

Albert Camus



EL HOMBRE REBELDE



El hombre rebelde

Camus



Lectulandia

Como testigo moral de la Europa destruida por la Segunda Guerra Mundial, las obras de creación y las reflexiones teóricas de Albert Camus (1913-1960) constituyen el anverso y el reverso de una única indagación en torno a la complejidad y la ambigüedad de la condición humana.

El hombre rebelde es una ambiciosa exploración del mundo moderno desde la Revolución francesa a la Revolución rusa, pasando por el marqués de Sade, Marx, el anarquismo, Nietzsche, los nihilistas, el terrorismo y el surrealismo.

“Dos siglos de rebeldía, metafísica o histórica, se ofrecen precisamente a nuestra reflexión. [...] Las páginas siguientes ofrecen una hipótesis que explica, en parte, la dirección y, casi por entero, la desmesura de nuestro tiempo”.

Lectulandia

Albert Camus

El hombre rebelde

ePub r1.0

Titivillus 20.10.16

Título original: *L'Homme révolté*
Albert Camus, 1951
Traducción: Josep Escué

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

A Jean Grenier

Y abiertamente consagré mi corazón a la tierra grave y doliente, y a menudo, en la noche sagrada, le prometí amarla con fidelidad hasta la muerte, sin miedo, y con su pesada carga de fatalidad, y no despreciar ninguno de sus enigmas. Así me até 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, asaz cómodamente, por la premeditación. Vivimos en la época de la premeditación y del crimen perfecto. Nuestros criminales ya no son aquellos jovencitos desarmados que invocaban la excusa del amor. Por el contrario, son adultos, y su coartada es irrefutable: es la filosofía, que puede servir para todo, hasta para transformar a los criminales en jueces.

Heathcliff, en *Cumbres borrascosas*, mataría a la tierra entera para poseer a Cathy, pero no se le ocurriría decir que este crimen es razonable o que está justificado por un sistema. Lo llevaría a cabo, en lo que se resume toda su creencia. Ello supone la fuerza del amor, y el carácter. Siendo escasa la fuerza del amor, el crimen resulta excepcional y conserva entonces su aire de efracción. Pero desde el momento en que, falto de carácter, corre el criminal a procurarse una doctrina, desde el instante en que se razona el crimen, prolifera como la razón misma, toma todas las figuras del silogismo. De solitario que era, como el grito, se ha hecho universal como la ciencia. Juzgado ayer, hoy dicta la ley.

No nos indignaremos aquí por ello. El objetivo de este ensayo consiste, una vez más, en aceptar la realidad del momento, que es el crimen lógico, y en examinar precisamente sus justificaciones: se trata de un esfuerzo para entender mi tiempo. Quizá se considere que una época que, en cincuenta años, desarraiga, somete o mata a setenta millones de seres humanos, debe sólo, y en primer lugar, ser juzgada. Y además es preciso que sea entendida su culpabilidad. En los tiempos candorosos en que el tirano arrasaba

ciudades para mayor gloria suya, en que el esclavo encadenado al carro del vencedor desfilaba por las ciudades en fiesta, en que el enemigo era arrojado a las fieras frente al pueblo reunido, ante crímenes tan cándidos, la conciencia podía ser firme, y el juicio claro. Pero los campos de esclavos bajo el estandarte de la libertad, las matanzas justificadas por el amor al hombre o la inclinación a lo superhumano, dejan sin amparo, en cierto sentido, al juicio. El día en que el crimen se acicala con los restos de la inocencia, de resultas de una curiosa inversión que es propia de nuestro tiempo, es la inocencia la que se ve forzada a procurar sus justificaciones. La ambición del presente ensayo se cifra en aceptar y analizar este extraño reto.

Se trata de saber si la inocencia, desde el momento en que actúa, puede abstenerse de matar. Nosotros no podemos obrar más que en el momento 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 muera. Puesto que hoy día toda acción desemboca en el crimen, directo o indirecto, no podemos actuar antes de saber si, y por qué, hemos de dar muerte.

Lo importante no estriba, pues, aún en remontar hasta la raíz de las cosas, sino, siendo el mundo lo que es, en saber cómo conducirse en él. En los tiempos de la negación, podía ser útil preguntarse por el problema del suicidio. En el tiempo de las ideologías, hay que ponerse en regla con el crimen. Si el crimen tiene sus razones, nuestra época y nosotros mismos somos consecuentes. Si no las tiene, estamos en la locura y no hay más salida que encontrar una consecuencia, o volvernos de espaldas. En cualquier caso, nos corresponde contestar claramente a la pregunta que nos es formulada, en medio de la sangre y los clamores del siglo. Pues estamos en plena interrogación. Hace treinta años, antes de decidirse a matar, se había negado mucho, hasta el punto de negarse a sí mismo por medio del suicidio. Dios hace trampas, y todo el mundo con él, hasta yo mismo, por tanto muero: el suicidio era el interrogatorio. La ideología, actualmente, ya no niega sino a los otros, únicos tramposos. Entonces es cuando se mata. Cada amanecer, se deslizan en una celda asesinos uniformados: el crimen es el interrogatorio.

Ambos razonamientos se mantienen. O, más bien, nos mantienen

sujetos, y tan apretados que no podemos elegir ya nuestros problemas. Nos eligen ellos, unos tras otros. Aceptamos que nos elijan. Este ensayo se propone continuar, ante el crimen y la rebeldía, una reflexión empezada en torno al suicidio y a la noción del absurdo.

Pero, de momento, esta reflexión no nos proporciona más que una noción, la del absurdo. Ésta, a su vez, tan sólo nos aporta una contradicción en lo concerniente al crimen. El sentimiento del absurdo, cuando se pretende ante todo obtener de él una regla de acción, hace al crimen cuando menos indiferente y, por consiguiente, posible. Si no se cree en nada, si nada tiene sentido y si no podemos afirmar ningún valor, todo es posible y nada tiene importancia. Sin pros ni contras, el asesino no tiene culpa ni razón. Se pueden atizar los hornos crematorios del mismo modo que cabe dedicarse a cuidar leprosos. Maldad y virtud son azar o capricho.

Se decidirá entonces no actuar, lo cual equivale al menos a aceptar el asesinato ajeno, a reserva de deplorar armoniosamente la imperfección de los hombres. Se imaginará igualmente sustituir la acción por el diletantismo trágico y, en este caso, la vida humana no es sino una apuesta. Cabe por último proponerse emprender una acción que no sea gratuita. En este último caso, careciendo de un valor superior que oriente la acción, habrá que dirigirse en el sentido de la eficacia inmediata. No siendo nada verdadero ni falso, bueno o malo, la regla consistirá en mostrarse el más eficaz, o sea, el más fuerte. El mundo ya no se dividirá entonces en justos e injustos, sino en amos y esclavos. Así, hágase lo que se haga, en el corazón de la negación y del nihilismo, el crimen tiene su lugar privilegiado.

Si, pues, pretendemos instalarnos en la actitud absurda, hemos de prepararnos a matar, dando así paso a la lógica por encima de los escrúpulos que juzgaremos ilusorios. Por supuesto, serán necesarias algunas disposiciones. Pero, en definitiva, menos de las que se cree, a juzgar por la experiencia. Por lo demás, tal como se ve de ordinario, siempre es posible hacer matar. Todo quedaría, pues, resuelto en nombre de la lógica si la lógica saliera así realmente ganando.

Pero la lógica no puede salir ganando en una actitud que le hace ver

sucesivamente que el crimen es posible e imposible. Pues, después de haber hecho al menos indiferente el acto de matar, el análisis del absurdo, en la más importante de sus consecuencias, acaba condenándolo. La conclusión final del razonamiento del absurdo es, en efecto, el rechazo del suicidio y el mantenimiento de esa confrontación desesperada entre la interrogación humana y el silencio del mundo^[1]. El suicidio significaría el final de esa confrontación, y el razonamiento del absurdo considera que no podría suscribirlo salvo negando sus propias premisas. Semejante conclusión sería, según él, huida o liberación. Pero está claro que, simultáneamente, ese razonamiento admite la vida como el único bien necesario, ya que la vida permite precisamente esa confrontación y, sin ella, la apuesta por el absurdo carecería de soporte. Para decir que la vida es absurda, la conciencia necesita estar viva. ¿Cómo, sin una concesión importante al gusto por la comodidad, conservar para sí el beneficio exclusivo de tal razonamiento? Desde el momento en que este bien se reconoce como tal, es el de todos los hombres. No se puede dar una coherencia al crimen si se la niega al suicidio. Una mente imbuida de la idea del absurdo admite, sin duda, el crimen de fatalidad; pero no podría aceptar el crimen de razonamiento. Respecto a la confrontación, crimen y suicidio son una misma cosa, que hay que tomar o dejar conjuntamente.

Del mismo modo, el nihilismo absoluto, aquel que admite legitimar el suicidio, corre más fácilmente aún al crimen lógico. Si le es fácil admitir a nuestro tiempo que el crimen tiene sus justificaciones, es debido a esa indiferencia ante la vida que es la característica del nihilismo. Seguro que ha habido épocas en las que la pasión por la vida era tan fuerte que estallaba también en excesos criminales. Pero estos 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 impulsado los valores del suicidio que nutren nuestro tiempo hasta su máxima consecuencia, consistente en el crimen legitimado. Por ello, culmina en el suicidio colectivo. La demostración más patente la dio el apocalipsis hitleriano de 1945. Destruirse no era nada para unos locos que se preparaban en sus guaridas una muerte apoteósica. Lo esencial era no destruirse solos y arrastrar a todo un mundo consigo. En cierta manera, el hombre que se

mata en la soledad preserva todavía un valor, ya que, visiblemente, no se reconoce derecho alguno sobre la vida de los otros. Prueba de ello es que nunca se sirve de la fuerza terrible y la libertad que le da su decisión de morir para dominar a los demás; todo suicidio solitario, cuando no es por resentimiento, es, en algún modo, generoso o despectivo. Pero se desprecia en nombre de algo. Si el mundo se muestra indiferente al suicida, es porque éste tiene una idea de lo que no le es o podría no serle indiferente. Se cree destruirlo todo y llevárselo todo consigo, pero de esta muerte misma renace un valor que, tal vez, hubiese merecido que se viviera. La negación absoluta no se agota, por tanto, con el suicidio. Sólo puede agotarse con la destrucción absoluta, de sí mismo y de los otros. No puede vivírsela si no es, al menos, tendiendo hacia este límite deleitoso. Suicidio y crimen son aquí dos caras 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 igual modo, si se niegan sus razones al suicidio, no es posible darle las suyas al crimen. No se es nihilista a medias. El razonamiento del absurdo no puede, a la vez, preservar la vida del que habla y aceptar el sacrificio de los demás. A partir del momento en que se reconoce la imposibilidad de la negación absoluta, y es reconocerla vivir en cierto modo, lo primero que no se puede negar es la vida ajena. Así, la misma noción que nos permitía creer que el crimen era indiferente, le suprime después sus justificaciones; regresamos a la condición ilegítima de la que habíamos intentado salir. Prácticamente, tal razonamiento nos asegura a un mismo tiempo que se puede y que no se puede matar. Nos deja en la contradicción, sin nada que pueda impedir el crimen o legitimarlo, amenazadores y amenazados, arrastrados por toda una época enardecida de nihilismo, y en la soledad sin embargo, con las armas en la mano y un nudo en la garganta.

Pero esta contradicción esencial no puede dejar de presentarse acompañada de otras muchas a partir del momento en que uno pretende mantenerse en el absurdo, ignorando 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, ya que excluye los juicios de valor que quieren mantener la vida, cuando vivir es en sí un juicio de valor. Respirar es juzgar. Seguro que es falso decir que la vida es una perpetua elección. Pero es cierto que no se puede imaginar una vida privada de toda elección. Desde este simple punto de vista, la posición absurda, en acto, es inimaginable. Es inimaginable también en su expresión. Toda filosofía de la no significación vive en una contradicción por el hecho mismo de que se expresa. Da con ello un mínimo de coherencia a la incoherencia, introduce consecuencia en lo que, de creerla, carece de consecuencia. Hablar repara. La única actitud coherente fundada en la no significación sería el silencio, si el silencio, a su vez, no significara. Lo absurdo perfecto trata de ser mudo. Si habla, es que se complace o, como veremos, que se considera provisional. Esta complacencia, esta consideración de sí, manifiesta muy bien el equívoco profundo de la posición absurda. En cierto modo, el absurdo que pretende expresar el hombre en su soledad lo hace vivir ante un espejo. El desgarramiento inicial se expone entonces a hacerse cómodo. La llaga que se rasca con tanta solicitud acaba por causar placer.

No nos han faltado los grandes aventureros del absurdo. Pero, finalmente, su grandeza se calibra en que han rehusado las complacencias para no conservar de ellas más que sus exigencias. Destruyen por el más, no por el menos. «Son mis enemigos —dice Nietzsche— esos que quieren derribar, y no crearse a sí mismos». Él derriba, pero para intentar crear. Y exalta la probidad, fustigando a los sibaritas «de hocico de cerdo». Para huir de la complacencia, el razonamiento del absurdo encuentra entonces la renuncia. Rechaza la dispersión y desemboca en una indigencia arbitraria, en una parcialidad de silencio, la extraña ascesis de la rebeldía. Rimbaud, que canta «el bonito crimen piando en el barro de la calle», corre a Harrar para quejarse tan sólo de vivir allí sin familia. La vida para él era «una farsa para representarla todos». Pero, en el momento de la muerte, hete aquí que le grita a su hermana: «¡Yo iré bajo tierra y tú andarás al sol!».

El absurdo, considerado como regla de vida, es, pues, contradictorio. ¿Qué

tiene de extraño que no nos proporcione los valores que decidirían por nosotros la legitimidad del crimen? No es posible, además, fundar una actitud en una emoción privilegiada. El sentimiento del absurdo es un sentimiento entre otros. El que haya dado su color a tantos pensamientos y acciones entre las dos guerras sólo prueba su poder y su legitimidad. Pero la intensidad de un sentimiento no implica que sea universal. El error de toda una época ha sido enunciar, o suponer enunciadas, unas reglas generales de acción a partir de una emoción desesperada, cuyo movimiento propio, en tanto que emoción, estribaba en superarse. Los grandes sufrimientos, así como las grandes dichas, pueden hallarse al inicio de un razonamiento. Son intercesores. Pero no cabría encontrarlos y mantenerlos a lo largo de todos estos razonamientos. Si era, pues, ilegítimo tener en cuenta la sensibilidad absurda, hacer el diagnóstico de un mal tal como se lo encuentra en uno mismo y en los otros, es imposible ver en esta sensibilidad, y en el nihilismo que supone, otra cosa que un punto de partida, una crítica vivida, el equivalente, en el plano de la existencia, de la duda sistemática. Después de lo cual, 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, no queda nada que pueda servirnos para contestar a las preguntas del siglo. El absurdo, lo mismo que la duda metódica, ha hecho tabla rasa. Nos deja en un callejón sin salida. Pero, lo mismo que la duda, puede, volviendo a él, orientar una nueva búsqueda. El razonamiento se prosigue entonces de la misma manera. Grito que no creo en nada y que todo es absurdo, pero no puedo dudar de mi grito y necesito, al menos, creer en mi protesta. La primera y única evidencia que me es dada así, dentro de la experiencia del absurdo, es la rebeldía. Privado de toda ciencia, empujado a matar o a consentir que se mate, sólo dispongo de esta evidencia que se refuerza aún con el desgarramiento en que me hallo. La rebeldía nace del espectáculo de la sinrazón, ante una condición injusta e incomprensible. Pero su impulso ciego reivindica el orden en medio del caos y la unidad en el corazón mismo de lo que huye y desaparece. Grita, exige, quiere que el escándalo cese y que se fije por fin lo que hasta ahora se escribía sin tregua en el mar. Su preocupación es transformar. Pero transformar es obrar, y obrar, mañana, será matar, cuando no sabe si el

crimen es legítimo. Engendra justamente las acciones que se le pide que legitime. Es, pues, necesario que la rebeldía saque sus razones de sí misma, ya que no puede sacarlas de nada más. Es preciso que consienta en analizarse para aprender a conducirse.

