalito! Pero para quienes conocen los desgarramientos del sí y del no, del mediodía y de las medianoches, de la rebeldía y del amor, para aquellos, en fin, que aman las hogueras ante el mar, hay allá una llama que los espera.

1947

El exilio de Helena

El Mediterráneo tiene un sentido trágico solar, y no es el mismo que el de las brumas. Ciertos atardeceres —en el mar, al pie de las montañas—, cae la noche sobre la curva perfecta de una pequeña bahía y, desde las aguas silenciosas, sube entonces una plenitud angustiada. En esos lugares se puede comprender que si los griegos han tocado la desesperación ha sido siempre a través de la belleza y de lo que tiene de opresivo. En esa dorada desdicha culmina la tragedia. Por el contrario, nuestra época ha alimentado su desesperación en la fealdad y en las convulsiones. Y por esa razón, Europa sería innoble, si el dolor pudiera serlo alguna vez.

Nosotros hemos exiliado la belleza; los griegos tomaron las armas por ella. Primera diferencia, pero que viene de lejos. El pensamiento griego se ha atrincherado siempre en la idea de límite. No ha llevado nada hasta el final —ni lo sagrado ni la razón—, porque no ha negado nada: ni lo sagrado, ni la razón. Lo ha repartido todo, equilibrando la sombra con la luz. Por el contrario, nuestra Europa, lanzada a la conquista de la totalidad, es hija de la desmesura. Niega la belleza, del mismo modo que niega todo lo que no exalta. Y, aunque de diferentes maneras, no exalta más que una sola cosa: el futuro imperio de la razón. En su locura, hace retroceder los límites eternos y, enseguida, oscuras Erinias se abaten sobre ella

y la desgarran. Diosa de la medida, no de la venganza, Nemesis vigila. Todos cuantos traspasan el límite reciben su despiadado castigo.

Los griegos, que se interrogaron durante siglos acerca de lo justo, no podrían entender nada de nuestra idea de la justicia. Para ellos, la equidad suponía un límite, mientras que todo nuestro continente se convulsiona en busca de una justicia que pretende total. Ya en la aurora del pensamiento griego, Heráclito imaginaba que la justicia pone límites al propio universo físico. «El sol no rebasará sus límites; y si lo hace, las Erinias, defensoras de la justicia, darán con él». Nosotros, que hemos desorbitado el universo y el espíritu, nos reímos de esa amenaza. Encendemos en un cielo ebrio los soles que queremos. Pero eso no impide que los límites existan y que nosotros lo sepamos. En nuestros más locos extravíos, soñamos con un equilibrio que hemos dejado atrás y que ingenuamente creemos que volveremos a encontrar al final de nuestros errores. Presunción infantil y que justifica que pueblos niños, herederos de nuestras locuras, conduzcan hoy en día nuestra historia.

Un fragmento, también atribuido a Heráclito, enuncia simplemente: «Presunción, regresión del progreso». Y muchos siglos después del efesio, Sócrates, ante la amenaza de una condena a muerte, no reconocía más superioridad que ésta: lo que ignoraba, no creía saberlo. La vida y el pensamiento más ejemplares de estos siglos concluyen con una orgullosa confesión de ignorancia. Olvidando eso, hemos olvidado nuestra nobleza. Hemos preferido el poderío que remeda la grandeza: primero, Alejandro, y después los conquistadores romanos que nuestros autores de manuales, por una incomparable bajeza de alma, nos enseñan a admirar. También nosotros hemos conquistado, desplazado los límites, dominado el cielo y la tierra. Nuestra razón se ha vaciado. Y, al fin solos, concluimos nuestro imperio en un desierto. ¿Cómo poder imaginarnos, pues, ese equilibrio superior en el que la naturaleza mantenía la historia, la belleza, el

bien, y que llevaba la música de los números hasta la tragedia de la sangre? Nosotros volvemos la espalda a la naturaleza, nos avergonzamos de la belleza. Nuestras miserables tragedias arrastran un olor de oficina y la sangre que derraman tiene color de tinta.

Por eso es indecente proclamar hoy que somos hijos de Grecia. A menos que seamos hijos renegados. Colocando la historia en el trono de Dios, avanzamos hacia la teocracia tal como hacían aquellos a quienes los griegos llamaban bárbaros y combatieron a muerte en las aguas de Salamina. Si se quiere captar bien la diferencia, hay que volverse hacia el filósofo de nuestro ámbito que es verdadero rival de Platón. «Sólo la ciudad moderna —se atreve a escribir Hegel— ofrece al espíritu el terreno en el que puede adquirir conciencia de sí mismo.» Vivimos, así pues, en el tiempo de las grandes ciudades. Deliberadamente, el mundo ha sido amputado de lo que constituye su permanencia: la naturaleza, el mar, la colina, la meditación de los atardeceres. Sólo hay conciencia en las calles, porque sólo en las calles hay historia, ése es el decreto. Y como consecuencia, nuestras obras más significativas dan fe de esa misma elección. Desde Dostoievski, uno busca en vano los paisajes en la gran literatura europea. La historia no explica ni el universo natural que había antes de ella ni la belleza que está por encima de ella. Ha elegido ignorarlos. Mientras que Platón lo contenía todo —el sinsentido, la razón y el mito—, nuestros filósofos no contienen más que el sinsentido o la razón, por que han cerrado los ojos al resto. El topo medita.

Fue el cristianismo el que empezó a sustituir la contemplación del mundo por la tragedia del alma. Pero al menos se refería a una naturaleza espiritual y, a través de ella, conservaba cierta seguridad. Muerto Dios, no quedan más que la historia y el poder. Desde hace mucho tiempo, todos los esfuerzos de nuestros filósofos han ido dirigidos a reemplazar la noción de naturaleza humana por la de situación, y la antigua armonía por el impulso desordenado del azar o el movimiento implacable de la

razón. Mientras que los griegos le marcaban a la voluntad los límites de la razón, nosotros hemos puesto, como broche, el impulso de la voluntad en el centro de la razón, que se ha vuelto asesina. Para los griegos, los valores eran preexistentes a toda acción, y le marcaban, precisamente, sus límites. La filosofía moderna sitúa sus valores al final de la acción. No están, sino que se hacen, y no los conoceremos del todo más que cuando la historia concluya. Con ellos, desaparecen también los límites y, como difieren las concepciones acerca de lo que aquellos habrán de ser, y como no hay lucha que, sin el freno de esos mismos valores, no se prolongue indefinidamente, hoy los mesianismos se enfrentan y sus clamores se funden con el choque de los imperios. Según Heráclito, la desmesura es un incendio. El incendio se extiende, Nietzsche ha sido superado. Europa no filosofa ya a martillazos, sino a cañonazos.

Sin embargo, la naturaleza está siempre ahí. Opone sus cielos tranquilos y sus razones a la locura de los hombres. Hasta que también el átomo se encienda y la historia concluya con el triunfo de la razón y la agonía de la especie. Pero los griegos nunca dijeron que el límite no pudiera franquearse. Dijeron que existía y que quien osaba franquearlo era castigado sin piedad. Nada en la historia de hoy puede contradecirlos.