Dos siglos de rebeldía, metafísica o histórica, se ofrecen precisamente a nuestra reflexión. Sólo un historiador podría pretender exponer en detalle las doctrinas y los movimientos que en ellos se suceden. Al menos, debe de ser posible buscar en ellos un hilo conductor. Las páginas siguientes ofrecen tan sólo algunos puntos de referencia históricos y una hipótesis que no es la única posible; dista mucho, por lo demás, de aclararlo todo. Pero explica, en parte, la dirección y, casi por entero, la desmesura de nuestro tiempo. La historia prodigiosa que se evoca aquí es la historia del orgullo europeo.

La rebeldía, en cualquier caso, no podría proporcionarnos sus razones más que al término de una investigación sobre sus actitudes, sus pretensiones y sus conquistas. En sus obras se hallan, tal vez, la regla de acción que no ha podido darnos el absurdo, una indicación al menos sobre el derecho o el deber de matar, la esperanza por fin de una creación. El hombre es la única criatura que se niega a ser lo que es. El problema está en saber si esta negativa no puede llevarlo sino a la destrucción de los demás y de sí mismo, si toda rebeldía debe concluir en una justificación del crimen universal, o si, por el contrario, sin pretensión a una imposible inocencia, puede descubrir el principio de una culpabilidad razonable.

I. El hombre en rebeldía

¿Qué es un hombre rebelde? Un hombre que dice no. Pero si niega, no renuncia: es también un hombre que dice sí, desde su primer movimiento. Un esclavo, que ha recibido órdenes toda su vida, de pronto juzga inaceptable un nuevo mandato. ¿Cuál es el contenido de este «no»?

Significa, por ejemplo, «las cosas han durado demasiado», «hasta aquí bueno, más allá no», «vais demasiado lejos», y también, «hay un límite que no franquearéis». En resumen, este no afirma la existencia de una frontera. Se halla la misma idea de límite en ese sentimiento del hombre en rebeldía de que el otro «exagera», de que extiende su derecho más allá de una frontera a partir de la cual otro derecho le planta cara y lo limita. Así, el movimiento de rebeldía se apoya, al mismo tiempo, en la negación categórica de una intrusión juzgada intolerable y en la certeza confusa de un derecho justo, más exactamente en la impresión en el hombre en rebeldía de que tiene «derecho a...». La rebeldía no renuncia a la sensación de que uno mismo, de cierta manera, tiene razón. En este sentido, el esclavo en rebeldía dice a un tiempo sí y no. Afirma, a la vez que la frontera, todo lo que sospecha y quiere preservar más acá de la frontera. Demuestra, con obstinación, que hay en él algo que «merece la pena de...», que exige que se tenga cuidado con ello. En cierta manera, opone al orden que lo oprime una especie de derecho a no ser oprimido más allá de lo que puede admitir.

Al mismo tiempo que la repulsión respecto del intruso, hay en toda rebeldía una adhesión entera e instantánea del hombre a cierta parte de sí mismo. Hace intervenir, pues, implícitamente un juicio de valor, y tan poco gratuito, que lo mantiene en medio de los peligros. Hasta entonces, callaba al menos, abandonado a esa desesperación en la que una condición, aunque se juzgue injusta, es aceptada. Callar es dejar creer que no se juzga nada, y,

en ciertos casos, no desear efectivamente nada. La desesperación, lo mismo que el absurdo, lo juzga y lo desea todo, en general, y nada, en particular. El silencio la traduce bien. Pero a partir del momento en que habla, aun diciendo no, desea y juzga. El hombre en rebeldía, en el sentido etimológico, se vuelve. Caminaba bajo el azote del amo. Ahora planta cara. Opone lo que es preferible a lo que no lo es. Todo valor no conduce a la rebeldía, pero todo movimiento de rebeldía invoca tácitamente un valor. ¿Se trata al menos de un valor?

Por confusamente que sea, nace una toma de conciencia del movimiento de rebeldía: la percepción, súbitamente patente, de que hay en el hombre algo con lo que puede identificarse, aunque sea sólo por un tiempo. Esta identificación no era realmente sentida hasta ahora. El esclavo sufría todas las exacciones anteriores al movimiento de insurrección. Incluso, había recibido con frecuencia sin reaccionar órdenes más indignantes que la que provoca su rechazo. Se mostraba paciente, rechazándolas quizás en sí mismo, pero, dado que callaba, más cuidadoso de su interés inmediato que consciente aún de su derecho. Con la pérdida de la paciencia, con la impaciencia, empieza por el contrario un movimiento que puede extenderse a todo lo que antes se aceptaba. Este impulso es casi siempre retroactivo. El esclavo, en el momento en que rechaza la orden humillante de su superior, rechaza al mismo tiempo el estado de esclavo. El movimiento de rebeldía lo lleva más lejos de lo que estaba en el simple rechazo. Supera hasta el límite que fijaba a su adversario, exigiendo ser tratado ahora como su igual. Lo que al principio era una resistencia irreductible del hombre se convierte en el hombre entero, que se identifica con ella y en ella se resume. Esta parte de sí mismo que quería hacer respetar la sitúa entonces por encima del resto y la proclama preferible a todo, incluso a la vida. Se convierte para él en el bien supremo. Instalado antes en un compromiso, el esclavo se lanza de golpe («ya que es así...») al Todo o Nada. La conciencia nace a la luz con la rebeldía.

Pero se ve que, al mismo tiempo, es conciencia de un «todo», aún bastante oscuro, y de un «nada» que anuncia la posibilidad de sacrificio del hombre a este todo. El hombre en rebeldía quiere serlo todo, identificarse totalmente con este bien del que ha cobrado de pronto conciencia y que

quiere que sea, en su persona, reconocido y saludado —o nada, es decir hallarse definitivamente degradado por la fuerza que lo domina. En último término, acepta la degradación última que es la muerte, si ha de ser privado de esa consagración exclusiva que llamará, por ejemplo, su libertad. Antes morir de pie que vivir arrodillado.

El valor, según los buenos autores, «representa la mayor parte de las veces un paso del hecho al derecho, de lo deseado a lo deseable (en general por mediación de lo comúnmente deseado^[1])». El paso al derecho, ya lo hemos visto, se patentiza en la rebeldía. Igualmente que el paso del «habría de ser» al «quiero que sea». Pero más aún, quizá, esa noción de la superación del individuo en un bien en adelante común. El surgimiento del Todo o Nada muestra que la rebeldía, contrariamente a la opinión corriente, y aunque nazca en lo que tiene el hombre de más estrictamente individual, pone en tela de juicio la noción misma de individuo. Si, en efecto, el individuo acepta morir, y muere dado el caso, en el movimiento de su rebeldía, prueba con ello que se sacrifica en beneficio de un bien del que juzga que rebasa su propio destino. Si prefiere la oportunidad de la muerte a la negación de ese derecho que defiende, es que sitúa este último por encima de sí mismo. Actúa, pues, en nombre de un valor, aún confuso, pero del que, al menos, tiene la sensación de que le es común con todos los hombres. Vemos que la afirmación implicada en todo acto de rebeldía se extiende a algo que rebasa al individuo en la medida en que lo saca de su presunta soledad y le proporciona una razón de obrar. Pero conviene observar ya que este valor que preexiste a toda acción contradice las filosofías puramente históricas, en las que el valor resulta conquistado (si es que se conquista) al término de la acción. El análisis de la rebeldía conduce al 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 preservar? El esclavo se subleva por todas las existencias a un tiempo cuando juzga que, bajo este orden, se le niega algo que no le pertenece únicamente a él, sino que es un ámbito común en el que todos los hombres, incluso el que lo insulta y lo oprime, tienen dispuesta una comunidad^[2].

Dos observaciones apoyarán este razonamiento. Se advertirá en primer

lugar que el movimiento de rebeldía no es, en su esencia, un movimiento egoísta. Puede tener sin duda determinaciones egoístas. Pero el hombre se rebelará tanto contra la mentira como contra la opresión. Además, a partir de estas determinaciones, y en su impulso más profundo, el hombre en rebeldía no preserva nada puesto que lo pone todo en juego. Exige, sin duda, el respeto a sí mismo, pero en la medida en que se identifica con una comunidad natural.

Observemos después que la rebeldía no nace sólo, y forzosamente, en el oprimido, sino que puede nacer asimismo ante el espectáculo de la opresión de que otro es víctima. Se da, pues, en este caso, identificación con el otro individuo. Y hay que precisar que no se trata de una identificación psicológica, subterfugio por el que el individuo sentiría en imaginación que es a él a quien se dirige la ofensa. Puede ocurrir, por el contrario, que no soportemos ver infligir a otros ofensas que hemos sufrido nosotros mismos sin rebelarnos. Los suicidios de protesta, en los penales, entre los terroristas rusos a cuyos compañeros se azotaba, ilustran ese gran movimiento. Tampoco se trata del sentimiento de la comunidad de intereses. Puede parecernos indignante, en efecto, la injusticia impuesta a hombres que consideramos adversarios. Hay sólo identificación de destinos y toma de partido. El individuo no es, pues, por sí solo, este valor que quiere defender. Al menos, hacen falta todos los hombres para componerlo. En la rebeldía, el hombre se supera en otro y, desde este punto de vista, la solidaridad humana es metafísica. Simplemente, de momento sólo se trata de esta especie de solidaridad que nace entre cadenas.

Puede precisarse aún el aspecto positivo del valor supuesto por toda rebeldía comparándolo con una noción totalmente negativa como es la del resentimiento, tal como la ha definido Scheler^[3]. En efecto, el movimiento de rebeldía es más que un acto de reivindicación, en el sentido fuerte del término. El resentimiento resulta muy bien definido por Scheler como una autointoxicación, la secreción nefasta, estancada, de una impotencia prolongada. La rebeldía, en cambio, fractura al ser y lo ayuda a desbordarse. Libera chorros que, estancados, se vuelven furiosos. El propio Scheler carga

el acento sobre el aspecto pasivo del resentimiento, observando la gran importancia que tiene en la psicología de las mujeres, condenadas al deseo y a la posesión. En la base de la rebeldía hay, por el contrario, un principio de actividad superabundante y de energía. Scheler tiene también razón cuando dice que la envidia colorea intensamente el resentimiento. Pero se envidia lo que no se tiene, mientras que el hombre en rebeldía defiende lo que es. No reclama sólo un bien que no posee o del que lo han frustrado. Apunta a hacer reconocer algo que tiene, y que ya ha sido reconocido por él, en casi todos los casos, como más importante que lo que podría envidiar. La rebeldía no es realista. También, según Scheler, el resentimiento, según crezca en un alma fuerte o débil, se convierte en arribismo o en acritud. Pero en ambos casos se quiere ser distinto de como se es. El resentimiento es siempre resentimiento contra sí. El hombre en rebeldía, por el contrario, en su primer movimiento, se opone a que toquen lo que es. Lucha por la integridad de una parte de su ser. No pretende antes que nada conquistar, sino imponer.

Parece, por último, que el resentimiento se deleita de antemano con un dolor que querría ver sufrir al objeto de su rencor. Nietzsche y Scheler tienen razón en ver una bella ilustración de esta sensibilidad en el fragmento 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 era también la de los honrados ciudadanos que iban a presenciar las ejecuciones capitales. La rebeldía, por el contrario, en su principio, se limita a rechazar la humillación, sin pedirla para los otros. Acepta hasta el dolor para sí mismo, con tal que sea respetada su integridad.

No se comprende, pues, por qué Scheler identifica absolutamente el espíritu de rebeldía con el resentimiento. Su crítica del resentimiento en el humanitarismo (del que trata como de la forma no cristiana del amor a los hombres) quizá pudiera aplicarse a ciertas formas vagas de idealismo humanitario, o a las técnicas del terror. Pero resulta infundada en lo relativo a la rebeldía del hombre contra su condición, el movimiento que levanta 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 cierto, en algunos casos, y se entiende 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 otra cosa que del cálculo aritmético de los intereses, o de una confianza, además teórica, en la naturaleza humana. Frente a los utilitaristas y al preceptor de Emilio, hay, por ejemplo, esa lógica encarnada por Dostoyevski en Iván Karamázov, que va del movimiento de rebeldía a la insurrección metafísica. Scheler, que lo sabe, resume así esta concepción: «No hay en el mundo bastante amor para desperdiciarlo en otro que en el ser humano». Aunque esta proposición fuera cierta, la desesperación vertiginosa que supone merecería algo más que el desprecio. En realidad, desconoce el carácter desgarrado de la rebeldía de Karamázov. El drama de Iván nace, por el contrario, de que hay demasiado amor sin objeto. Convertido este amor en ocioso, al no existir Dios, se decide volcarlo en el ser humano en nombre de una generosa complicidad.

Por lo demás, en el movimiento de rebeldía tal como lo hemos considerado hasta aquí, no se elige un ideal abstracto, por pobreza de corazón, y con un objetivo 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 para nada más que para ser. ¿Quiere ello decir que ninguna rebeldía está cargada de resentimiento? No, y lo sabemos suficientemente en el siglo de los rencores. Pero debemos tomar esta noción en su comprensión más amplia so pena de traicionarla y, en este aspecto, la rebeldía rebasa por todos lados al resentimiento. Cuando, en *Cumbres borrascosas*, Heathcliff prefiere su amor a Dios y reclama el infierno para reunirse con la que ama, no es sólo su juventud humillada la que habla, sino la experiencia ardiente de toda una vida. El mismo movimiento hace decir al Maestro Eckhart, en un acceso sorprendente de herejía, que prefiere el infierno con Jesucristo al cielo sin él. Es el movimiento mismo del amor. Contra Scheler, no cabría, pues, insistir suficientemente en la afirmación apasionada que corre en el movimiento de rebeldía y que lo distingue del resentimiento. Aparentemente negativa, ya que no crea nada, la rebeldía es profundamente positiva, ya que revela lo

que, en el hombre, hay siempre que defender.