Tanto el espíritu histórico como el artista quieren rehacer el mundo. Pero el artista, obligado por su naturaleza, conoce sus límites, cosa que el espíritu histórico desconoce. Por eso el fin de este último es la tiranía, mientras que la pasión del primero es la libertad. Todos cuantos luchan hoy por la libertad, combaten en último término por la belleza. Que se entienda bien, no se trata de defender la belleza por sí misma. La belleza no puede prescindir del hombre y no daremos a nuestro tiempo su grandeza y su serenidad más que siguiéndolo en su desdicha. Nunca más volveremos a ser solitarios. Pero es igualmente cierto que el hombre tampoco puede prescindir de la belleza, y eso es lo que nuestra época pone cara

de querer ignorar. Se tensa para alcanzar el absoluto y el imperio, quiere transfigurar el mundo antes de haberlo agotado, ordenarlo antes de haberlo comprendido. Diga lo que diga, deserta de este mundo. Ulises puede elegir con Calipso entre la inmortalidad y la tierra de la patria. Elige la tierra y, con ella, la muerte. Una grandeza tan sencilla nos resulta hoy ajena. Otros dirán que carecemos de humildad. Pero esa palabra, en cualquier caso, es ambigua. Semejantes a esos bufones de Dostoievski que se jactan de todo, suben a las estrellas y acaban por exhibir su miseria en el primer lugar público, a nosotros lo único que nos falta es ese orgullo del hombre que es observancia de sus límites, amor clarividente de su condición.

«Odio mi época», escribía antes de su muerte Saint-Exupéry, por razones que no están demasiado alejadas de las que he expuesto. Pero, por perturbador que sea ese grito viniendo precisamente de alguien como él —que amó a los hombres por lo que tienen de admirable—, no vamos a apropiárnoslo. Y, sin embargo, ¡qué tentador puede resultarnos, en ciertos momentos, darle la espalda a este mundo sombrío y descarnado! Pero esta época es la nuestra, y no podemos vivir odiándonos. Ha caído así de bajo tanto por el exceso de sus virtudes como por la grandeza de sus defectos. Lucharemos por aquella de sus virtudes que viene de antiguo. ¿Qué virtud? Los caballos de Patroclo lloran a su dueño muerto en la batalla. Todo se ha perdido. Pero se reanuda el combate, ahora con Aquiles, y la victoria llega al final, porque la amistad acaba de ser asesinada: la amistad es una virtud.

La ignorancia reconocida, el rechazo del fanatismo, los límites del mundo y del hombre, el rostro amado, la belleza en fin, ése es el terreno en el que volveremos a reunimos con los griegos. En cierta manera, el sentido de la historia de mañana no es el que se cree. Está en la lucha entré la creación y la inquisición. Pese al precio que hayan de pagar los artistas por sus manos vacías, se puede esperar su victoria. Una vez más, la filosofía de las tinie-

bias se disparará por encima del mar destellante. ¡Oh pensamiento del Mediterráneo! ¡La guerra de Troya se libra lejos de los campos de batalla! También esta vez los terribles muros de la ciudad moderna caerán para entregar, «alma serena como la calma de los mares», la belleza de Helena.

1948

El enigma

Caídas desde la cima del cielo, oleadas de sol rebotan brutalmente en el campo que nos rodea. Todo calla ante ese ruido y el Lubéron es, allá abajo, nada más que un enorme bloque de silencio que escucho sin descanso. Aguzo el oído: corren hacia mí desde la lejanía, me llaman amigos invisibles, crece mi alegría, la misma de hace años. De nuevo, un feliz enigma me ayuda a comprenderlo todo.

¿Dónde está el absurdo del mundo? ¿Es este resplandor o el recuerdo de su ausencia? Con tanto sol en la memoria, ¿cómo he podido apostar por el sinsentido? Los que me rodean se extrañan; a veces, también yo me extraño. Podría responder y responderme que precisamente el sol me ayudaba, y que su luz, a fuerza de espesor, coagula el universo y sus formas en un deslumbramiento oscuro. Pero eso puede decirse de otra manera, y, ante esa claridad blanca y negra que para mí ha sido siempre la de la verdad, querría explicarme sin más este absurdo que conozco demasiado como para soportar que se hable de él sin matices. Hablar de él, por lo demás, nos llevará de nuevo al sol.

Ningún hombre puede decir lo que es. Pero quizá puede llegar a decir lo que no es. Al que todavía busca, le piden que haya terminado. Mil voces le anuncian lo que ya ha encontrado, y, sin embargo, él sabe que no es

eso. ¿Buscar y dejar que digan? Claro. Pero hace falta defenderse de vez en cuando. No sé lo que busco, lo nombro con prudencia, me desdigo, me repito, avanzo y retrocedo. Sin embargo, se me ordena dar los nombres, o el nombre, de una vez para siempre. Entonces me revuelvo; lo que se nombra, ¿no se ha perdido ya? Eso es, al menos, lo que puedo intentar decir.

Si le hago caso a cierto amigo mío, un hombre tiene siempre dos caracteres: el suyo y el que le presta su mujer. Sustituyamos mujer por sociedad y comprenderemos cómo una fórmula unida por un escritor a todo el contexto de cierta sensibilidad puede ser aislada por el comentario que se hace de ella y presentada a su autor cada vez que él desea hablar de otra cosa. La palabra es como el acto: «¿Ha dado usted a luz a este niño? —Sí. —Entonces es hijo suyo. —¡No es tan sencillo. No es tan sencillo.» Así, Nerval, por culpa de una desgraciada noche, ha sido ahorcado dos veces: primero por él mismo, porque era desdichado, a continuación por su leyenda, que ayuda a algunos a vivir. Nadie puede escribir sobre la verdadera desdicha, ni sobre ciertas dichas, y no voy a intentarlo yo aquí. Pero, por lo que se refiere a la leyenda, se la puede relatar, e imaginar, al menos durante un minuto, que ha sido disipada.

Un escritor escribe en gran parte para ser leído (admiramos a quienes dicen lo contrario, pero no los creamos). Sin embargo, en nuestro país, escribe cada vez más para alcanzar esa última consagración que consiste en no ser leído. En efecto, a partir del momento en el que puede proporcionar materia para un artículo pintoresco en nuestra prensa de gran tirada, tiene todas las posibilidades de ser conocido por un número suficientemente grande de personas que no lo leerán nunca, porque les bastará con conocer su nombre y con leer lo que se escriba sobre él. En adelante, será conocido (y olvidado) no por lo que es, sino por la imagen que un periodista apresurado haya dado de él. Así que ya no es indispensable

escribir libros para hacerse un nombre en el mundo de las letras. Basta con que corra la voz de que se ha hecho uno del que ha hablado la prensa vespertina y sobre el que se podrá dormir en adelante.

Sin duda esa reputación —grande o pequeña— habrá sido usurpada. Pero ¿qué le vamos a hacer? Admitamos más bien que ese inconveniente también puede ser bienhechor. Los médicos saben que hay ciertas enfermedades que son deseables: compensan a su manera un desorden funcional que sin ellas se traduciría en mayores desequilibrios. Hay, así, felices estreñimientos y artritis provisionales. El diluvio de palabras y juicios arrogantes que ahoga hoy en día toda actividad pública en un océano de frivolidad le enseña cuando menos al escritor francés una modestia siempre necesaria en una nación que, por otra parte, le otorga a su oficio una importancia desproporcionada. Ver su nombre en dos o tres periódicos que conocemos es una prueba tan dura, que reporta a la fuerza algunos beneficios al alma. Alabada sea, pues, esa sociedad que, con tan poco gasto, nos enseña cada día en sus propios homenajes que las grandezas que saluda no son nada. Cuanto más fuerte estalla el ruido que hace, más deprisa muere. Evoca ese fuego de estopa que Alejandro VI hacía que quemasen con frecuencia delante de él para no olvidar que toda gloria de este mundo es como un humo que pasa.

Pero dejemos aquí la ironía. Para nuestro propósito, bastará con decir que un artista debe resignarse con buen humor a dejar que ruede por las salas de espera de dentistas y peluqueros una imagen suya de la que se sabe indigno. Así, conocí a un escritor de moda que pasaba por presidir cada noche humeantes bacanales en las que las ninfas se vestían sólo con sus cabellos y los faunos tenían las uñas enlutadas. Sin duda, habría que haberse preguntado de dónde sacaba tiempo para redactar una obra que ocupaba varios estantes de biblioteca. En realidad, ese escritor, como muchos de sus cofrades, duerme durante la noche para trabajar cada día largas horas en

su mesa, y bebe agua mineral para no castigarse el hígado. Eso no impide que el francés medio, cuya sobriedad sahariana y celosa limpieza son bien conocidas, se indigne ante la sola idea de que uno de nuestros escritores enseñe que hay que emborracharse y no lavarse nunca. No faltan los ejemplos. Yo mismo puedo proporcionar una excelente receta para adquirir con poco esfuerzo una reputación de austeridad. En efecto, yo soporto el peso de esa reputación, que hace reír de buena gana a mis amigos (yo más bien me sonrojaría, en tal grado la usurpo, y lo sé). Bastará, por ejemplo, con declinar el honor de cenar con el director de un periódico a quien uno no aprecia. Nadie se imagina un sencillo decoro sin alguna tortuosa enfermedad del alma. Nadie llegará a pensar, por otra parte, que si rechazas la cena con ese director puede ser porque, en efecto, no lo aprecias, y también porque lo que más miedo te da en el mundo es aburrirte ¿y hay algo más aburrido que una cena muy parisense?

Así que hay que resignarse. Pero, llegado el caso, se puede intentar rectificar el tiro, repetir entonces que uno no puede ser en todo momento un pintor del absurdo y que nadie puede creer en una literatura desesperada. Que quede claro: siempre es posible escribir o haber escrito un ensayo sobre la noción de absurdo. Pero también se puede escribir sobre el incesto sin haber tenido por ello que precipitarse sobre una desgraciada hermana, y tampoco he leído en ninguna parte que Sófocles quitara de en medio a su padre y deshonrara a su madre. La idea de que todo escritor escribe forzosamente sobre sí mismo y se pinta en sus libros es una de las puerilidades que el romanticismo nos ha legado. No es imposible, muy al contrario, que un artista se interese ante todo por los demás, o por su época, o por mitos familiares. Aun cuando se ponga a sí mismo en escena, puede considerarse excepcional que hable de lo que él realmente es. Las obras de un hombre trazan con frecuencia la historia de sus nostalgias o de sus tentaciones, casi nunca su propia historia, sobre todo cuando pretenden ser autobio-

gráficas. Ningún hombre se ha atrevido nunca a pintarse tal como es.

En la medida en que es posible, a mí me hubiera gustado ser, por el contrario, un escritor objetivo. Llamo objetivo a un autor que se propone temas sin tomarse jamás a sí mismo como objeto. Pero el furor contemporáneo de confundir al escritor con su tema sería incapaz de admitir esa relativa libertad del autor. Así se convierte uno en profeta del absurdo. Y, sin embargo, ¿he hecho yo otra cosa que razonar sobre una idea que he encontrado en las calles de mi tiempo? Que haya alimentado esa idea (y que una parte de mí siga alimentándola), con toda mi generación, no hace falta decirlo. Simplemente, he tomado respecto a ella la distancia necesaria para tratarla y discernir su lógica. Cuanto he podido escribir desde entonces lo muestra suficientemente. Pero es más cómodo explotar una fórmula que un matiz. Se ha elegido la fórmula: aquí estoy, igual de absurdo que antes.

Para qué seguir diciendo que, en la experiencia que me interesaba y sobre la que escribí, el absurdo sólo puede ser considerado como una situación de partida, aunque su recuerdo y su emoción acompañen los pasos posteriores. Tampoco —salvando escrupulosamente todas las distancias— la duda cartesiana, que es metódica, basta para hacer de Descartes un escéptico. En cualquier caso, cómo limitarse a la idea de que nada tiene sentido y hay que desesperar de todo. Sin ir al fondo de las cosas, por lo menos se puede destacar que, al igual que no hay materialismo absoluto —puesto que nada más que para formar esa palabra ya es necesario decir que en el mundo hay algo más que materia—, tampoco hay nihilismo total. Desde el mismo instante en que se dice que todo es un sinsentido, se expresa que tiene sentido. Negar toda significación al mundo lleva a suprimir todo juicio de valor. Pero vivir —y, por ejemplo, alimentarse— es en sí mismo un juicio de valor. Desde el instante en que uno no se deja morir, elige durar y de este modo se le reconoce un valor, al menos relativo, a la vida. Ade-

más, ¿qué significa, en definitiva, una literatura desesperada? La desesperación es silenciosa. Hasta el propio silencio guarda un sentido si los ojos hablan. La verdadera desesperación es agonía, tumba o abismo. Si habla, si razona, sobre todo si escribe, inmediatamente el hermano nos tiende la mano, el árbol se justifica, el amor nace. Una literatura desesperada es una contradicción en sus términos.

Claro está que lo mío no es un tipo de optimismo. Como todos los hombres de mi generación, crecí al son de los tambores de la primera guerra, y nuestra historia, desde entonces, no ha parado de ser matanza, injusticia o violencia. Pero el verdadero pesimismo —que lo hay— consiste en encarecer tanta crueldad e infamia. Por mi parte, nunca he parado de luchar contra ese deshonor y odio únicamente a los crueles. En lo más negro de nuestro nihilismo, he buscado tan sólo razones para superar ese nihilismo. Y en absoluto por virtud, ni por una rara elevación del alma, sino por fidelidad instintiva a una luz en la que he nacido y en la que desde hace miles de años los hombres han aprendido a saludar la vida hasta en el sufrimiento. Esquilo, con frecuencia, es desesperanzador; sin embargo, ilumina y calienta. En el centro de su universo no está el pobre sinsentido que nosotros encontramos, sino el enigma, es decir, un sentido que se descifra mal porque deslumbra. Del mismo modo, a los hijos indignos —pero obstinadamente fieles— de Grecia que aún sobreviven en este siglo descarnado, la quemadura de nuestra historia puede parecerles insoportable, pero acaban soportándola porque quieren comprenderla. En el centro de nuestra obra, aunque sea negra, luce un sol inagotable, el mismo que clama hoy a través de la llanura y las colinas.