Pero, para concluir, ¿no serán relativas esa rebeldía y el valor que transmite? Con las épocas y las civilizaciones, parecen cambiar, en efecto, las razones por las que se entra en rebeldía. Es evidente que un paria hindú, un guerrero del Imperio inca, un primitivo de África Central o un miembro de las primeras comunidades cristianas no tenían la misma idea de la rebeldía. Incluso, se podría dar por sentado, con una probabilidad extremadamente grande, que la noción de rebeldía carece de sentido en estos casos precisos. Sin embargo, un esclavo griego, un siervo, un *condottiere* del Renacimiento, un burgués parisino de la Regencia, un intelectual ruso de los años 1900 y un obrero contemporáneo, si bien podían diferir en las razones de la rebeldía, estaban de acuerdo sin duda alguna en su legitimidad. Dicho de otro modo, el problema de la rebeldía parece no cobrar sentido preciso sino dentro del pensamiento occidental. Se podría ser más explícito aún observando, con Scheler, que el espíritu de rebeldía se expresa difícilmente en las sociedades en que las desigualdades son muy grandes (régimen de las castas hindúes) o, por el contrario, en aquellas en que la igualdad es absoluta (ciertas sociedades primitivas). En sociedad, el espíritu de rebeldía sólo es posible en los grupos en que una igualdad teórica esconde grandes desigualdades de hecho. El problema de la rebeldía no tiene, pues, sentido más que dentro de nuestra sociedad occidental. Cabría caer entonces en la tentación de afirmar que es relativo al desarrollo del individualismo si las observaciones precedentes no nos hubieran puesto en guardia contra esta conclusión.

En el plano de la evidencia, todo lo que se puede sacar de la observación de Scheler es, en efecto, que, por la teoría de la libertad política, hay, en el seno de nuestras sociedades, un incremento en el hombre de la noción de hombre y, por la práctica de esta misma libertad, la insatisfacción correspondiente. La libertad de hecho no se ha incrementado proporcionalmente a la conciencia que de ella ha adquirido el hombre. De esta observación sólo se puede deducir esto: la rebeldía es propia del hombre informado, que posee la conciencia de sus derechos. Pero nada nos

permite decir que se trata únicamente de los derechos del individuo. Por el contrario, da la impresión, por la solidaridad ya mencionada, de que se trata de una conciencia cada vez más amplia que de sí misma adquiere la especie humana a lo largo de su aventura. De hecho, el súbdito inca o el paria no se plantean nunca el problema de la rebeldía, porque ya ha sido resuelto para ellos en una tradición, y antes de que hayan podido planteárselo, siendo lo sagrado la respuesta. Si, en el mundo sagrado, no se halla el problema de la rebeldía, es porque en verdad no hay en él ninguna problemática real, habiendo sido dadas todas las respuestas de una vez. La metafísica es sustituida por el mito. No hay ya preguntas, sólo hay respuestas y comentarios eternos, que entonces pueden ser metafísicos. Pero antes de que el hombre entre en lo sagrado, y asimismo para que entre en él, o en cuanto sale de él, y también para que salga, hay interrogación y rebeldía. El hombre en rebeldía 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. A partir de este momento, toda interrogación, toda palabra, es rebeldía, mientras que, en el mundo de lo sagrado, toda palabra es acción de gracia. Sería posible mostrar así que, para un espíritu humano, sólo caben dos universos posibles, el de lo sagrado (o, para hablar en lenguaje cristiano, el de la gracia^[4]) y el de la rebeldía. La desaparición de uno equivale a la aparición del otro, aunque esta aparición puede hacerse bajo formas desconcertantes. En ello, aún, volvemos a encontrar el *Todo o Nada*. La actualidad del problema de la rebeldía depende únicamente del hecho de que sociedades enteras han querido distanciarse hoy día de lo sagrado. Vivimos en una historia desacralizada. El hombre no se resume ciertamente en la insurrección, pero la historia de hoy día, con sus críticas, nos obliga a decir que la rebeldía es una de las dimensiones esenciales del hombre. Es nuestra realidad histórica. A menos que huyamos de la realidad, nos hace encontrar nuestros valores en ella. ¿Cabe, lejos de lo sagrado y de sus valores absolutos, hallar la regla de una conducta? Tal es la pregunta planteada por la rebeldía.

Hemos podido registrar ya el valor confuso que nace en este límite en que se

mantiene la rebeldía. Nos corresponde preguntarnos ahora si se descubre este valor en las formas contemporáneas del pensamiento y de la acción en rebeldía, y, de ser así, precisar su contenido. Pero, observémoslo antes de continuar; el fundamento de este valor es la rebeldía misma. La solidaridad de los hombres se funda en el movimiento de rebeldía, y éste, a su vez, sólo halla justificación en esta complicidad. Tendremos, pues, derecho a decir que toda rebeldía que se autoriza a negar o a destruir esta solidaridad pierde al mismo tiempo el nombre de rebeldía y coincide en realidad con un consentimiento criminal. Asimismo, esta solidaridad, fuera de lo sagrado, no cobra vida sino al nivel de la rebeldía. Queda, así, anunciado el verdadero drama del pensamiento en rebeldía. Para ser, el hombre debe rebelarse, pero su rebeldía ha de respetar el límite que descubre en sí misma y en que los hombres, al unirse, empiezan a ser. El pensamiento en rebeldía no puede, pues, prescindir de la memoria: es una tensión perpetua. Siguiéndola en sus obras y en sus actos tendremos que decir, cada vez, si permanece fiel a su nobleza primera o si, por la situd o locura, la olvida por el contrario en una embriaguez de tiranía o de servidumbre.

Por de pronto, he aquí el primer progreso que el espíritu de rebeldía hace efectuar a una reflexión primero penetrada de lo absurdo y de la aparente esterilidad del mundo. En la experiencia del absurdo, el sufrimiento es individual. A partir del movimiento de la rebeldía cobra conciencia de ser colectivo, es la aventura de todos. El primer progreso de un espíritu imbuido de rareza consiste, pues, en reconocer que comparte esta rareza con todos los hombres y que la realidad humana, en su totalidad, sufre de este distanciamiento con respecto a sí y al mundo. El mal que sufría un solo hombre se hace peste colectiva. En la prueba cotidiana que es la nuestra, la rebeldía representa 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. Me rebelo, luego existimos.

II. La rebeldía metafísica

La rebeldía metafísica es el movimiento por el que un hombre se levanta contra su condición y la creación entera. Es metafísica porque contesta 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 le es impuesta en tanto que hombre. El esclavo en rebeldía afirma que hay algo en él que no acepta la manera en que lo 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, hallamos un juicio de valor en cuyo nombre el hombre en rebeldía rehúsa su aprobación a la condición que le corresponde.

El esclavo levantado contra su amo no se preocupa, advirtámoslo, de negar a ese amo en tanto que ser. Lo niega en tanto que amo. Niega que tenga derecho a negarlo a él, esclavo, en tanto que exigencia. El amo pierde su rango en la medida en que no responde a una exigencia que descuida. Si los hombres no pueden remitirse a un valor común, reconocido por todos en cada uno de ellos, el hombre es entonces incomprensible para el hombre: el hombre en rebeldía exige que este valor sea claramente reconocido en él, porque sospecha o sabe que, sin este principio, el desorden y el crimen reinarían en el mundo. El movimiento de rebeldía aparece en él como una reivindicación de claridad y de unidad. La rebeldía más elemental expresa, paradójicamente, la aspiración a un orden.

Línea por línea, esta descripción conviene al hombre en rebeldía metafísica. Éste se levanta contra un mundo quebrado para reclamar su unidad. Opone el principio de justicia que lleva consigo al principio de injusticia que ve obrar en el mundo. Primitivamente, no quiere, pues, nada más que resolver esta contradicción, instaurar el reino unitario de la justicia,

si es que puede, o de la injusticia si lo apuran. Entre tanto, denuncia la contradicción. Protestando contra la condición en lo que tiene de incompleto, por la muerte, y de disperso, por el mal, la rebeldía metafísica es la reivindicación motivada de una unidad feliz, contra el sufrimiento de vivir y de morir. Si la pena de muerte generalizada define la condición de los hombres, la rebeldía, en un sentido, le es coetánea. Al mismo tiempo que niega su condición mortal, el hombre en rebeldía se niega a reconocer el poder que lo hace vivir en esta condición. El rebelde metafísico no es, pues, con certeza ateo, como podría creerse, pero es forzosamente blasfemo. Simplemente, blasfema primero en nombre del orden, denunciando en Dios al padre de la muerte y el supremo escándalo.

Volvamos al esclavo en rebeldía para aclarar este punto. Éste implantaba, en su protesta, la existencia del amo contra el cual se rebelaba. Pero, al mismo tiempo, demostraba que tenía en su dependencia el poder de este último y afirmaba su propio poder: el de poner continuamente en tela de juicio la superioridad que lo dominaba hasta entonces. Desde este punto de vista, amo y esclavo están verdaderamente en la misma historia: la realeza temporal de uno es tan relativa como la sumisión del otro. Ambas fuerzas se afirman alternativamente, en el instante de la rebeldía, hasta el momento en que se enfrenten para destruirse, desapareciendo entonces, provisionalmente, una de las dos.

De igual manera, si el hombre en rebeldía metafísica se levanta contra un poder, cuya existencia afirma simultáneamente, no instituye esta existencia hasta el instante mismo en que la impugna. Arrastra entonces a ese ser superior a la misma aventura humillada que al hombre, equivaliendo su poder vano a nuestra vana condición. Lo somete a nuestra fuerza de rechazo, lo doblega, a su vez, ante la parte del hombre que no se doblega, lo integra a la fuerza en una existencia absurda con respecto a nosotros, lo saca por último de su refugio intemporal para introducirlo en la historia, muy lejos de una estabilidad eterna que sólo podrá encontrar en el consentimiento unánime de los hombres. La rebeldía afirma así que en su nivel toda existencia superior es cuando menos contradictoria.

La historia de la rebeldía metafísica no puede confundirse, pues, con la del ateísmo. Bajo cierto ángulo, se confunde incluso con la historia

contemporánea del sentimiento religioso. El hombre en rebeldía 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 que anima el deseo de vencer. El esclavo empieza reclamando justicia y acaba queriendo la realeza. Necesita dominar a su vez. El levantamiento contra la condición se ordena en una expedición desmedida contra el cielo para traerse de él a un rey prisionero del que se pronunciará la deposición primero, la condenación a muerte después. La rebeldía humana acaba en revolución metafísica. Pasa del parecer al hacer, del dandi al revolucionario. Derribado el trono de Dios, el hombre en rebeldía reconocerá que aquella justicia, aquel orden, aquella unidad que buscaba en vano en su condición, ahora le incumbe crearlos con sus propias manos y, de este modo, justificar la caducidad divina. Entonces se iniciará un esfuerzo desesperado para establecer, a costa del crimen, si es preciso, el imperio de los hombres. Lo cual no acaecerá sin consecuencias terribles, de las que todavía sólo conocemos algunas. Pero estas consecuencias no son debidas a la rebeldía misma, o, al menos, no nacen más que en la medida en que el hombre en rebeldía olvida sus orígenes, se hastía de la dura tensión entre el sí y el no y se abandona 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 rebeldía del esclavo. Nuestra tarea consistirá en examinar en qué se transforma ese contenido de la rebeldía en las obras que lo invocan, y en decir adónde llevan la infidelidad, y la fidelidad, del hombre en rebeldía a sus orígenes.

Los hijos de Caín

La rebeldía metafísica propiamente dicha no aparece en la historia de las ideas, de manera coherente, hasta fines del siglo XVIII. Los tiempos modernos se abren entonces con gran ruido de murallas desplomadas. Pero, a partir de este momento, sus consecuencias se desarrollan de modo ininterrumpido, y no es exagerado pensar que han modelado la historia de nuestro tiempo. ¿Quiere ello decir que la rebeldía metafísica no ha tenido sentido antes de esta fecha? Sus modelos son, sin embargo, muy lejanos, ya que nuestro tiempo se complace en decirse prometeico. Pero ¿lo es realmente?

Las primeras teogonías nos muestran a Prometeo encadenado a una columna, en los confines del mundo, mártir eterno excluido para siempre de un perdón que se niega a solicitar. Esquilo agranda aún la estatura del héroe, lo crea lúcido («Ninguna desdicha caerá sobre mí sin que la haya previsto»), le hace gritar su odio a todos los dioses y, sumiéndolo en un «tormentoso mar de desesperación fatal», lo ofrece para terminar a rayos y relámpagos: «¡Ah!, ¡ved la injusticia que sufro!».

No se puede decir, pues, que los antiguos ignoraran la rebeldía metafísica. Levantaron, mucho antes que Satán, una dolorosa y noble imagen del Rebelde y nos dieron el mayor mito de la inteligencia en rebeldía. El inagotable genio griego, que concedió una parte tan importante a los mitos de la adhesión y la modestia, supo dar, no obstante, su modelo a la insurrección. Indiscutiblemente, algunos de los rasgos prometeicos reviven aún en la historia de rebeldía que vivimos: la lucha contra la muerte («Yo he libertado a los hombres de la obsesión de la muerte»), el

mesianismo («Yo he instalado en ellos las ciegas esperanzas»), la filantropía («Enemigo de Zeus [...] por haber amado en demasía a los hombres»).

Pero no se puede olvidar que el *Prometeo portador del fuego*, último término de la trilogía esquiliana, anunciaba el reino del hombre en rebeldía perdonado. Los griegos no emponzoñan nada. En sus audacias más extremas, permanecen fieles a esa medida, que habían deificado. Su hombre en rebeldía no se levanta contra la creación entera, sino contra Zeus, que no pasa de ser uno de los dioses, y cuyos días están medidos. El mismo Prometeo es un semidiós. Se trata de un ajuste de cuentas particular, de una actitud polémica sobre el bien, y no de una lucha universal entre el mal y el bien.

Es porque los antiguos, si bien creían en el destino, antes creían en la naturaleza, de la que participaban. Rebelarse contra la naturaleza es lo mismo que rebelarse contra sí. Es darse de cabeza contra la pared. La única rebeldía coherente es entonces el suicidio. El propio destino griego es una potencia ciega que se soporta como se soportan las fuerzas naturales. El colmo de la desmesura para un griego es dar azotes al mar, locura de bárbaro. El griego pinta sin duda la desmesura, ya que existe, pero le asigna su lugar, y por tanto un límite. El reto de Aquiles tras la muerte de Patroclo, las imprecaciones de los héroes trágicos maldiciendo su destino, no arrastran la condenación total. Edipo sabe que no es inocente. Es culpable a pesar suyo, forma asimismo parte del destino. Se lamenta, pero no pronuncia las palabras irreparables. La misma Antígona, si se rebela, es en nombre de la tradición, para que sus hermanos hallen el reposo en la tumba y sean observados los ritos. En cierto sentido, se trata en ella de una rebeldía reaccionaria. La reflexión griega, ese pensamiento de dos caras, casi siempre deja correr en contrapunto, detrás de las melodías más desesperadas, la palabra eterna de Edipo que, ciego y miserable, reconocerá que todo está bien. El sí se equilibra con el no. Incluso cuando Platón prefigura en Calicles el tipo vulgar de nietzscheano, incluso cuando éste exclama: «Pero que aparezca un hombre poseyendo la naturalidad que conviene [...] se escapa, pisotea nuestras fórmulas, nuestros embrujos, nuestros hechizos y esas leyes que, todas ellas, sin excepción, son contrarias a la naturaleza. Nuestro esclavo se ha insurreccionado y se ha revelado

amo», incluso entonces, pronuncia la palabra naturaleza, si bien rechaza la ley.