Ahora puede arder ya el fuego de estopa; ¿qué importa lo que podamos parecer y lo que usurpemos? Lo que somos, lo que tenemos que ser, basta para llenar nuestras vidas y emplear nuestro esfuerzo. París es una admirable

caverna, y sus hombres, cuando ven sus propias sombras agitarse en la pared del fondo, las toman por la única realidad. De ahí la extraña y fugitiva fama que esta ciudad otorga. Pero lejos de París hemos aprendido que hay una luz a nuestra espalda, que necesitamos darnos la vuelta, rompiendo nuestras ataduras, para mirarla de frente, y que nuestra tarea antes de morir es buscar a través de todas las palabras el modo de nombrarla. Todo artista, sin duda, busca su verdad. Si es grande, cada obra lo acerca a ella, o, al menos, gravita cada vez más cerca de ese centro, sol huido, en el que un día todo ha de acabar por arder. Si es mediocre, cada obra lo aleja de ella y el centro está entonces en todas partes, la luz se desvanece. Pero los únicos que pueden ayudar al artista en su búsqueda obstinada son quienes lo aman y también quienes, amando o creando también ellos, encuentran en su pasión la medida de toda pasión y por eso saben juzgar.

Sí, todo ese ruido... ¡cuando la paz sería amar y crear en silencio! Pero hay que saber tener paciencia. Todavía durante un momento, el sol sella las bocas.

1950

Retorno a Tipasa

Mas tú viniste desde la casa de tu padre a través del mar, con el corazón enajenado de amor, después de sobrepasar las dobles rocas del Ponto; y habitas en una tierra extranjera.

Medea

Después de caer sin tregua cinco días sobre Argel, la lluvia había acabado por mojar el propio mar. Incesantes aguaceros, viscosos de tan espesos, se abatían sobre el golfo desde lo alto de un cielo que parecía inagotable. Gris y blando como una gran esponja, el mar se hinchaba en la bahía sin contornos. Pero la superficie de las aguas parecía casi inmóvil bajo la continua lluvia. Sólo de tarde en tarde, un imperceptible y amplio movimiento levantaba por encima del mar un vapor turbio que venía a abordar el puerto, bajo un cinturón de bulevares mojados. La propia ciudad —con todas sus paredes blancas chorreando de humedad— exhalaba otro vaho que iba al encuentro del primero. Hacia cualquier parte que uno se volviera entonces, parecía que respirara agua; el aire se bebía.

Frente al mar ahogado, yo caminaba, esperando en ese Argel de diciembre que seguía siendo para mí la ciudad de los veranos. Me había escapado de la noche de Europa, del invierno de las caras. Pero también la ciudad de los veranos se había vaciado de sus risas y sólo me ofrecía espaldas redondas y relucientes. Por la tarde, en los cafés violentamente iluminados en los que me refugiaba, leía mi edad en las caras que reconocía sin poder nombrar. Sólo sabía que todos aquéllos habían sido jóvenes conmigo, y que ya no lo eran.

Sin embargo, me obstinaba, sin saber demasiado bien lo que esperaba, a no ser que fuera, quizá, el momento de retornar a Tipasa. De verdad que es una gran locura —casi siempre castigada— volver a los lugares de juventud y querer revivir a los cuarenta años lo que se amó o aquello que se gozó con fuerza a los veinte. Pero estaba advertido de esa locura. Había regresado ya a Tipasa una primera vez, poco después de aquellos años de guerra que marcaron para mí el fin de la juventud. Esperaba —creo— encontrar allí una libertad que no podía olvidar. En efecto, en ese lugar, pasé hace más de veinte años mañanas enteras errando entre las ruinas, respirando los ajenjos, calentándome contra las piedras, descubriendo las pequeñas rosas, enseguida deshojadas, que sobreviven a la primavera. Sólo a mediodía, a la hora en que hasta las cigarras se callaban, aplastadas, huía ante la ávida llamada de una luz que lo devoraba todo. De noche, dormía a veces con los ojos abiertos bajo un cielo que rezumaba estrellas. Entonces vivía. Quince años después, encontraba de nuevo mis ruinas a algunos pasos de las primeras olas, seguía las calles de la ciudad olvidada a través de los campos cubiertos de amargos árboles y, en las colinas que dominan la bahía, acariciaba aún las columnas color de pan. Pero las ruinas estaban ahora cercadas de alambradas y no se podía acceder a ellas más que por los pasos autorizados. También estaba prohibido —por razones que, al parecer, ¡a moral aprueba— pasearse de noche; de día, uno se encontraba con un guardia jurado. Sin duda por azar, aquella mañana llovía sobre toda la extensión de las ruinas.

Desorientado, caminando por el campo solitario y mojado, intentaba al menos encontrar de nuevo esa fuerza, hasta ahora fiel, que me ayuda a aceptar lo que hay, una vez que he reconocido que no puedo cambiarlo. Y yo, en efecto, no podía remontar el curso del tiempo, volver a darle al mundo el rostro que había amado y que había desaparecido en un día, mucho tiempo antes. En efecto, el 2 de septiembre de 1939 yo no fui a Grecia, como te-

nía previsto. A cambio, la guerra vino hasta nosotros y luego cubrió la propia Grecia. Esa distancia, esos años que separaban las ruinas cálidas de las alambradas, los encontraba también en mí ese día, ante los sarcófagos llenos de agua negra, o bajo los tamariscos empapados. Educado en primer lugar en el espectáculo de la belleza, que era mi única riqueza, empecé por la plenitud. A continuación vinieron las alambradas, quiero decir las tiranías, la guerra, las policías, el tiempo de la rebeldía. Hubo que acompañarse con la noche: la belleza del día no era más que un recuerdo. Y en esta Tipasa enfangada, hasta el recuerdo se desvanecía. ¡Se trataba de belleza, de plenitud o de juventud! A la luz de los incendios, el mundo había mostrado de repente sus arrugas y sus llagas, antiguas y nuevas. Había envejecido de golpe, y nosotros con él. Y yo sabía bien que ese impulso que había venido a buscar aquí sólo eleva a quien no sabe que va a ser impulsado. No hay amor sin un poco de inocencia. ¿Dónde estaba la inocencia? Los imperios se derrumbaban, las naciones y los hombres se mordían en la garganta; nosotros teníamos la boca manchada. Inocentes sin saberlo en un principio, ahora éramos culpables sin quererlo: el misterio crecía con nuestra ciencia. Esa es la razón por la que nos ocupamos —qué burla— de moral. ¡Estando inválido, soñaba con la virtud! En el tiempo de la inocencia, yo ignoraba que existiese la moral. Ahora lo sabía, y no era capaz de vivir a su altura. En el promontorio que en otro tiempo amaba, entre las columnas mojadas del templo destruido, me parecía caminar detrás de alguien cuyos pasos escuchaba todavía sobre las losas y los mosaicos, pero a quien nunca habría de alcanzar. Volví a París y dejé pasar unos cuantos años antes de regresar a casa.

Sin embargo, durante todos esos años, algo me faltaba, oscuramente. Cuando se ha tenido la suerte de amar con fuerza, se pasa uno la vida buscando nuevamente ese ardor y esa luz. La renuncia a la belleza y a la felicidad sensual que va unida a ella, el servicio exclusivo a la desdi-

cha, exige una grandeza que me falta. Pero al fin y al cabo no hay nada verdadero que fuerce a la exclusión. La belleza aislada acaba por ser un artificio, la justicia por sí sola acaba siendo una opresión. Quien pretende servir a la una excluyendo a la otra, no sirve a nadie, ni a sí mismo, y acaba sirviendo por partida doble a la injusticia. Llega un día en el que, a fuerza de rigidez, no hay nada que maraville, todo es ya conocido, se pasa la vida volviendo a empezar. Es el tiempo del exilio, de la vida seca, de las almas muertas. Para revivir, se necesita un perdón, olvidarse de uno mismo o una patria. Ciertas mañanas, a la vuelta de una esquina, cae un delicioso rocío sobre el corazón y luego se evapora. Pero el frescor permanece y es siempre ese frescor el que exige el corazón. Sentí la necesidad de marcharme otra vez.

Y en Argel, por segunda vez, caminando de nuevo bajo el mismo temporal que me parecía que no había cesado desde una partida que yo había creído definitiva, en medio de esa inmensa melancolía que olía a lluvia y a mar, pese a ese cielo de bruma, esas espaldas fugitivas bajo el aguacero, esos cafés cuya luz azufrada descomponía los rostros, me obstinaba en esperar. ¿Acaso no sabía yo que las lluvias de Argel, con ese aire que tienen de no terminar nunca, se detienen sin embargo de repente, igual que esos ríos de mi tierra que se hinchan en dos horas, devastan hectáreas de terreno y se secan de golpe? En efecto, una tarde paró la lluvia. Esperé toda una noche. Se alzó una mañana líquida, deslumbrante, sobre el mar puro. Del cielo —fresco como un ojo, lavado y vuelto a lavar por las aguas, reducido por esas coladas sucesivas a su trama más fina y clara— bajaba una luz vibrante que daba a cada casa, a cada árbol, un dibujo perceptible, una novedad maravillada. En el amanecer del mundo, la tierra debió surgir con una luz parecida. Empecé de nuevo el camino de Tipasa.

No hay para mí uno solo de esos sesenta y nueve kilómetros de carretera que no esté cubierto de recuerdos y sensaciones. La infancia violenta, las ensoñaciones ado-

lescentes en medio del ronroneo del coche de línea, las mañanas, las muchachas frescas, las playas, los jóvenes músculos siempre en el límite de su esfuerzo, la ligera angustia del atardecer en un corazón de dieciséis años, el deseo de vivir, la gloria, y siempre el mismo cielo a lo largo de los años, inagotable de fuerza y de luz, insaciable él mismo devorando una a una, durante meses, a las víctimas ofrecidas en cruz sobre la playa en la hora fúnebre del mediodía. También el mismo mar siempre, casi impalpable en la mañana, que volví a encontrar en el límite del horizonte desde que la carretera, dejando el Sahel y sus colinas con las viñas color de bronce, descendió hacia la costa. Pero no me paré a mirarlo. Deseaba ver de nuevo el Chenua, esa pesada y sólida montaña cortada en un solo bloque que bordea la bahía de Tipasa al oeste antes de meterse también en el mar. Se la ve de lejos, mucho antes de llegar, vapor azul y ligero que se confunde aún con el cielo. Sin embargo, poco a poco, a medida que se avanza hacia ella, se condensa hasta tomar el color de las aguas que la rodean, gran ola inmóvil cuyo prodigioso impulso hubiera sido brutalmente solidificado por encima de un mar que se hubiera calmado de golpe. Aún más cerca, casi a las puertas de Tipasa, está su masa altiva, oscura y verde, el viejo dios musgoso al que nada ha de doblegar, refugio y puerto para sus hijos, de los que yo formo parte.

Sin dejar de mirarla, salvo finalmente las alambradas para volver a encontrarme entre las ruinas. Y bajo la luz gloriosa de diciembre, como sólo ocurre una o dos veces en vidas que después de algo así pueden considerarse colmadas, volví a encontrar exactamente lo que había venido a buscar y que, pese al tiempo y el mundo, se me ofrecía, verdaderamente para mí solo, en esa naturaleza desierta. Desde el foro sembrado de aceitunas, se descubría el pueblo allá abajo. No llegaba ningún ruido desde allí: ligeras humaredas subían en el aire límpido. También el mar se callaba, como ahogado bajo la ducha ininterrumpida de una luz centelleante y fría. Proveniente

del Chenua, un lejano canto de gallo celebraba en solitario la gloria frágil del día. Del lado de las ruinas, todo lo lejos que alcanzaba la vista, no se veían más que piedras acribilladas y ajenjos, árboles y columnas perfectas en la transparencia del aire cristalino. Parecía que la mañana se hubiera fijado y el sol detenido durante un instante incalculable. En esa luz y ese silencio, años de furor y de noche se deshacían lentamente. Escuchaba dentro de mí un sonido casi olvidado, como si mi corazón, parado desde hacía mucho tiempo, se pusiera de nuevo a latir suavemente. Y ahora, despierto, reconocía uno a uno los imperceptibles ruidos de los que estaba hecho el silencio: el bajo continuo de los pájaros, los suspiros ligeros y breves del mar al pie de las rocas, la vibración de los árboles, el canto ciego de las columnas, el roce de los ajenjos, las lagartijas furtivas. Oía eso; escuchaba también las oleadas de felicidad que subían dentro de mí. Me parecía haber regresado por fin a puerto, al menos por un instante, y que ese instante, en lo sucesivo, no terminaría nunca más. Pero poco después el sol subió visiblemente un grado en el cielo. Un mirlo hizo un breve preludeo, y de pronto, desde todas partes, estallaron los cantos de los pájaros con fuerza, con júbilo, con feliz discordancia, con una alegría infinita. El día se puso en marcha. Debía conducirme hasta el atardecer.

A mediodía, sobre las laderas medio arenosas y cubiertas por heliotropos como por una espuma que hubieran dejado al retirarse las olas furiosas de los últimos días, miraba el mar, que a esa hora se agitaba apenas con un movimiento fatigado, y calmaba esa doble sed que no se puede engañar mucho tiempo sin que el ser se seque, quiero decir amar y admirar. En no ser amado sólo hay mala suerte: en no amar hay desgracia. Hoy en día todos morimos de esa desgracia. Porque la sangre, los odios, descarnan el corazón; la prolongada reivindicación de la justicia agota el amor que, sin embargo, la hizo nacer. En el clamor en que vivimos, el amor es imposible y la justicia no basta. Por eso Europa odia el día y no sabe más

que oponer injusticia a la injusticia. Pero para impedir que la justicia, hermoso fruto naranja que no contiene más que una pulpa amarga y seca, se agoste, volvía a descubrir en Tipasa que había que guardar intactas dentro de uno mismo una frescura, una fuente de alegría; amar el día que escapa a la injusticia y volver al combate con esa luz conquistada. Volvía a encontrar allí la antigua belleza, un cielo joven, y ponderaba mi suerte, comprendiendo por fin que en los peores años de nuestra locura el recuerdo de este cielo no me había abandonado nunca. Era él quien, para concluir, me había impedido perder la esperanza. Yo había sabido siempre que las ruinas de Tipasa eran más jóvenes que nuestras obras en construcción o nuestros escombros. El mundo empezaba allí cada día con una luz siempre nueva. ¡Oh, luz!, ése es el grito de todos los personajes enfrentados, en el drama antiguo, a su destino. Ese último recurso era también el nuestro y ahora yo lo sabía. En mitad del invierno aprendía por fin que había en mí un verano invencible.