Es que la rebeldía metafísica supone una visión simplificada de la creación, que los griegos no podían tener. Para ellos, no había los dioses de un lado y los hombres del otro, sino grados que llevaban de los últimos a los primeros. La idea de inocencia opuesta a la de culpabilidad, la visión de una historia toda entera resumida a la lucha del bien y del mal les era ajena. En su universo, hay más faltas que crímenes, siendo la desmesura el único crimen definitivo. En el mundo totalmente histórico que amenaza con ser el nuestro, ya no hay faltas, antes al contrario, no hay más que crímenes, el primero de los cuales es la medida. Así se explica la curiosa mezcla de ferocidad y de indulgencia que se respira en el mito griego. Los griegos nunca han hecho del pensamiento, y esto nos degrada con relación a ellos, un campo parapetado. La rebeldía, a fin de cuentas, no se imagina si no es contra alguien. La noción de dios personal, creador y por tanto responsable de todas las cosas, es la única que da su sentido a la protesta humana. Se puede decir también, y sin paradoja, que la historia de la rebeldía es, en el mundo occidental, inseparable de la del cristianismo. Hay que esperar, en efecto, los últimos momentos del pensamiento antiguo para ver encontrar su lenguaje a la rebeldía, en pensadores de transición, y en nadie tan profundamente como en Epicuro y Lucrecio.

La horrible tristeza de Epicuro tiene ya un sonido nuevo. Nace, sin duda, de la angustia de la muerte que no es ajena al espíritu griego. Pero el acento patético que adquiere esta angustia es revelador. «Uno puede asegurarse contra todo tipo de cosas; pero en lo tocante a la muerte, somos todos como habitantes de una ciudadela desmantelada». Lucrecio precisa: «La substancia de este vasto mundo está reservada a la muerte y a la ruina». ¿Por qué reservar el gozo para más tarde? «De espera en espera —dice Epicuro— consumimos nuestra vida y morimos todos esforzándonos». Hay que gozar, pues. Pero ¡qué gozo tan 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 con respecto a nosotros, pues lo que está disuelto es

incapaz de sentir, y lo que no siente no es nada para nosotros». ¿Es la nada? No, pues todo en este mundo es materia y morir significa tan sólo retornar al elemento. El ser es la piedra. La singular voluptuosidad de que habla Epicuro reside sobre todo en la ausencia de dolor; es la felicidad de las piedras. Para escapar del destino, en un movimiento admirable que volveremos a encontrar en nuestros grandes clásicos, Epicuro mata la sensibilidad; y en principio el primer grito de la sensibilidad que es la esperanza. Lo que dice el filósofo griego de los dioses no se entiende de otro modo. Toda la desdicha de los hombres viene de la esperanza que los arranca del silencio de la ciudadela, que los arroja a las murallas en la espera de la salvación. Estos movimientos irrazonables no tienen más efecto que volver a abrir heridas cuidadosamente vendadas. Es por eso por lo que Epicuro no niega a los dioses, los aleja, pero tan vertiginosamente, que al alma no le queda más salida que emparedarse de nuevo. «El ser dichoso e inmortal no tiene problemas ni se los crea a nadie». Y Lucrecio, yendo más lejos: «Es indiscutible que los dioses, por su propia naturaleza, gozan de la inmortalidad en medio de la paz más profunda, ajenos a nuestros problemas de los que están totalmente apartados». Olvidemos, pues, a los dioses, no pensemos nunca en ellos y «ni vuestros pensamientos del día ni vuestros sueños de la noche os causarán trastornos».

Volveremos a encontrar más adelante, pero con matices importantes, este tema eterno de la rebeldía. Un dios sin recompensa ni castigo, un dios sordo es la única imaginación religiosa de los hombres en rebeldía. Pero, mientras que Vigny maldecirá el silencio de la divinidad, Epicuro juzga que, ya que hay que morir, el silencio del hombre prepara mejor a este destino que las palabras divinas. El largo esfuerzo de esta curiosa mente se agota elevando murallas alrededor del hombre, reconstruyendo la ciudadela y ahogando sin compasión el irreprimible grito de la esperanza humana. Entonces, una vez cumplido este repliegue estratégico, sólo entonces, Epicuro, como un dios en medio de los hombres, cantará victoria en un canto que señala bien el carácter defensivo de su rebeldía. «He desbaratado tus emboscadas, oh destino, he cerrado todas las vías por las que podías alcanzarme. No nos dejaremos vencer ni por ti, ni por ninguna fuerza maligna. Y cuando haya sonado la hora de la inevitable partida, nuestro

desprecio por quienes se agarran vanamente a la existencia estallará en este hermoso canto: ¡Ah, cuán dignamente hemos vivido!».

Lucrecio, único en su época, llevará mucho más lejos esta lógica y la hará desembocar en la reivindicación moderna. No añade nada sobre el fondo a Epicuro. Niega, también él, todo principio de explicación que no sea evidente. El átomo no es más que el último refugio en que el ser, reintegrado a sus elementos primeros, proseguirá una especie de inmortalidad sorda y ciega, de muerte inmortal que, para Lucrecio lo mismo que para Epicuro, figura la única felicidad posible. Tiene que admitir, con todo, que los átomos no se asocian solos y, antes que consentir en una ley superior y, para acabar, en el destino que quiere negar, admite un movimiento fortuito, el *clinamen* según el cual los átomos se encuentran y se combinan. Ya, observémoslo, se plantea el gran problema de los tiempos modernos, en los que la inteligencia descubre que sustraer al hombre del destino equivale a entregarlo al azar. Por ello, se esfuerza en darle un destino esta vez histórico. Lucrecio no llega a tanto. Su odio al destino y a la muerte se satisface con esta tierra ebria en que los átomos forman el ser accidentalmente, y en la que el ser accidental se disipa en átomos. Pero su vocabulario atestigua, sin embargo, una sensibilidad nueva. La ciudadela ciega se transforma en campo parapetado; *Moenia mundi*, las murallas del mundo, son una de las expresiones claves de la retórica de Lucrecio. Ciertamente, el gran problema en este campo reside en acallar la esperanza. Pero la renuncia metódica de Epicuro se transforma en una ascesis trémula que a veces se corona de maldiciones. La piedad, para Lucrecio, es sin duda «poder mirarlo todo con una mentalidad que no turba nada». Pero esta mentalidad tiembla con todo por la injusticia que se le inflige al hombre. Bajo la presión de la indignación corren a través del gran poema sobre la naturaleza de las cosas, nuevas nociones de crimen, de inocencia, de culpabilidad y de castigo. Se habla del «primer crimen de la religión», Ifigenia y su inocencia degollada; de ese tiro divino que «a menudo pasa junto a los culpables y va, con un castigo no merecido, a privar de la vida a inocentes». Si Lucrecio hace burla del miedo a los castigos del otro mundo, no es, como Epicuro, en el movimiento de una rebeldía defensiva, sino por un razonamiento agresivo: ¿por qué se castigaría el mal, puesto que, desde

ahora, vemos suficientemente que no se recompensa el bien?

Epicuro mismo, en la epopeya de Lucrecio, se convertirá en el rebelde magnífico que no era. «Mientras que a los ojos de todos, la humanidad arrastraba en la tierra una vida abyecta, aplastada bajo el peso de una religión cuyo rostro se mostraba desde lo alto de las regiones celestes, amenazando a los mortales con su aspecto horrendo, el primero, un griego, un hombre, osó alzar sus ojos mortales contra ella, y contra ella levantarse [...] Y así, la religión es a su vez derribada y pisoteada, y a nosotros, la victoria nos eleva hasta el cielo». Se nota 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 un ascenso. El hombre de Lucrecio, por el contrario, procede a una revolución. Rechazando a los dioses indignos y criminales, ocupa él mismo su sitio. Sale del campo tapiado y empieza los primeros ataques contra la divinidad en nombre del dolor humano. En el universo antiguo, el crimen es lo inexplicable y lo inexpiable. En Lucrecio, ya, el crimen del hombre no es más que una respuesta al crimen divino. Y no es casual si el poema de Lucrecio termina con una prodigiosa imagen de santuarios divinos henchidos de los cadáveres acusadores de la peste.

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

Desde este punto de vista, el Nuevo Testamento puede considerarse como una tentativa para responder, de antemano, a todos los Caínes del mundo, suavizando la figura de Dios y suscitando un intercesor entre él y el

hombre. Cristo ha venido a resolver dos problemas principales, el mal y la muerte, que son precisamente los problemas de los hombres en rebeldía. Su solución ha consistido primero en asumirlos. El dios hombre sufre también, con paciencia. Ni el mal ni la muerte le son en absoluto imputables, ya que es desgarrado y muere. La noche del Gólgota no tiene tanta importancia en la historia de los hombres sino porque en aquellas tinieblas la divinidad, abandonando ostensiblemente sus privilegios tradicionales, vivió hasta el final, incluida la desesperación, la angustia de la muerte. Así se explica el *Lama sabactani* y la duda horrenda de Cristo agonizante. La agonía sería leve si estuviera sostenida por la esperanza eterna. Para que el dios sea un hombre es preciso que se desespere.

El gnosticismo, que es el fruto de una colaboración grecocristiana, intentó durante dos siglos, en reacción contra el pensamiento judaico, acentuar este movimiento. Se conoce la multiplicidad de intercesores imaginados por Valentín, por ejemplo. Pero los eones de aquella *kermesse* metafísica representan el mismo papel que las verdades intermediarias en el helenismo. Tratan de atenuar lo absurdo de un cara a cara entre el hombre miserable y el dios implacable. Es el papel, en particular, del segundo dios cruel y belicoso de Marción. Este demiurgo creó el mundo finito y la muerte. Debemos odiarlo al mismo tiempo que debemos negar su creación, mediante la ascesis, hasta destruirla merced a la abstinencia sexual. Se trata, pues, de una ascesis orgullosa y en rebeldía. Simplemente, Marción inclina la rebeldía hacia un dios inferior para exaltar más al dios superior. La gnosis por sus orígenes griegos es conciliadora y tiende a destruir la herencia judaica en el cristianismo. Quiere también evitar anticipadamente el agustinismo, en la medida en que éste facilita argumentos a toda rebelión. Para Basílides, por ejemplo, los mártires han pecado, y hasta el mismo Cristo, puesto que sufren. Idea singular, pero que tiende a suprimir su injusticia al sufrimiento. Los gnósticos quisieron tan sólo sustituir la gracia omnipotente y arbitraria por la noción griega de iniciación que deja al hombre todas sus oportunidades. La multitud de sectas, entre los gnósticos de la segunda generación, traduce este esfuerzo múltiple y obstinado del pensamiento griego para hacer más asequible el mundo cristiano, y suprimir sus razones a una rebeldía que el helenismo consideraba como el peor de

los males. Pero la Iglesia condenó este 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, cabe decir así que el dios del Antiguo Testamento ha conocido una fortuna inesperada. Paradójicamente, los blasfemos hacen revivir al dios celoso que el cristianismo quería expulsar del teatro de la historia. Una de sus audacias profundas ha consistido precisamente en anexionar al propio Cristo a su campo, deteniendo su historia en la cima de la cruz y en el grito amargo que precedió su agonía. Así se hallaba entonces la figura implacable de un dios de odio, más acorde con la creación tal como la concebían los hombres en rebeldía. Hasta llegar a Dostoyevski y Nietzsche la rebeldía no se enfrenta más que contra 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 crimen. Dostoyevski, en imaginación, y Nietzsche, de hecho, ampliarán desmesuradamente el campo del pensamiento en rebeldía y pedirán cuentas al mismo dios de amor. Nietzsche dará por muerto a Dios en el alma de sus contemporáneos. Atacará, entonces, como Stirner, su predecesor, la ilusión de Dios que se conserva, 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 insulsa novela», según Sade) y a mantener, en sus negaciones mismas, la tradición del dios terrible.

Mientras Occidente ha sido cristiano, por el contrario, los Evangelios han sido el mediador entre el cielo y la tierra. A cada grito solitario de rebeldía, se presentaba la imagen del mayor dolor. Ya que Cristo había sufrido esto, y voluntariamente, ningún sufrimiento era ya injusto, todo dolor era necesario. En cierto sentido, la amarga intuición del cristianismo y su pesimismo legítimo en cuanto al corazón humano es que la injusticia generalizada resulta tan satisfactoria para el hombre como la justicia total. 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, una extraña felicidad es entonces posible.

Pero a partir del momento en que el cristianismo, al salir de su período triunfal, se ha hallado sometido a la crítica de la razón, en la medida exacta

en que se ha negado la divinidad de Cristo, el dolor ha vuelto a ser el destino de los hombres. Jesús frustrado no es sino un inocente más, que los representantes del Dios de Abraham han ajusticiado de modo espectacular. El abismo que separa al amo de los esclavos se abre de nuevo y la rebeldía sigue gritando ante la faz hermética de un Dios celoso. Los pensadores y los artistas libertinos han preparado este nuevo divorcio atacando, con las precauciones usuales, la moral y la divinidad de Cristo. El universo de Callot representa bastante bien este mundo de mendigos alucinantes cuya risa sardónica, primero solapadamente, acabará elevándose hasta el cielo con el Don Juan de Molière. Durante los dos siglos que preparan los disturbios, a la vez revolucionarios y sacrílegos, de finales del siglo XVIII, todo el esfuerzo del pensamiento libertino consistirá en hacer de Cristo un inocente, un necio, para anexionarlo al mundo de los hombres, en lo que tienen de noble y de irrisorio. Así se encontrará allanado el terreno para la gran ofensiva contra un cielo enemigo.

La negación absoluta

Históricamente, la primera ofensiva coherente es la de Sade, que reúne en una sola y enorme máquina de guerra los argumentos del pensamiento libertino hasta el cura Meslier y Voltaire. Su negación, ni que decir tiene, es también la más extrema. De la rebeldía, Sade no saca más que el no absoluto. Veintisiete años de cárcel no hacen, en efecto, una inteligencia conciliadora. Un encierro tan prolongado engendra lacayos o asesinos, y a veces ambos en un mismo hombre. Si el alma es lo bastante fuerte para edificar, en el corazón del presidio, una moral que no sea la de la sumisión, se tratará, en la mayoría de los casos, de una moral de dominación. Toda ética de la soledad supone potencia. Como tal, en la medida en que, tratado de manera atroz por la sociedad, responde de atroz manera, Sade es ejemplar. El escritor, a pesar de algunos gritos acertados, y de las alabanzas precipitadas de nuestros contemporáneos, es secundario. Hoy día es admirado, con tanta ingenuidad, por razones con las que no tiene nada que ver la literatura.

Se exalta en él al filósofo encadenado y al primer teórico de la rebeldía absoluta. Podía serlo, en efecto. En el fondo de las mazmorras, el sueño no tiene límites, la realidad no frena nada. La inteligencia entre grilletes pierde en lucidez lo que gana en furor. Sade no conoció más que una lógica, la de los sentimientos. No fundó una filosofía, sino que prosiguió el sueño monstruoso de un perseguido. Resultó tan sólo que este sueño fue profético. La reivindicación exasperada de la libertad llevó a Sade al imperio de la servidumbre; su afán desmedido de una vida negada en lo sucesivo se

vio satisfecho, de furor en furor, en un sueño de destrucción universal. En esto, por lo menos, Sade es nuestro contemporáneo. Sigámoslo en sus negaciones sucesivas.