Dejé otra vez Tipasa, volví a Europa y sus luchas. Pero el recuerdo de ese día aún me sostiene y me ayuda a escoger con el mismo ánimo lo que transporta y lo que abruma. En la difícil hora en que nos encontramos, ¿qué más puedo desear que no excluir nada y aprender a trenzar con hilo blanco e hilo negro una misma cuerda tensa casi hasta romperse? En todo cuanto he hecho o dicho hasta hoy me parece reconocer esas dos fuerzas, aun cuando se enfrenten. No he podido renegar de la luz en la que he nacido y, sin embargo, tampoco he querido rechazar las servidumbres de estos tiempos. Sería demasiado fácil oponer aquí al dulce nombre de Tipasa otros nombres más sonoros y más crueles: hay para los hombres de hoy en día un camino interior que conozco bien, porque lo he recorrido en ambos sentidos, y que va desde las colinas del espíritu a las capitales del crimen. Y sin duda, siempre se puede descansar, dormirse en la colina

u hospedarse en el crimen. Pero si se renuncia a una parte de lo que se es, uno tiene que renunciar a ser; y, en ese caso, hay que renunciar a vivir o amar, si no es por poderes. Existe una voluntad de vivir sin rechazar nada de la vida, que es la virtud que más honro en este mundo. Reconozco que, al menos de tarde en tarde, me gustaría haberla ejercido. Precisamente porque pocas épocas piden tanto como la nuestra que se adapte uno a lo mejor lo mismo que a lo peor, me gustaría no eludir nada y guardar con exactitud una doble memoria. Sí, existe la belleza y existen los humillados. Sean cuales sean las dificultades de la empresa, querría no ser jamás infiel ni a la una ni a los otros.

Pero esto se parece todavía a una moral y vivimos para algo que va más allá de la moral. Si pudiéramos nombrarlo, ¡qué silencio! En la colina de Santa Salsa, al este de Tipasa, el atardecer está habitado. En realidad, todavía hay luz, pero, en la luz, un invisible desfallecimiento anuncia el fin del día. Se levanta un viento, ligero como la noche y de pronto el mar sin olas toma una dirección y corre como un gran río infecundo de un extremo al otro del horizonte. El cielo se oscurece. Entonces empieza el misterio, los dioses de la noche, el más allá del placer. Pero ¿cómo traducir eso? La pequeña moneda que me llevo de aquí tiene una cara visible, hermoso rostro de mujer que me repite cuanto he aprendido en esta jornada, y una cara carcomida que noto entre mis dedos a la vuelta. ¿Qué puede decir esta boca sin labios, sino lo que me dice otra voz misteriosa, dentro de mí, que me enseña cada día mi ignorancia y mi felicidad?:

«El secreto que busco se ha hundido en un valle de olivos, bajo la hierba y las frías violetas, alrededor de una vieja casa que huele a sarmiento. Durante más de veinte años he recorrido este valle y los que se le parecen, he interrogado a cabreros mudos, he llamado a la puerta de ruinas deshabitadas. A veces, a la hora de la primera estrella en el cielo todavía claro, bajo una lluvia de fina luz, he creído saber. En verdad, sabía. Quizá siempre sé. Pero

nadie quiere ese secreto, sin duda ni siquiera yo lo quiero, y no puedo separarme de los míos. Vivo con mi familia, que cree reinar sobre ciudades ricas y espantosas, construidas con piedras y brumas. Día y noche habla en voz alta, y todo se doblega ante ella, que no se doblega ante nada: es sorda a todos los secretos. Su poder, que me lleva, sin embargo me aburre, y sus gritos me cansan. Pero su desdicha es la mía, somos de la misma sangre. También inválido, cómplice y ruidoso, ¿no he gritado entre las piedras? También yo me esfuerzo por olvidar, camino por nuestras ciudades de hierro y fuego, sonrío con valor a la noche, llamo a las tormentas, seré fiel. En realidad, he olvidado: activo y sordo de hoy en adelante. Pero quizá un día, cuando estemos dispuestos a morir de agotamiento e ignorancia, podré renunciar a nuestras chillonas tumbas para ir a tenderme en el valle, bajo la misma luz, y aprender por última vez lo que sé.»

1953

El mar, aún más cerca

Diario de a bordo

Crecí en el mar y la pobreza fue para mí fastuosa; después perdí el mar, todos los lujos me parecieron entonces grises, la miseria intolerable. Desde entonces, espero. Espero los navios de vuelta, la casa de las aguas, el día límpido. Espero con paciencia, pongo todo mi empeño en ser educado. Se me ve pasar por bellas calles cultas, admiro los paisajes, aplaudo como todo el mundo, doy la mano, no soy yo quien habla. Se me alaba, sueño un poco, se me insulta, apenas me extraño. Después, olvido y sonrío a quien me ultraja, o saludo con excesiva cortesía a quien amo. ¿Qué hacer si no tengo memoria más que para una sola imagen? Se me abruma para que diga quién soy. «Todavía nada, todavía nada...»

En los entierros me supero a mí mismo. Verdaderamente estoy fabuloso. Camino con paso lento por los suburbios florecidos de chatarra, tomo amplias avenidas plantadas con árboles de cemento y que conducen a agujeros de tierra fría. Allí, bajo el vendaje apenas enrojecido del cielo, contemplo a audaces compañeros que inhuman a mis amigos a tres metros de profundidad. Si arrojo la flor que me tiende entonces una mano arcillosa, nunca yerra la fosa. Tengo la piedad precisa, la emoción exacta, la nuca convenientemente inclinada. Se admira que mis palabras sean precisas. Tero no tengo mérito: espero.

Espero mucho tiempo. A veces tropiezo, pierdo comba, el éxito me esquiva. Qué importa. Entonces estoy solo. Me despierto así, de noche, medio dormido, creo oír ruido de olas, la

respiración de las aguas. Despierto del todo, reconozco el viento en la hojarasca y el rumor desdichado de la ciudad desierta. A continuación no me basta todo mi arte para ocultar mi aflicción o vestirla a la moda.

Otras veces, por el contrario, me ayudan. En Nueva York, ciertos días, perdido en el fondo de esos pozos de piedra y acero en los que vagan millones de hombres, corría de uno a otro sin ver el fin, agotado, hasta que me sostenía tan sólo la masa humana que buscaba su salida. Entonces me asfixiaba, mi pánico iba a gritar. Vero siempre llegaba una lejana llamada de remolcador para recordarme que esta ciudad, cisterna seca, era una isla, y que en la punta de Battery me esperaba el agua de mi bautismo, negra y podrida, cubierta de corchos huecos.