Un hombre de letras

¿Sade es ateo? Él lo dice, los demás lo creen, antes de su encarcelamiento, en el *Diálogo entre un sacerdote y un moribundo*; más tarde se duda de ello ante su furor de sacrílego. Uno de sus personajes más crueles, Saint-Fond, no niega en absoluto a Dios. Se limita a desarrollar una teoría gnóstica del demiurgo malo y a sacar las consecuencias que convienen. Saint-Fond, se dice, no es Sade. No, sin duda alguna. Un personaje nunca es el novelista que lo ha creado. Es posible, sin embargo, que el novelista sea todos sus personajes a la vez. Ahora bien, todos los personajes de Sade afirman en principio la inexistencia de Dios por la razón clara de que su existencia supondría indiferencia en él, maldad o crueldad. La obra más importante de Sade termina con una demostración de la estupidez y el odio divinos. La inocente Justine corre bajo la tormenta y el criminal Noirceuil jura que se convertirá si ella se salva. Un relámpago apuñala a Justine, 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, por lo menos, que Sade posee de Dios es, pues, la de una divinidad criminal que aplasta al hombre y lo niega. Que el crimen es un atributo divino se ve lo bastante, según Sade, en la historia de las religiones. ¿Por qué iba a ser, pues, virtuoso el hombre? El primer movimiento del preso consiste en saltar a la consecuencia extrema. Si Dios mata y niega al hombre, nada puede prohibir que éste niegue y mate a sus semejantes. Este reto crispado no se parece en nada a la negación tranquila que se encuentra aún en el *Diálogo* de 1782. No es ni tranquilo ni feliz quien exclama: «Nada es mío, nada es de mí», y que concluye: «No, no, virtud y vicio, todo se

confunde en el ataúd». La idea de Dios es según él lo único «que no puede perdonar al hombre». La palabra perdonar resulta ya singular en ese profesor de torturas. Pero es a sí mismo a quien no puede perdonar una idea que su visión desesperada del mundo, y su condición de preso, refutan absolutamente. Una rebeldía doble dirigirá en lo sucesivo el razonamiento de Sade: contra el orden del mundo y contra sí mismo. Como estas dos rebeldías son contradictorias en todo salvo en el corazón trastornado de un perseguido, su razonamiento no cesa nunca de ser ambiguo o legítimo, según se estudie a la luz de la lógica o con el esfuerzo de la compasión.

Negaré, pues, al hombre y su moral puesto que Dios los niega. Pero, al mismo tiempo, negaré a Dios, que, hasta entonces, le servía de valedor y de cómplice. ¿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^[1] y, por otra parte, el impulso ciego que exige la posesión total de los seres, a costa incluso de su destrucción. Sade negará a Dios en nombre de la naturaleza —el material ideológico de su tiempo lo provee entonces de discursos mecanicistas— y hará de la naturaleza un poder de destrucción. Para él, la naturaleza es el sexo: su lógica lo conduce a un universo sin ley en el que el único dueño será la energía desmesurada del deseo. En él está su reino febril, en el que halla sus más bellos gritos: «¿Qué son todas las criaturas de la tierra frente a un solo deseo nuestro?». Los largos razonamientos en que los personajes de Sade demuestran que la naturaleza necesita del crimen, que hay que destruir para crear, que se la ayuda, pues, a crear desde el momento en que se destruye uno a sí mismo, sólo apuntan a fundar la libertad absoluta del presidiario Sade, demasiado injustamente comprimido para no desear la explosión que lo hará saltar todo por los aires. En esto se opone a su época: la libertad que reclama no es la de los principios, sino la de los instintos.

Sade soñó, sin duda, en una república universal cuya estructura nos hizo exponer por un sabio reformador, Zamé. Nos mostró así que una de las direcciones de la rebeldía en la medida en que, merced a la aceleración de su movimiento, tolera cada vez menos límites, es la liberación del mundo entero. Pero todo en él contradice este sueño piadoso. No es el amigo del

género humano, odia a los filántropos. La igualdad de que habla a veces es una noción matemática: la equivalencia de los objetos que constituyen los hombres, la abyecta igualdad de las víctimas. El que lleva su deseo hasta el fin necesita 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 singular demócrata— no tiene existencia real. Es la divinidad de todas las pasiones».

Nada más revelador en este aspecto que el famoso libelo, leído por Dolmancé en *La filosofía en el tocador* y que lleva un título curioso: «Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos». Pierre Klossowski tiene razón en subrayarlo^[2]; este libelo demuestra a los revolucionarios que su república se apoya en el asesinato del rey de derecho divino y que, al guillotinar a Dios el 21 de enero de 1793, se han prohibido para siempre las proscipciones del crimen y la censura de los instintos maléficos. La monarquía, al mismo tiempo que a sí misma, mantenía la idea de Dios que fundaba las leyes. La república, por su parte, se mantiene en pie por sí sola y sus costumbres deben carecer de mandamientos. Es, sin embargo, dudoso que Sade, como quiere Klossowski, haya tenido el sentimiento profundo de un sacrilegio y que este horror casi religioso lo haya conducido a las consecuencias que enuncia. Más bien, poseía sus consecuencias antes y descubrió después el argumento adecuado para justificar la licencia absoluta de las costumbres que quería pedir al gobierno de su tiempo. La lógica de las pasiones trastoca el orden tradicional del razonamiento y pone la conclusión antes de las premisas. Basta para convencerse de ello con apreciar la admirable sucesión de sofismas con los cuales, en dicho texto, justifica Sade la calumnia, el robo y el crimen, y pide que se los tolere en la ciudad nueva.

No obstante, es entonces cuando su pensamiento resulta más profundo. Rechaza, 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 tolerar límites. O es el crimen, o ya no es la libertad. En este punto esencial, Sade no cambió jamás. Este hombre que no ha predicado sino contradicciones sólo encuentra una coherencia, y la más absoluta, en lo tocante a la pena capital. Amante de ejecuciones refinadas, teórico del crimen sexual, nunca ha podido soportar el crimen legal. «Mi

detención nacional, con la guillotina ante los ojos, me ha causado cien veces más daño que el que me habían hecho todas las Bastillas imaginables». De este horror ha sacado el valor de ser públicamente moderado durante el Terror y de intervenir generosamente en favor de una suegra que, sin embargo, lo había hecho encerrar en la Bastilla. Unos años más tarde, Nodier debía resumir claramente, tal vez sin saberlo, la posición obstinadamente defendida por Sade: «Matar a un hombre en el paroxismo de una pasión se comprende. Hacerlo matar por otro en la calma de una meditación seria, y bajo el pretexto de un ministerio honorable, es incomprensible». Hallamos aquí el esbozo de una idea que será desarrollada asimismo por Sade: el que mata ha de pagar con su vida. Sade, lo estamos viendo, es más moral que nuestros contemporáneos.

Pero su odio a la pena de muerte no es ante todo sino el odio a unos hombres que creen suficientemente en su virtud, o en la de su causa, para atreverse a castigar, y definitivamente, cuando ellos mismos son a su vez criminales. No se puede, al mismo tiempo, elegir el crimen para sí y el castigo para los otros. Hay que abrir las cárceles o suministrar la prueba, imposible, de la propia virtud. A partir del momento en que se acepta el crimen, aunque sea una sola vez, hay que admitirlo universalmente. El criminal que actúa según la naturaleza no puede, sin prevaricación, ponerse del lado de la justicia. «Un esfuerzo más si queréis ser republicanos» significa: «Aceptad la libertad del crimen, 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 debería aterrorizar a la república de las luces y de la bondad natural. Ésta, cuyo primer alzamiento, por una coincidencia significativa, había quemado el manuscrito de *Los ciento veinte días de Sodoma*, no podía dejar de denunciar aquella libertad herética y encerrar de nuevo entre cuatro muros a un partidario tan comprometedor. Le daba, con ello, la terrible oportunidad de llevar más lejos su lógica de la rebeldía.

La república ha podido ser un sueño para Sade, nunca una tentación. En política, su verdadera posición es el cinismo. En su *Sociedad de los Amigos del Crimen* se declara ostensiblemente favorable al gobierno y sus leyes, que se dispone, no obstante, a violar. Así, los chulos votan al diputado

conservador. El proyecto que Sade planea supone la neutralidad benévola de la autoridad. La república del crimen no puede, al menos provisionalmente, ser universal. Debe aparentar que obedece a la ley. Sin embargo, en un mundo sin más regla que la del crimen, bajo el cielo del crimen, en nombre de una naturaleza criminal, Sade no obedece en realidad más que a la ley insaciable del deseo. Pero desear sin límites equivale también a aceptar ser deseado sin límites. La licencia para destruir supone que a su vez puede ser uno destruido. Habrá que luchar, pues, y dominar. La ley de este mundo no es otra que la de la fuerza; su motor, la voluntad de poder.

El amigo del crimen sólo respeta realmente dos especies de poderes: uno, fundado en el azar del nacimiento, que encuentra en su sociedad, y otro, al que se alza al oprimido, cuando, a fuerza de perversidad, logra igualarse a los grandes señores libertinos a los que Sade convierte en sus personajes habituales. Este grupito de poderosos, estos iniciados saben que poseen todos los derechos. Quien duda, siquiera un segundo, de este temible privilegio es expulsado en el acto del rebaño y vuelve a convertirse en víctima. Se llega así a una especie de blanquismo moral en que un pequeño grupo de hombres y mujeres que detentan un extraño saber se sitúan 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 terrorífica del deseo.

No pueden esperar imponerse a todo el universo mientras el universo no haya aceptado la ley del crimen. Sade ni siquiera creyó jamás que su nación se prestara al esfuerzo suplementario que la haría «republicana». Pero si el crimen y el deseo no son la ley de todo el universo, si no reinan al menos en un territorio definido, no son ya principio de unidad, sino fermentos de conflicto. No son ya la ley, y el hombre retorna a la dispersión y al azar. Hay que crear, pues, de cabo a rabo un mundo que responda 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 poder nunca tiene paciencia para alcanzar el imperio del mundo. Necesita delimitar sin tardar el terreno en que se ejerce, aunque haya que cercarla con alambradas y torres de control.

En Sade, crea lugares cerrados, castillos con siete recintos, de los que es imposible evadirse, y en los que la sociedad del deseo y el crimen funciona sin tropiezos, según un reglamento implacable. La rebeldía más desenfrenada, la reivindicación total de la libertad desemboca en el avasallamiento de la mayoría. La emancipación del hombre termina, para Sade, en esas casamatas de la corrupción donde una especie de junta política del vicio regula la vida y la muerte de los hombres y mujeres entrados para siempre en el infierno de la necesidad. Su obra abunda en descripciones de tales lugares privilegiados en los que, cada vez, los libertinos feudales, demostrando a las víctimas reunidas su impotencia y su esclavitud absolutas, repiten el discurso del duque de Blangis al pueblo humilde de *Los ciento veinte días de Sodoma*: «Estáis muertos ya para el mundo».

Sade habitaba asimismo la torre de la Libertad, pero en la Bastilla. La rebeldía absoluta se entierra con él en una fortaleza sórdida de la que nadie, ni perseguidos ni perseguidores, puede salir. Para fundar su libertad, se ve obligado a organizar la necesidad absoluta. La libertad ilimitada del deseo significa la negación del otro y la supresión de la piedad. Hay que matar el corazón, esa «debilidad del espíritu»; el recinto hermético y el reglamento se encargarán de ello. El reglamento, que desempeña un papel capital en los castillos fabulosos de Sade, consagra un universo de desconfianza. Ayuda a preverlo todo para que una ternura o una piedad imprevistas no vayan a estorbar los planes del placer arbitrario. Curioso placer sin duda, que se ejerce bajo mandato. «¡Os levantaréis todos los días a las diez de la mañana...!»». Pero hay que impedir que el goce degenera en apego, hay que ponerlo entre paréntesis y endurecerlo. Además, no hay que dejar que los objetos del goce aparezcan jamás como personas. Si el hombre es «una especie de planta absolutamente material», sólo puede ser tratado como objeto, y como objeto de experimentación. En la república alambrada de Sade sólo hay mecánica y mecánicos. El reglamento, modo de uso de la mecánica, da a todo su lugar. Esos conventos infames tienen su regla, significativamente copiada de la de las comunidades religiosas. Así, el libertino se prestará a la confesión pública. Pero el criterio cambia: «Si su conducta es pura se culpa».

Sade, como era usual en su tiempo, construye así sociedades ideales. Pero, a la inversa de su tiempo, codifica la maldad natural del hombre. Construye meticulosamente la ciudad del poder y el odio, precursor como es, hasta poner en números la libertad que ha conquistado. Resume entonces su filosofía en la fría contabilidad del crimen: «Exterminados antes del 1 de marzo: 10. Después del 1 de marzo: 20. Se vuelven: 16. Total: 46». Precursor, sin duda, pero modesto aún, como se ve.

Si todo se detuviera aquí, Sade no merecería más que el interés que se presta a los precursores ignorados. Pero una vez bajado el puente levadizo, hay que vivir en el castillo. Por meticuloso que sea el reglamento, no alcanza a preverlo todo. Puede destruir, no crear. Los dueños de esas comunidades no hallarán en él la satisfacción que ambicionan... Sade recuerda a menudo la «dulce costumbre del crimen». Nada en ello, sin embargo, parecido a la dulzura, más bien una rabia de hombre entre grilletes. Se trata en efecto de gozar, y el máximo de goce coincide con el máximo de destrucción. Poseer lo que se mata, acoplarse con el sufrimiento, he aquí el momento de la libertad total hacia el que se orienta toda la organización de los castillos. Pero desde el momento en que el crimen sexual suprime el objeto de voluptuosidad, suprime la voluptuosidad que sólo existe en el momento preciso de la supresión. Hay que someter entonces otro objeto y matarlo de nuevo, y otro más, y tras él la infinidad de todos los objetos posibles. Se obtienen así esas sombrías acumulaciones de escenas eróticas y criminales cuyo aspecto rígido, en las novelas de Sade, deja paradójicamente al lector el recuerdo de una horrible castidad.

¿Qué vendría a hacer, en este universo, el goce, la gran alegría florida de los cuerpos consintientes y cómplices? Se trata de una búsqueda imposible para escapar de la desesperación y que, sin embargo, acaba en desesperación, de una carrera de la esclavitud a la esclavitud, y de la prisión a la prisión. Si sólo es verdadera la naturaleza, si, en la naturaleza, sólo son legítimos el deseo y la destrucción, entonces, de destrucción en destrucción, no bastando ya a la sed de sangre el propio reino humano, hay que correr a la aniquilación universal. Hay que hacerse, según la fórmula de Sade, el verdugo de la naturaleza. Pero ni eso mismo se logra tan fácilmente. Cuando la contabilidad está cerrada, cuando todas las víctimas han sido destruidas,

los verdugos quedan cara a cara, en el castillo solitario. Algo les falta aún. Los cuerpos torturados regresan por sus elementos a la naturaleza de la que renacerá la vida. El crimen mismo no está acabado: «El crimen sólo quita la primera vida al individuo al que matamos, habría que poder arrancarle la segunda...». Sade barrunta el atentado contra la creación: «Aborrezco la naturaleza... Quisiera entorpecer sus planes, contrarrestar su marcha, parar la rueda de los astros, trastornar los globos que flotan en el espacio, destruir lo que le sirve, proteger lo que le es nocivo, en una palabra insultarla en sus obras, y no logro conseguirlo». En vano imagina a un mecánico capaz de pulverizar el universo: sabe que en el polvo de los globos la vida seguirá. El atentado contra la creación es imposible. No puede destruirse todo, queda siempre un residuo. «No logro conseguirlo...», este universo implacable y glacial se relaja de pronto en la atroz melancolía merced a la cual Sade, por último, nos conmueve cuando no lo querría. «Quizá pudiéramos atacar al sol, privar de él al universo o usarlo para abrasar al mundo, eso serían crímenes...». Sí, serían crímenes, pero no el crimen definitivo. Hay que seguir andando, los verdugos se miden con la mirada.

Están solos, y una sola ley los rige, la del poder. Ya que la han aceptado siendo como eran los amos, no pueden ya recusarla si se vuelve contra ellos. Todo poder tiende a ser único y solitario. Hay que matar aún: a su vez, los amos se destrozarán. Sade intuye esta consecuencia y no se echa atrás. Un curioso estoicismo del vicio viene a esclarecer un poco esos bajos fondos de la rebeldía. No tratará de sumarse al mundo de la ternura y el compromiso. El puente levadizo no se bajará, aceptará el aniquilamiento personal. La fuerza desatada del rechazo se une en su extremo a una aceptación incondicional que no carece de grandeza. El amo acepta ser esclavo a su vez y hasta puede que lo desee. «El cadalso también sería para mí el trono de las voluptuosidades».

La suprema destrucción coincide entonces con la suprema afirmación. Los amos se arrojan unos sobre otros y esta obra erigida a la gloria del libertinaje se halla «sembrada de cadáveres muertos en la cima de su genio^[3]». El más potente, que sobrevivirá, será el solitario, el Único, cuya glorificación ha emprendido Sade, en definitiva él mismo. He aquí que por fin reina, amo y Dios. Pero en el instante de su suma victoria, el sueño se

disipa. El Único se vuelve hacia el preso, a quien han dado nacimiento sus imaginaciones desmesuradas; se confunde con él. Está solo, en efecto, encerrado en una Bastilla ensangrentada, construida por entero en torno de un goce insatisfecho aún, pero en lo sucesivo sin objeto. Sólo ha triunfado en sueños, y esas decenas de tomos, repletos de atrocidades y filosofía, resumen una ascesis desdichada, una marcha alucinante del no total al sí absoluto, un consentimiento a la muerte por fin, que transfigura el crimen de todo y de todos en suicidio colectivo.

Se ejecutó a Sade en efigie; de igual modo que él no mató, más que en imaginación. Prometeo acaba en Onán. Terminará su vida, sin dejar de estar siempre preso, pero esta vez en un manicomio, representando obras en un tablado circunstancial, en medio de alucinados. La satisfacción que no le daba el orden del mundo se la proporcionaron, en un equivalente irrisorio, el sueño y la creación. El escritor, por supuesto, no tiene nada que negarse. Para él, al menos, se rompen los límites y el deseo puede llegar hasta el fin. En esto Sade es el hombre de letras perfecto. Construyó una ficción para procurarse la ilusión de ser. Puso por encima de todo «el crimen moral al que se llega por escrito». Su mérito, indiscutible, estriba en haber ilustrado de una vez, con la clarividencia desdichada de una ira acumulada, las consecuencias extremas de una lógica en rebeldía, cuando ésta olvida al 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 encontrarán de nuevo muchos años después de él. Pero, habiéndolas saboreado, parece que se haya ahogado en sus propios estancamientos y que sólo se haya liberado en la literatura. Curiosamente, fue Sade quien orientó la rebeldía por los caminos del arte por los que el romanticismo la llevaría más lejos aún. Sade habrá sido uno de esos escritores de quienes dice que «su corrupción es tan peligrosa, tan activa, que no tienen por objeto al imprimir su horrible sistema sino extender más allá de sus vidas la totalidad de sus crímenes; ya no pueden cometer más, pero sus malditos escritos harán que se cometan, y esa dulce idea que se llevan a la tumba los consuela de la obligación en que los pone la muerte de renunciar a lo que es». Su obra en rebeldía atestigua así su sed de supervivencia. Aunque la inmortalidad que anhela sea la de Caín, la anhela al

menos, y declara a pesar suyo en favor de lo más cierto de la rebeldía metafísica.

Por lo demás, su posteridad misma obliga a rendirle homenaje. Sus herederos no son todos escritores. Seguro que sufrió y murió para exaltar la imaginación de los barrios ricos y los cafés literarios. Pero eso no es todo. El éxito de Sade en nuestra época se explica por un sueño que le es común 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 experimentación, son lecciones que los teóricos del poder encontrarán 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, en realidad, no reclama la rebeldía. Con él empiezan realmente la historia y la tragedia contemporáneas. Sólo creyó que una sociedad basada en la libertad del crimen debía ir a la par con la libertad de costumbres, como si la esclavitud tuviera sus límites. Nuestro tiempo se ha limitado a fundir curiosamente su sueño de república universal y su técnica de envilecimiento. Finalmente, lo que más odiaba, el crimen legal, ha tomado por su cuenta los descubrimientos que quería poner al servicio del crimen de instinto. El crimen, que quería que fuese el fruto excepcional y delicioso del vicio desenfrenado, no es ya hoy día más que la triste costumbre de una virtud convertida en policíaca. Son las sorpresas de la literatura.

La rebeldía de los dandis

Pero todavía es la hora de la gente de letras. El romanticismo con su rebelión luciferina no servirá realmente más que para las aventuras de la imaginación. Como Sade, se separará de la rebeldía antigua por la

preferencia concedida al mal y al individuo. Poniendo el acento en su fuerza de desafío y de rechazo, la rebeldía, en esta fase, olvida su contenido positivo. Puesto que Dios reivindica el bien que hay en el hombre, hay que convertir este bien en irrisión y elegir el mal. El odio a la muerte y a la injusticia llevará, pues, si no al ejercicio, cuando menos a la apología del mal y del crimen. La lucha de Satán y de la muerte en *El paraíso perdido*, poema preferido de los románticos, simboliza este drama, pero tanto más profundamente cuanto que la muerte (con el pecado) es hija de Satán. Para combatir el mal, el hombre en rebeldía, ya que se juzga inocente, renuncia al bien y vuelve a dar a luz al mal. El héroe romántico empieza por llevar a cabo la confusión profunda, y por decirlo así, religiosa, del bien y del mal^[4]. Este héroe es «fatal», porque la fatalidad confunde el bien y el mal sin que el hombre pueda defenderse de ellos. La fatalidad excluye los juicios de valor. Los sustituye por un «es así» que lo excusa todo, salvo al Creador, responsable único de este escandaloso estado de hecho. El héroe romántico es también «fatal» porque, a medida que aumenta en fuerza y en genio, crece en él el poder del mal. Todo poder, todo exceso se arroja entonces con el «es así». La idea muy antigua de que el artista, el poeta en particular, es demoníaco, halla una formulación provocadora en los románticos. Hay incluso en esa época un imperialismo del demonio que pretende anexionárselo todo, incluso los genios de la ortodoxia. «Lo que hizo que Milton —observa Blake— escribiera con embarazo cuando hablaba de los ángeles y de Dios, con audacia cuando se refería a los demonios y al infierno, fue que era un verdadero poeta, y del partido de los demonios, sin saberlo». El poeta, el genio, el hombre mismo, en su imagen más elevada, exclama al mismo tiempo que Satán: «Adiós, esperanza, pero con la esperanza, adiós temor, adiós remordimiento... Mal, sé mi bien». Es el grito de la inocencia ultrajada.

El héroe romántico se considera, pues, forzado a cometer el mal, por nostalgia de un bien imposible. Satán se alza contra su creador, porque se ha valido de la fuerza para reducirlo. «Igualado en razón —dice el Satán de Milton—, se ha elevado por encima de sus pares por la fuerza». La violencia divina es así condenada explícitamente. El ser en rebeldía se alejará de ese Dios agresor e indigno^[5], «cuanto más lejos de él, mejor», y reinará sobre

todas las fuerzas hostiles al orden divino. El príncipe del mal sólo ha escogido su vía porque el bien es una noción definida y utilizada por Dios para los designios injustos. La misma inocencia irrita al Rebelde en la medida en que supone una ceguera de iluso. Este «negro espíritu del mal a quien irrita la inocencia» suscitará así una injusticia humana paralela a la injusticia divina. Ya que la violencia se halla en la raíz de la creación, le contestará una violencia deliberada. El exceso de desesperación acrecienta aún las causas de la desesperación para llevar la rebeldía hasta el estado de atonía odiosa, que sigue la larga prueba de la injusticia, y en la que desaparece definitivamente la distinción del bien y el mal. El Satán de Vigny

[...] no puede sentir ya el mal ni las buenas obras.

Ni experimenta alegría ante sus propias maldades.

Esto define el nihilismo y autoriza el crimen.

El crimen, en efecto, se volverá amable. Basta comparar al Lucifer de los imagineros medievales con el Satán romántico. Un adolescente «joven, triste y encantador» (Vigny) sustituye a la bestia cornuda. «Bello, con una belleza que ignora la tierra» (Lermontov), solitario y poderoso, doloroso y despectivo, oprime con negligencia. Pero su disculpa es el dolor. «¿Quién osaría envidiar —dice el Satán de Milton— a aquel a quien la más alta situación condena a la mayor parte de sufrimientos sin término?». Tantas injusticias sufridas, un dolor tan continuo, autorizan todos los excesos. El ser en rebeldía se permite entonces algunas ventajas. El crimen, sin duda, no es recomendado por sí mismo. Pero está inscrito dentro del valor de frenesí, supremo para el romántico. El frenesí es lo contrario del tedio: Lorenzaccio sueña con Han de Islandia. Sensibilidades exquisitas llaman a los furores elementales del bruto. El héroe byroniano, incapaz de amor, o capaz sólo de un amor imposible, padece *spleen*. Está solo, languidece, su condición lo agota. Si quiere sentirse vivir, tiene que ser 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 abismarse luego. Ya no se vive más que en y por el instante, para

[...] esa unión breve más viva

de un atormentado corazón unido a la tormenta.

(Lermontov)

La amenaza mortal que planea sobre nuestra condición lo esteriliza todo. Sólo hace vivir el grito; la exaltación hace las veces de verdad. En este grado, la apocalipsis se convierte en un valor en el que todo se confunde, amor y muerte, conciencia y culpabilidad. En un universo exorbitado no existe ya más vida que la de los abismos adonde, según Le Poittevin, van a rodar los humanos «temblando de rabia y amando sus crímenes», para maldecir al Creador. La frenética embriaguez y, en el caso límite, el bello crimen agotan entonces en un segundo todo el sentido de una vida. Sin predicar, propiamente hablando, el crimen, el romanticismo se empeña en ilustrar un movimiento profundo de reivindicación en las imágenes convencionales del forajido, del buen forzado, del bandido generoso. Triunfan el melodrama sangriento y la novela negra. Se liberan con Pixérécourt, y más fácilmente, esos horribles apetitos del alma que otros satisfarán en los campos de exterminio. Sin duda, estas obras son también un reto a la sociedad del tiempo. Pero en su fuente viva, el romanticismo desafía en primer lugar a la ley moral y divina. Ésta es la razón por la que su imagen más original no es, primero, la del revolucionario, sino, lógicamente, la del dandi.

Lógicamente, pues esta obstinación en el satanismo no puede justificarse más que por la afirmación repetida sin cesar de la injusticia y, en cierta manera, por su consolidación. El dolor, en esta fase, sólo parece aceptable a condición de que no tenga remedio. El hombre en rebeldía elige la metafísica de lo peor, que se expresa en la literatura de la condenación de la que no hemos salido aún. «Sentía mi fuerza y sentía los grilletes» (Petrus Borel). Pero a estos grilletes se los quiere. Sin ellos, habría que demostrar, o ejercer, la fuerza que a fin de cuentas no se está seguro de poseer. Para terminar, se hace un funcionario en Argelia, y Prometeo, con el mismo Borel, quiere cerrar las tabernas y reformar las costumbres de los colonos. Qué más da: todo poeta, para ser admitido, debe ser entonces maldito^[6]. Charles Lassailly, el mismo que proyectaba una novela filosófica, *Robespierre et Jésus-Christ*, no se acuesta nunca sin proferir, para sostenerse, algunas fervientes blasfemias. La rebeldía se engalana de luto y se hace admirar en las tablas. Mucho más que el culto al individuo, el romanticismo inaugura el culto al personaje. Es entonces cuando es lógico. Sin esperar ya la regla o la unidad de Dios, empeñada en unirse contra un destino enemigo, impaciente

por mantener todo lo que puede serlo aún en un mundo destinado a la muerte, la rebeldía romántica busca una solución en la actitud. La actitud reúne en una unidad estética al hombre abandonado al azar y destruido por las violencias divinas. El ser que debe morir resplandece al menos antes de desaparecer, y este resplandor crea su justificación. Es un punto fijo, el único que se puede oponer al rostro en lo sucesivo petrificado del Dios de odio. El hombre en rebeldía, inmóvil, sostiene sin flaquear 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 conserva al menos el orgullo. Un barroco romántico, descubierto por Raymond Queneau, pretende que el objeto de toda vida intelectual es convertirse en Dios. Este romántico, a decir verdad, se adelanta un poco a su época. El objeto sólo era entonces igualarse a Dios y mantenerse a su nivel. No se lo destruye, pero, merced a 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 delante de un espejo», tal era, según Baudelaire, la divisa del dandi. Es una divisa coherente, en efecto. El dandi es por función un oponente. Sólo se mantiene en el reto. Hasta entonces, la criatura recibía su coherencia del creador. A partir del momento en que consagra su ruptura con él, queda entregada a los instantes, a los días que pasan, a la sensibilidad dispersa. Es preciso, pues, que recobre el dominio de sí misma. El dandi se concentra, se forja una unidad, por la fuerza misma del rechazo. Disipado en tanto que persona privada de regla, será coherente en tanto que personaje. Pero un personaje supone un público; el dandi no puede ponerse más que oponiéndose. No puede asegurarse de su existencia más que hallándola en el rostro de los demás. Los demás son el espejo. Espejo oscurecido pronto, es cierto, pues la capacidad de atención del hombre es limitada. Debe despertársela sin cesar, espoleársela con la provocación. El dandi está, pues, obligado a asombrar siempre. Su vocación reside en la singularidad, su perfeccionamiento en el sensacionalismo. Siempre en ruptura, al margen, obliga a los otros a crearlo a él mismo, negando sus valores. Representa su vida, a falta de poder vivirla. La representa hasta la muerte, salvo cuando está solo y sin espejo. Estar

solo, para el dandi, equivale a no ser nada. Los románticos no han hablado tan admirablemente de la soledad sino porque era su dolor real, el que no puede soportarse. Su rebeldía hunde sus raíces a un nivel profundo, pero desde el *Cleveland* del abate Prévost, hasta los dadaístas, pasando por los frenéticos de 1830, más de un siglo de rebeldía se satisface a buen precio en las audacias de la «excentricidad». Si todos han sabido hablar del dolor, es porque, desesperando de superarlo nunca de otro modo que con vanas parodias, sentían instintivamente que era su única excusa, y su verdadera nobleza.