De ese modo, yo que no poseo nada, que he dado mi fortuna, que acampo cerca de todas mis casas, me siento, sin embargo, saciado cuando quiero, aparejo continuamente, la desesperación me ignora. No hay patria para el desesperado, y yo sé que el mar me precede y me sigue, tengo una locura preparada. Los que se aman y tienen que separarse pueden vivir en el dolor, pero eso no es la desesperación: saben que el amor existe. Por eso sufro, con los ojos secos, el exilio. Aún espero. Llega un día, por fin...

Los pies desnudos de los marineros golpean suavemente el puente. Partimos al amanecer. Desde que salimos del puerto, un viento corto y fuerte barre vigorosamente el mar que se revuelve en pequeñas olas sin espuma. Un poco más tarde, refresca el viento y siembra el agua de camelias que desaparecen enseguida. De ese modo, durante toda la mañana, nuestras velas restallan por encima de un gozoso vivero. Las aguas son pesadas, forman escamas, se cubren de frescas babas. De vez en cuando, las olas ladran a la roda; una amarga y untuosa espuma, saliva de los dioses, resbala a lo largo de la madera hasta el agua, donde se esparce en dibujos que mueren y renacen, pelaje de una vaca azul y blanca, animal engañoso, que sigue derivando durante largo tiempo detrás de nuestra estela.

Desde que zarpamos, las gaviotas siguen nuestro navio sin aparente esfuerzo, sin mover apenas las alas. Su bella navegación rectilínea se apoya apenas en la brisa. De repente, un plof brutal a la altura de las cocinas desata una golosa alarma entre los pájaros, sacude su hermoso vuelo e inflama un brasero de alas blancas. Las gaviotas giran locamente en todos los sentidos y, sin disminuir en absoluto su velocidad, abandonan una tras otra el barullo para lanzarse en picado sobre el mar. Unos instantes más tarde vuelve a vérselas de nuevo reunidas por encima del agua, pendenciero corral que dejamos detrás de nosotros, encerrado en el hueco de la ola que deshoja lentamente el maná de los desperdicios.

A mediodía, bajo un sol ensordecedor, el mar apenas se levanta, extenuado. Cuando vuelve e caer sobre sí mismo, hace silbar ei silencio. Una hora de cocción y el agua pálida, gran lámina de acero llevada al blanco vivo, chisporrotea. Chisporrotea, humea y, por fin, arde. Dentro de un momento se dará la vuelta para ofrecerle al sol su cara húmeda, ahora en el interior de las olas y las tinieblas.

Pasamos las columnas de Hércules, la punta donde murió Anteo. Más allá, el océano está por todas partes, doblamos de una sola bordada Hornos y Buena Esperanza, los meridianos se casan con las latitudes, el Pacífico se bebe el Atlántico. Con la proa en dirección a Vancouver, nos adentramos lentamente en los Mares del Sur. A algunos cables de distancia, Pascua, Desolación y las Hébridas desfilan en convoy ante nosotros. Una mañana, de repente, desaparecen las gaviotas. Estamos lejos de cualquier tierra, y solos con nuestras velas y nuestras máquinas.

Solos también con el horizonte. Las olas vienen del este invisible, una a una, pacientemente; llegan hasta nosotros y, pacientemente, se van hacia el desconocido

oeste, una a una. Larga travesía, jamás iniciada, jamás terminada... El afluente y el río pasan, el mar pasa y permanece. Así habría que amar, fiel y fugitivo. Mç caso con el mar.

Alta mar. El sol descende, es absorbido por la bruma mucho antes de llegar al horizonte. Durante un instante, el mar está rosa por un lado y azul por el otro. Después las aguas se oscurecen. La goleta se desliza, diminuta, por la superficie de un círculo perfecto, de metal espeso y mate. Y en la hora de más calma, en el anochecer que se acerca, cientos de marsopas surgen de las aguas, caracolean un momento en torno a nosotros, después se escapan hacia el horizonte sin hombres. Una vez que se han ido, queda el silencio y la angustia de las aguas primitivas.

Un poco más tarde, encuentro con un iceberg en el Trópico. Sin duda invisible tras su largo viaje por estas aguas cálidas, pero eficaz: bordea el navio a estribor, donde las cuerdas se cubren brevemente de un rocío de escarcha mientras que a babor muere una jornada seca.

La noche no cae sobre el mar. Por el contrario, sube desde el fondo de las aguas, que un sol ya ahogado ennegrece poco a poco con sus espesas cenizas, hacia el cielo todavía pálido. Durante un breve instante, Venus permanece solitaria por encima de las ondas negras. Y en un cerrar y abrir de ojos, las estrellas pululan en la noche líquida.

Se ha levantado la luna. Al principio ilumina tenuemente la superficie de las aguas, sube un poco más, escribe sobre el agua flexible. Al fin en su cénit, alumbrá todo un pasillo de mar, rico río de leche, que, con el movimiento del barco, baja hacia nosotros, inagotablemente, en el océano oscuro. Ahí está la noche tibia, la noche fresca a la que yo llamaba entre las luces estruendosas, el alcohol, el tumulto del deseo.

Navegamos por espacios tan vastos, que nos parece que nunca habremos de llegar al final. Sol y luna suben y bajan alternativamente, en el mismo hilo de luz y de noche. Días en el mar, todos iguales, como la felicidad...

Esta vida rebelde al olvido, rebelde al recuerdo, de la que habla Stevenson.

El alba. Cortamos el Cáncer en perpendicular, las aguas gimen y se convulsionan. El día se levanta sobre un mar agitado por las olas, lleno de lentejuelas de acero. El cielo está blanco de bruma y calor, con un destello muerto pero insoportable, como si el sol se hubiera licuado en el espesor de las nubes en toda la extensión de la bóveda celeste. Cielo enfermo por encima de un mar descompuesto. A medida que la hora avanza, crece el calor en el aire lívido. A lo largo de todo el día, la roda levanta nubes de peces voladores —pequeños pájaros de hierro— de sus matorrales de olas.

Por la tarde nos cruzamos con un paquebote que regresa a las ciudades. El saludo que intercambian nuestras sirenas con tres grandes gritos de animales prehistóricos, las señales de los pasajeros perdidos en el mar y alertados por la presencia de otros hombres, la distancia que poco a poco se hace mayor entre los dos navios, la separación por fin en estas aguas malévolas; el corazón se encoge. ¿Quién, si ama la soledad y el mar, podrá jamás dejar de amar a esos locos obstinados que se aferran a unas tablas y se arrojan sobre la cabellera de los inmensos océanos en persecución de islas a la deriva?

Justo en mitad del Atlántico nos inclinamos bajo los salvajes vientos que soplan interminablemente de uno a otro polo. Cada grito que lanzamos se pierde, se vuela en espacios sin límites. Pero ese grito, llevado un día tras otro por los vientos, abordará por fin uno de los extre-

mos achatados de la tierra y retumbará largamente contra las paredes heladas, hasta que un hombre, en algún lugar, perdido en su concha de nieve, lo oiga y, contento, quiera sonreír.

Estaba adormilado bajo el sol de las dos, cuando me despertó un ruido terrible. Vi el sol en el fondo del mar, reinaban las olas en un cielo agitado. De repente, ardía el mar, el sol se deslizaba en grandes tramos helados por mi garganta. A mi alrededor, los marineros reían y lloraban. Se amaban los unos a los otros, pero no podían perdonarse. Ese día reconocí el mundo por lo que era. Decidí aceptar que su bien fuese al mismo tiempo malhechor, y saludables sus fechorías. Ese día comprendí que había dos verdades y que una de ellas nunca debía decirse.