Es por eso por lo que la herencia del romanticismo no es aceptada por Hugo, par de Francia, sino por Baudelaire y Lacenaire, poetas del crimen. «Todo en este mundo transpira crimen —dice Baudelaire—, el periódico, el muro y la cara del hombre». Al menos que este crimen, ley del mundo, adquiera un rostro distinguido. Lacenaire, el más antiguo de los nobles criminales, se esfuerza efectivamente en ello; Baudelaire tiene menos rigor, pero sí genio. Creará el jardín del mal en el que el crimen no figurará sino como una especie menos frecuente que otras. El terror mismo se convertirá en fina sensación y objeto único. «No sólo me haría feliz ser víctima, sino que no detestaría ser verdugo para *sentir* la revolución de dos maneras». Hasta el conformismo huele a crimen en Baudelaire. Si eligió como maestro a Maistre, fue en la medida en que este conservador va hasta el final y centra su doctrina en torno a la muerte y al verdugo. «El verdadero santo —finge pensar Baudelaire— es el que vapulea y mata al pueblo por el bien del pueblo». Será escuchado. La raza de los verdaderos santos empieza a esparcirse por la tierra para consagrar esas curiosas conclusiones de la rebeldía. Pero Baudelaire, pese a su arsenal satánico, su afición a Sade, sus blasfemias, era demasiado teólogo para ser un verdadero rebelde. Su auténtico drama, que lo convirtió en el mayor poeta de su tiempo, residía en otra cosa. Baudelaire sólo puede recordarse aquí en la medida en que fue el teórico más profundo del dandismo y dio fórmulas definitivas a una de las conclusiones de la rebeldía romántica.

El romanticismo demuestra, en efecto, que la rebeldía guarda una estrecha relación con el dandismo; una de sus direcciones se cifra en la apariencia. En sus formas convencionales, el dandismo confiesa la nostalgia

de una moral. No es más que un honor degradado en pundonor. Pero inaugura al mismo tiempo una estética que reina aún en nuestro mundo, la de los creadores solitarios, rivales obstinados de un Dios al que condenan. A partir del romanticismo, la labor del artista no se limitará sólo a crear un mundo, ni a exaltar la belleza por sí sola, sino que tratará también de definir una actitud. El artista se vuelve entonces modelo, se presenta como ejemplo: el arte es su moral. Con él empieza la edad 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 callarán, su silencio es estrepitoso.

Pero en el seno del propio romanticismo la esterilidad de tal actitud se manifiesta 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 se baten ya, aunque ostensiblemente, por la libertad. Se exponen así, pero de otra manera. La rebeldía abandona poco a poco el mundo de la apariencia por el del hacer en el que va a enfrascarse por entero. Los estudiantes franceses de 1830 y los decembristas rusos aparecerán entonces como las encarnaciones más puras de una rebeldía primero solitaria y que busca luego, a través de los sacrificios, el camino de una reunión. Pero inversamente, la inclinación al apocalipsis y a la vida frenética volverá a encontrarse en nuestros revolucionarios. El desfile de los procesos, el juego terrible del juez de instrucción y el acusado, la escenificación de los interrogatorios, dejan adivinar a veces una trágica complacencia en el viejo subterfugio mediante 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

Si el hombre en rebeldía romántico exalta el individuo y el mal, no toma partido por los hombres, sino tan sólo por sí mismo. El dandismo, sea el que sea, es siempre un dandismo en relación con Dios. El individuo, en tanto que criatura, sólo puede oponerse al creador. Tiene necesidad de Dios, con quien prosigue una especie de tenebrosa coquetería. Armand Hoog tiene razón cuando dice que, a pesar del clima nietzscheano de esas obras, Dios no está muerto aún en ellas^[7]. La misma condenación, reivindicada a grito pelado, no es más que una jugarreta que se gasta a Dios. Con Dostoyevski, por el contrario, la descripción de la rebeldía va a dar un paso más. Iván Karamázov toma el partido de los hombres y carga el acento en su inocencia. Afirma que la pena de muerte que pesa sobre ellos es injusta. En su primer movimiento, al menos, lejos de abogar por el mal, aboga por la justicia, que sitúa por encima de la divinidad. No niega, pues, absolutamente la existencia de Dios. Lo refuta en nombre de un valor moral. La ambición del rebelde romántico era hablar con Dios de igual a igual. El mal responde entonces al mal, la soberbia a la crueldad. El ideal de Vigny es, por ejemplo, responder al silencio con el silencio. Sin duda, se trata con ello de alzarse al nivel de Dios, lo que ya es blasfemo. Pero no se piensa en discutir el poder, ni el lugar de la divinidad. Esta blasfemia es reverente ya que toda blasfemia, finalmente, es participación en lo sagrado.

Con Iván, por el contrario, el tono cambia. Dios es juzgado a su vez, y desde arriba. Si el mal es necesario para la creación divina, esta creación es inaceptable entonces. Iván no se remitirá ya a ese Dios misterioso, sino a un

principio más alto que es la justicia. Inaugura la empresa esencial de la rebeldía 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 rechaza explícitamente el misterio y, por consiguiente, 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 aún hacer admitir 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, afirmo desde este momento que esta verdad no vale tal precio». Iván rechaza la dependencia profunda que ha introducido el cristianismo entre el sufrimiento y la verdad. El grito más profundo de Iván, el que abre los abismos más conmovederos bajo los pasos del hombre en rebeldía, es el *aunque*. «Mi indignación persistiría aunque no tuviera razón». Lo que significa que, aunque Dios existiera, aunque el misterio escondiera una verdad, aunque el *stárets* Zósimo tuviera razón, Iván no aceptaría que esta verdad se pagase con el mal, el sufrimiento y 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 ante la injusticia. Aquel a quien el sufrimiento de los niños impide acceder a la fe no recibirá, pues, la vida inmortal. En estas condiciones, aunque la vida inmortal existiera, Iván la rechazaría. Rechaza este trato. No aceptaría la gracia más que incondicional y es por eso por lo que pone él mismo sus condiciones. La rebeldía lo quiere todo, o no quiere nada. «Toda la ciencia del mundo no vale las lágrimas de los niños». Iván no dice que no haya verdad. Dice que si hay una verdad, no puede más que ser inaceptable. ¿Por qué? Porque es injusta. La lucha de la justicia contra la verdad se declara aquí por primera vez, y será incesante. Iván, solitario, por tanto moralista, se contentará con una especie de quijotismo metafísico. Pero pasados unos lustros más, una inmensa conspiración política tenderá a hacer, de la justicia, la verdad.

Por añadidura, Iván encarna el rechazo a ser salvado solo. Se solidariza con los réprobos y, a causa de ellos, rechaza el cielo. Si creyera, en efecto, podría salvarse, pero otros se condenarían. El sufrimiento continuaría. No

hay salvación posible para el que sufre la verdadera compasión. Iván seguirá culpando a Dios rechazando 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^[8], aunque cede también al dandismo, vive realmente sus problemas, desgarrado entre el sí y el no. A partir de este momento, penetra en la consecuencia. ¿Qué le queda, si rechaza la inmortalidad? La vida en lo que tiene de elemental. Suprimido el sentido de la vida, queda aún la vida. «Vivo, dice Iván, a despecho de la lógica». Y también: «Si no tuviera ya fe en la vida, si dudara de una mujer amada, del orden universal, convencido, por lo contrario, de que todo no es más que un caos infernal y maldito, aun entonces, querría vivir pese a todo». Iván vivirá, pues, 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 también: «Sólo sé que existe el sufrimiento, que no hay culpables, que todo se enlaza, que todo pasa y se equilibra». Pero si no hay virtud, tampoco hay ley: «Todo está permitido».

En este «todo está permitido» comienza realmente la historia del nihilismo contemporáneo. La rebeldía romántica no iba tan lejos. En resumidas cuentas, se limitaba a decir que todo no estaba permitido, pero que ella, por insolencia, se permitía lo que estaba prohibido. Con los Karamázov, por el contrario, la lógica de la indignación va a volver contra sí misma la rebeldía y lanzarla en una contradicción desesperada. La diferencia esencial está en que los románticos se dan permisos de complacencia, mientras que Iván se forzaría a hacer el mal por coherencia. No se permitirá ser bueno. El nihilismo no es sólo desesperación y negación, sino, sobre todo, voluntad de desesperar y de negar. El mismo hombre que tomaba tan furiosamente partido por la inocencia, que temblaba ante el sufrimiento de un niño, que quería, «con sus propios ojos», ver dormir la cierva junto al león, besar la víctima al asesino, a partir del momento en que rechaza la coherencia divina e intenta hallar su propia regla, reconoce la legitimidad del crimen. Iván se rebela contra un Dios criminal; pero desde el instante en que analiza su rebeldía, llega a la ley del crimen. Si todo está permitido, puede

matar a su padre, o sufrir al menos que lo maten. Una larga reflexión sobre nuestra condición de condenados a muerte desemboca únicamente en la justificación del crimen. Iván, al mismo tiempo, odia la pena de muerte (contando una ejecución, dice ferozmente: «Su cabeza cayó, en nombre de la gracia divina») y admite, en principio, el crimen. Todas las indulgencias para el criminal, ninguna para el ejecutor de la justicia. Esta contradicción, en que Sade vivía a sus anchas, oprime, por el contrario, a Iván Karamázov.

Finge razonar, en efecto, como si la inmortalidad no existiera, cuando se ha limitado a decir que la rechazaría aunque existiera. 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 matar a su padre. Acepta a sabiendas su dilema: ser virtuoso e ilógico, o lógico y criminal. Su doble, el diablo, tiene razón cuando le susurra: «Vas a cumplir una acción virtuosa y eso que no crees en la virtud. Esto es lo que te irrita y te atormenta». La pregunta que se hace por fin Iván, la que constituye el verdadero progreso que Dostoyevski hace realizar al espíritu de rebeldía, es la única que nos interesa aquí: ¿Es posible vivir y mantenerse en la rebeldía?

Iván deja adivinar su respuesta: no se puede vivir en rebeldía si no es llevándola hasta su extremo. ¿Qué es el extremo de la rebeldía metafísica? La revolución metafísica. El dueño de este mundo, tras haber sido cuestionado en su legitimidad, debe ser derrocado. El hombre debe ocupar su sitio. «Como Dios y la inmortalidad no existen, le está permitido al hombre nuevo convertirse en Dios». Pero ¿qué es ser Dios? Reconocer precisamente que todo está permitido; rechazar cualquiera otra ley que no sea la propia. Sin que sea necesario desarrollar los razonamientos intermedios, se ve así que volverse Dios es aceptar el crimen (idea favorita, asimismo, de los intelectuales de Dostoyevski). El problema personal de Iván estriba, pues, en saber si será fiel a su lógica, y si, habiendo partido de una protesta indignada ante el sufrimiento inocente, aceptará el crimen de su padre con la indiferencia de los hombres dioses. Se conoce su solución: Iván dejará matar a su padre. Demasiado profundo para que le baste parecer, demasiado sensible para actuar, se contentará con dejar que hagan otros. Pero se volverá loco. El hombre que no entendía cómo se podía amar a su prójimo tampoco entiende cómo se le puede matar. Atrapado entre una

virtud injustificable y un crimen inaceptable, devorado de piedad e incapaz de amar, solitario privado del caritativo cinismo, la contradicción matará esta inteligencia soberana. «Tengo un espíritu terrestre, decía. ¿Para qué querer entender lo que no es de este mundo?». Pero no vivía más que para lo que no era de este mundo, y este orgullo de absoluto lo sustraía precisamente de la tierra de la que no amaba nada.

Este naufragio no impedía, por lo demás, que, planteado el problema, debiera seguir la consecuencia: la rebeldía estaba entonces en marcha hacia la acción. Este movimiento lo indica ya Dostoyevski con una intensidad profética en la leyenda del Gran Inquisidor. Iván, a la postre, no separa la creación de su creador. «No es a Dios a quien rechazo, dice, es a la creación». Dicho de otro modo, es a Dios padre, inseparable de lo que ha creado^[9]. Su proyecto de usurpación es totalmente moral. No quiere reformar nada en la creación. Pero, siendo lo que es la creación, saca de ello el derecho a emanciparse moralmente y con él a todos los hombres. Por el contrario, a partir del momento en que el espíritu de rebeldía, aceptando el «todo está permitido» y el «todos o nadie», tiende a rehacer la creación para asegurar la realeza y la divinidad de los hombres, a partir del momento en que la revolución metafísica se extiende de lo moral a lo político, empezará una nueva empresa, de alcance incalculable, nacida también, hay que advertirlo, del mismo nihilismo. Dostoyevski, profeta de la nueva religión, la había previsto y anunciado: «Si Aliocha hubiese concluido que no hay ni Dios ni inmortalidad, se habría vuelto enseguida ateo y socialista. Pues el socialismo no es tan sólo 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 para alcanzar los cielos desde la tierra, sino para bajar los cielos hasta la tierra^[10]».

Después de esto, Aliocha puede en efecto tratar a Iván, con ternura, de «verdadero tontaina». Éste probaba tan sólo el dominio de sí y no lo conseguía. Vendrán otros, más serios, que, salidos de la misma negación desesperada, van a exigir 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 felicidad universal no se puede obtener sólo por la libertad de escoger entre el bien y el mal, sino por el dominio y la unificación del

mundo. Hay que reinar primero, y conquistar. El reino de los cielos vendrá, en efecto, a la tierra, pero los hombres reinarán en ella, primeramente algunos que serán los Césares, los que han comprendido antes, y los restantes luego, con el tiempo. La unidad de la creación se hará, por todos los medios, puesto que todo está permitido. El Gran Inquisidor es viejo y está 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 de discernir el bien y el mal. Siente piedad, una piedad fría, por ese prisionero silencioso al que la historia desmiente sin tregua. Insiste en que hable, en que reconozca sus faltas y en que legitime, en cierto sentido, la empresa de los Inquisidores y los Césares. Pero el prisionero calla. La empresa continuará, pues, sin él; lo matarán. La legitimidad llegará al final de los tiempos, cuando esté asegurado el reino de los hombres. «El asunto está sólo en su comienzo, falta mucho para que se complete, y a la tierra le quedará todavía mucho que sufrir, pero alcanzaremos nuestro objetivo, seremos César, entonces pensaremos en la felicidad universal».

Desde entonces, se ejecutó al prisionero; sólo reinan los Grandes Inquisidores que escuchan «el espíritu profundo, el espíritu de destrucción y muerte». Los Grandes Inquisidores rechazan con orgullo el pan del cielo y la libertad y ofrecen el pan de la tierra sin la libertad. «Baja de la cruz y creeremos en ti», gritaban ya sus policías en el Gólgota. Pero no bajó y, hasta en el momento más doloroso de su agonía, se quejó a Dios por haber sido abandonado. No hay, pues, más pruebas, sino la fe y el misterio, que rechazan los hombres en rebeldía, y que escarnecen los Grandes Inquisidores. Todo está permitido y los siglos del crimen se han preparado para este minuto revuelto. De Pablo a Stalin, los papas que han elegido a César han preparado el camino a los Césares que sólo se eligen a sí mismos. La unidad del mundo que no se hizo con Dios tratará en lo sucesivo de hacerse contra Dios.