La curiosa luna austral, un poco raída, nos acompaña muchas noches, después resbala rápidamente del cielo hasta el agua, que se la traga. Quedan la Cruz del Sur, las estrellas raras, el aire poroso. En ese mismo instante, cae el viento. El cielo rueda y cabecea por encima de nuestros mástiles inmóviles. Con el motor parado y el velamen al paio, silbamos en la noche caliente mientras el agua golpea amistosamente nuestros flancos. Ninguna orden, las máquinas callan. En efecto, ¿para qué continuar y para qué volver? Estamos ahitos, una muda locura nos adormece invenciblemente. Llega así un día que lo cumple todo; entonces hay que dejarse arrastrar, como los que han nadado hasta el agotamiento. ¿Cumplir qué? Desde siempre me lo callo a mí mismo. ¡Oh cama amarga, lecho principesco, la corona está en el fondo de las aguas!

Por la mañana, nuestra hélice espuma suavemente el agua tibia. Recuperamos la velocidad. Hacia el mediodía, se nos cruza un rebaño de ciervos que viene de lejanos

continentes, nos adelanta y nada regularmente en dirección al norte, seguido de pájaros multicolores que de vez en cuando descansan en sus astas. Este bosque ruidoso desaparece poco a poco en el horizonte. Poco después, el mar se cubre de extrañas flores amarillas. Al atardecer, un canto invisible nos precede durante largas horas. Me duermo tranquilo.

Con todas las velas ofrecidas a una brisa limpia, enfilamos un mar claro y musculoso. Cuando alcanzamos la máxima velocidad, ponemos barra a babor. Y hacia el fin del día, corrigiendo una vez más nuestro recorrido, escorado a estribor hasta el punto en que nuestro velamen roza el agua, recorremos a gran velocidad un continente austral que reconozco por haberlo sobrevolado en otra ocasión, a ciegas, en el bárbaro ataúd de un avión. Rey perezoso, entonces mi carreta se arrastraba; yo esperaba el mar sin jamás alcanzarlo. El monstruo aullaba, despegaba de los guanos del Perú, se abalanzaba sobre playas del Pacífico, sobrevolaba las blancas vértebras rotas de los Andes y, a continuación, la inmensa llanura de Argentina, cubierta de enjambres de moscas, unía de un aletazo los prados uruguayos inundados de leche con los ríos negros de Venezuela, aterrizaba, seguía aullando, temblaba de codicia ante nuevos espacios vacíos que devorar y, con todo eso, no dejaba nunca de avanzar o al menos de no hacerlo más que con una lentitud convulsa, obstinada, una energía hosca y fija, intoxicada. Yo me moría en mi celda metálica, soñaba matanzas, orgías. ¡Sin espacio, no hay inocencia ni libertad! Para quien no puede respirar, la prisión es muerte o locura; ¿qué hacer en ella más que matar y poseer? Hoy, en cambio, estoy ahito de aire, todas nuestras alas chasquean en el aire azul, voy a gritar de velocidad, arrojamos al agua nuestros sextantes y nuestras brújulas.

Bajo el viento imperioso, nuestras velas son de hierro. La costa deriva a toda velocidad ante nuestros ojos, bos-

ques de cocoteros reales cuyos pies se hunden en lagunas esmeralda, bahía tranquila, llena de velas rojas, arenas de lunas. Surgen grandes edificios, ya agrietados por el empuje de la selva virgen que comienza en el patío de servicio; aquí y allá, una ipecacuana amarilla o un árbol de ramas violetas revientan una ventana, Río se derrumba por fin a nuestras espaldas y la vegetación corre a recubrir sus ruinas nuevas en las que se carcajearán los monos de Tijuca. Aún más deprisa, a lo largo de las grandes playas en las que las olas se esparcen en haces de arena, aún más deprisa, las ovejas de Uruguay entran en el mar y lo vuelven de repente amarillo. A continuación, en la costa argentina, grandes y burdas piras, a intervalos regulares, elevan al cielo medios bueyes que se asan lentamente. Por la noche, los hielos de la Tierra del Fuego golpean nuestro casco durante horas, el barco apenas disminuye la velocidad y vira. Por la mañana, la única ola del Pacífico, cuya fría colada, verde y blanca, hierve a lo largo de los miles de kilómetros de la costa chilena, nos levanta lentamente y amenaza con hacernos naufragar. El timón lo evita, sobrepasa las Kerguelen. En el atardecer empalagoso, las primeras barcas malayas avanzan hacia nosotros.

«¡Al mar, ¡Al mar!», gritaban los niños maravillosos de un libro de mi infancia. He olvidado todo lo relativo a ese libro, excepto ese grito: «¡Al mar!» y, a través del Océano Indico hasta el bulevar del Mar Rojo —desde donde, en las noches silenciosas, se oyen estallar una a una todas las piedras del desierto que se hielan después de haber ardido—, volvemos al viejo mar en el que callan los gritos.

Por fin, una mañana descansamos en una bahía llena de un extraño silencio, balizada de velas fijas. Solitarias, algunas aves marinas se disputan en el cielo trozos de cañas. Alcanzamos a nado una playa desierta; durante todo

el día, nos metemos en el agua y luego nos secamos en la arena. Al atardecer, bajo el cielo que verdea y retrocede, el mar, tan tranquilo sin embargo, se apacigua aún más. Olas cortas soplan un vaho de espuma sobre la playa tibia. Las aves marinas han desaparecido. No queda más que un espacio, ofrecido al viaje inmóvil.

Hay ciertas noches cuya quietud se prolonga; sí, ayuda a morir saber que, después de nosotros, volverán sobre la tierra y el mar. ¡Gran mar, siempre labrado, siempre virgen, mi religión con la noche! Nos lava y nos sacia en sus surcos estériles, nos libera y nos mantiene en pie. A cada ola, una promesa, siempre la misma. ¿Qué dice la ola? Si tuviera que morir rodeado de frías montañas, ignorado por la gente, rechazado por los míos, en el límite de mis fuerzas, el mar, en el último momento, llenaría mi celda, vendría a sostenerme por encima de mí mismo y a ayudarme a morir sin odio.

A medianoche, solo en la orilla. Esperar un poco más, y me iré. El propio cielo está al paio con todas sus estrellas, como esos paquebotes cubiertos de luces que, a esta misma hora, en el mundo entero, iluminan las aguas sombrías de los puertos. El espacio y el silencio pesan juntos sobre el corazón. Un brusco amor, una gran obra, un acto decisivo, un pensamiento que transfigura, provocan en ciertos momentos la misma intolerable ansiedad, reforzada por una atracción irresistible. Deliciosa angustia de ser, proximidad exquisita de un peligro cuyo nombre no conocemos, ¿es vivir, entonces, correr hacia la perdición? De nuevo, sin tregua, corramos hacia nuestra perdición.

Siempre he tenido la impresión de vivir en alta mar, amenazado, en el corazón de una felicidad regia.

1953