Pero aún no hemos llegado a ello. De momento, Iván sólo nos ofrece el rostro descompuesto del hombre en rebeldía sumido en los abismos, incapaz de acción, desgarrado entre la idea de su inocencia y la voluntad del crimen. Odia la pena de muerte porque es la imagen de la condición humana y, al mismo tiempo, va hacia el crimen. Por haber tomado partido por los

hombres, recibe en suerte la soledad. Con él, la rebeldía de la razón acaba en locura.

La afirmación absoluta

Desde el momento 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 ¿se comprende la idea de justicia sin la idea de Dios? ¿No estaremos entonces en lo absurdo? Es lo absurdo lo que aborda Nietzsche cara a cara. Para mejor superarlo, lo lleva a su extremo: la moral es la última faz de Dios que hay que destruir, antes de reconstruirla. Entonces ya no existe Dios y no asegura ya nuestro ser; el hombre ha de determinarse a hacer, para ser.

El Único

Ya Stirner había querido abatir en el hombre, después de a Dios mismo, toda idea de Dios. Pero, contrariamente a Nietzsche, su nihilismo es satisfactorio. Stirner se ríe en su callejón sin salida, Nietzsche se da de cabezadas contra las paredes. A partir de 1845, fecha de la publicación de *El Único y su propiedad*, Stirner empieza a despejar el terreno. El hombre, que frecuentaba la «Sociedad de los Emancipados» con los jóvenes hegelianos de izquierdas (Marx, entre ellos), no sólo tenía una cuenta que saldar 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 ideas eternas. Así, pudo escribir: «No he fundado mi causa sobre nada». El pecado, desde luego, es una «plaga mongólica», pero también el derecho del que somos los forzados. Dios es el enemigo; Stirner va lo más lejos que puede en la blasfemia («digiere la hostia y te libras de ella»). Pero Dios no es más que una enajenación del yo, o más exactamente de lo que soy. Sócrates, Jesucristo, Descartes, Hegel, todos los profetas y los filósofos, no han hecho nunca sino inventar maneras nuevas de enajenar lo que soy, ese yo que Stirner se empeña en distinguir del Yo absoluto de Fichte reduciéndolo a lo más particular y más fugitivo que tiene. «Los nombres no lo nombran», es el Único.

La historia universal hasta Jesucristo no es para Stirner más que un largo esfuerzo para idealizar lo real. Este esfuerzo se encarna en los pensamientos y los ritos de purificación propios de los antiguos. A partir de Jesucristo, el objetivo está logrado; empieza otro esfuerzo que consiste, por lo contrario, en realizar lo ideal. El furor de la encarnación sucede a la purificación y, cada vez más, devasta el mundo a medida que el socialismo, heredero de Cristo, ensancha su imperio. Pero la historia universal no es más que una larga ofensa al principio único que yo soy, principio vivo, 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 al Estado y al hombre no son ellas mismas sino «insurrecciones teológicas». «Nuestros ateos —dice Stirner— son en realidad gente devota». Sólo ha habido un culto a lo largo de toda la historia, el de la eternidad. Este culto es mentira. Sólo es verdadero el Único, enemigo de lo eterno, y de cualquier cosa, en verdad, que no sirva a su deseo de dominio.

Con Stirner, el movimiento de negación que anima la rebeldía sumerge irresistiblemente todas las afirmaciones. Barre, al mismo tiempo, los sucedáneos de lo divino que abarrotan la conciencia moral. «El más allá exterior es barrido —dice—, pero el más allá interior se ha convertido en un verdadero cielo». Hasta la revolución, sobre todo la revolución, repugna a este rebelde. Para ser revolucionario, hay que creer aún en algo, donde no hay nada que creer. «La Revolución (francesa) ha desembocado en una

reacción y eso prueba lo que era *en realidad* la Revolución». Someterse a la humanidad no es mejor que someterse a Dios. Por lo demás, la fraternidad no es sino «la manera de ver del domingo de los comunistas». Los días laborables, los hermanos se vuelven esclavos. Así pues, sólo hay una libertad para Stirner, «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 comprenderse mientras duró la larga noche del pensamiento y de la fe». Esta noche está tocando a su fin, un alba va a despertarse que no es la de las revoluciones, sino la de la insurrección. La insurrección es en sí misma una ascesis, que rehúsa todas las comodidades. El insurrecto sólo se entenderá con los otros hombres en la medida y durante el tiempo en que el egoísmo de aquéllos coincida con el suyo. Su verdadera vida reside en la soledad en la que satisfará sin freno el apetito de ser que es su solo ser.

El individualismo alcanza así una cima. Es negación de cuanto niega al individuo y glorificación de todo lo que lo exalta y lo sirve. ¿Qué es el bien, según Stirner? «Aquello que puedo utilizar». ¿A qué estoy legítimamente autorizado? «A todo aquello de que soy capaz». La rebeldía desemboca de nuevo en la justificación del crimen. Stirner no sólo ha intentado esta justificación (en este aspecto, su descendencia directa se halla en las formas terroristas de la anarquía), sino que se ha embriagado visiblemente con las perspectivas que abría así. «Romper con lo sagrado, o más bien romper lo sagrado, puede convertirse en generalización. No es una nueva revolución lo que se acerca, pero, potente, orgulloso, sin respeto, sin vergüenza, sin conciencia, ¿no se refuerza un crimen con el trueno en el horizonte y no ves que el cielo, cargado de presentimientos, se oscurece y calla?». Se nota aquí la tenebrosa alegría de quienes hacen nacer apocalipsis en un tugurio. Nada puede frenar ya esta lógica amarga e imperiosa, nada salvo un yo alzado contra todas las abstracciones, vuelto abstracto él mismo e innumerable a fuerza de ser secuestrado y cortado de sus raíces. Ya no hay más crímenes ni faltas, ni, por tanto, pecadores. Somos todos perfectos. Puesto que cada yo es, en sí mismo, fundamentalmente criminal con el Estado y el pueblo, sepamos reconocer que vivir es transgredir. A menos de admitir matar, para

ser único. «Usted no es tan grande como un criminal, usted que no profana nada». Timorato aún, Stirner precisa además: «Matarlos, no martirizarlos».

Pero decretar la legitimidad del crimen es decretar la movilización y la guerra de los Únicos. El crimen coincidirá así con una especie de suicidio general. Stirner, que no lo confiesa o no lo ve en absoluto, no retrocederá sin embargo ante ninguna destrucción. El espíritu de rebeldía halla por fin una de sus más amargas satisfacciones en el caos. «Ellos te (a la nación alemana) sepultarán. Pronto tus hermanas, las naciones, te seguirán; cuando todas hayan partido detrás de ti, la humanidad estará enterrada, y sobre su tumba, Yo, mi solo dueño al fin. Yo, su heredero, yo reiré». Así, sobre las ruinas del mundo, la risa desolada del individuo-rey ilustra la victoria final del espíritu de rebeldía. Pero en este extremo, nada es ya posible sino la muerte o la resurrección. Stirner y, con él, todos los rebeldes nihilistas corren a los confines, ebrios de destrucción. Tras lo cual, descubierto el desierto, hay que aprender a subsistir en él. Empieza la búsqueda extenuadora de Nietzsche.

Nietzsche y el nihilismo

«Negamos a Dios, negamos la responsabilidad de Dios, sólo así libertaremos al mundo». Con Nietzsche, el nihilismo parece volverse profético. Pero no se puede sacar nada de Nietzsche, de no ser la baja y mediocre crueldad que odiaba con toda su fuerza, si no se pone 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 ponerse en duda. En él, el nihilismo, por vez primera, se hace consciente. Los cirujanos tienen en común con los profetas el hecho de que piensan y operan en función del futuro. Nietzsche no pensó nunca más que en función de un apocalipsis futuro, no para exaltarlo, pues adivinaba el rostro sórdido y calculador que aquel apocalipsis acabaría tomando, sino para evitarlo y transformarlo en

renacimiento. Reconoció el apocalipsis y lo analizó como un hecho clínico. Se decía el primer nihilista cabal de Europa. No 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, o sea la creencia en la vida. El «¿puede uno vivir en rebeldía?» se convirtió en «¿puede uno vivir sin creer nada?». Su respuesta fue afirmativa. Sí, si se hace de la ausencia de fe un método, si se lleva el nihilismo hasta sus últimas consecuencias, y si, desembocando entonces en el desierto y dando confianza a lo que va a venir, se experimenta en el mismo movimiento primitivo el dolor y la alegría.

En lugar de la duda metódica practicó la negación metódica, la destrucción meticulosa de todo cuanto el nihilismo todavía se disimula a sí mismo, los ídolos con que camufla la muerte de Dios. «Para elevar un santuario nuevo, hay que derribar un santuario, tal es la ley». El que quiere ser creador en el bien y en el mal, según él, ha de ser primero destructor y romper los valores. «Así el supremo mal forma parte del supremo bien, pero el supremo bien es creador». Nietzsche escribió a su manera *El discurso del método* de su tiempo, sin la libertad y la exactitud de aquel siglo xvii francés que tanto admiraba, pero con la loca lucidez que caracteriza al siglo xx, siglo del genio, según él. Este método de la rebeldía es el que nos corresponde examinar^[11].

El primer paso de Nietzsche estriba así en consentir en lo que sabe. El ateísmo, para él, es incuestionable, es «constructivo y radical». La vocación superior de Nietzsche, según él, consiste en provocar una especie de crisis y de fallo decisivo en el problema del ateísmo. El mundo anda a la aventura, no tiene finalidad. Dios es, pues, inútil, ya que no quiere nada. Si quisiera algo, y se reconoce aquí la formulación tradicional del problema del mal, tendría que asumir «una cantidad de dolor y de ilogismo que reduciría el valor total del devenir». Es sabido que Nietzsche le envidiaba a Stendhal su fórmula: «La única excusa de Dios es que no existe». Privado de la voluntad divina, el mundo está igualmente privado de unidad y finalidad. Es por ello por lo que el mundo no puede juzgarse. Todo juicio de valor referido a él acaba desembocando en la calumnia de la vida. Se juzga entonces lo que es por referencia a lo que debiera ser, reinado del cielo, ideas eternas, o

imperativo moral. Pero lo que debía ser no es: este mundo no puede juzgarse en nombre de nada. «Las ventajas de este tiempo: nada es verdad, todo está permitido». Estas fórmulas que repercuten en miles de otras, suntuosas o irónicas, bastan en todo caso para demostrar que Nietzsche acepta el peso entero del nihilismo y de la rebeldía. En sus consideraciones, por lo demás pueriles, sobre «el amaestramiento y la selección», formuló incluso la lógica extrema del razonamiento nihilista: «Problema: ¿por qué medios se obtendría una forma rigurosa de gran nihilismo contagioso que enseñase y practicase con una conciencia totalmente 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 recomendó el cristianismo, es en sí misma una señal de decadencia. Quiere sustituir al hombre de carne por un hombre reflejo. Condena el universo de las pasiones y los gritos en nombre de un mundo armónico, enteramente imaginario. Si el nihilismo es la impotencia de creer, su síntoma más grave no se encuentra en el ateísmo, sino en la impotencia de creer, lo cual es, viendo lo que se hace, la impotencia de vivir lo que se ofrece. Esta dolencia 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. Nietzsche es severo con los «calumniadores del mundo», porque descubre en esta calumnia el afán vergonzoso de la evasión. La moral tradicional no es para él más que un caso especial de inmoralidad. «Es el bien —dice— el que tiene necesidad de justificación». Y también: «Es por razones morales por lo que, un día, se dejará de hacer el bien».

La filosofía de Nietzsche gira ciertamente en torno al problema de la rebeldía. Exactamente, empieza siendo una rebeldía. Pero se nota el desplazamiento operado por Nietzsche. Con él, la rebeldía parte del «Dios ha muerto» que considera como un hecho probado; se vuelve entonces contra todo lo que tiende a sustituir falsamente a la divinidad extinguida y deshonor a un mundo, indudablemente 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 formulado el proyecto de matar a Dios.

Lo ha encontrado muerto en el alma de su tiempo. Ha sido el primero en comprender la inmensidad del acontecimiento y en decidir que esta rebeldía del hombre no podía conducir a un renacimiento si no era dirigida. Cualquier otra actitud hacia ella, ya sea el pesar o la complacencia, había de traer el apocalipsis. Nietzsche no ha formulado, pues, una filosofía de la rebeldía, sino que ha edificado una filosofía sobre la rebeldía.

Si ataca el cristianismo, en particular, es sólo en tanto que moral. Deja siempre intactos a la persona de Jesucristo, por una parte, y, por otra, los aspectos cénicos de la Iglesia. Se sabe que admiraba, como concedor, a los jesuitas. «En el fondo —escribe—, sólo el Dios moral es refutado^[12]». Cristo, para Nietzsche como para Tolstói, 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 matar. Hay que aceptar el mundo tal cual es, hay que negarse a incrementar su dolor, pero hay que consentir en sufrir personalmente el mal que contiene. El reino celestial está inmediatamente a nuestro alcance. No es más que una disposición interior que nos permite poner nuestros actos en relación con esos principios, y que puede darnos la bienaventuranza inmediata. No la fe, sino las obras, éste es según Nietzsche el mensaje de Cristo. A partir de aquí, la historia del cristianismo no es más que una larga traición a dicho mensaje. Ya el Nuevo Testamento está corrompido, y, desde Pablo hasta los Concilios, el servicio de la fe hace olvidar las obras.

¿Cuál es la corrupción profunda que añade el cristianismo 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 momento, 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 conformarse a los fines expresamente morales de un relato escrito de antemano. La única diferencia es que, en el epílogo, los personajes se dividen por sí mismos en buenos y malos. Mientras que el único juicio de Cristo consiste en decir que el pecado de naturaleza no tiene importancia, el cristianismo histórico hará de toda la naturaleza la fuente del pecado. «¿Qué es lo que niega Cristo? Todo cuanto ahora lleva el nombre de cristiano». El cristianismo cree luchar contra el nihilismo porque da una

dirección al mundo, cuando él mismo es nihilista en la medida en que, imponiendo un sentido imaginario a la vida, impide descubrir su verdadero sentido: «Toda Iglesia es la piedra apisonada 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. Hay que entender aquí el cristianismo histórico y «su doblez profunda y despreciable».

El mismo razonamiento enfrenta a Nietzsche contra el socialismo y todas las formas del humanitarismo. El socialismo no es más que un cristianismo degenerado. Mantiene en efecto esa creencia en la finalidad de la historia que traiciona a la vida y a la naturaleza, que sustituye los fines reales con unos fines ideales, y contribuye a crispar las voluntades y las imaginaciones. El socialismo es nihilista, en el sentido desde ahora preciso que confiere Nietzsche a este término. El nihilista no es aquel que no cree en nada sino aquel que no cree en lo que es. En este sentido, todas las formas de socialismo son aún manifestaciones degradadas de la decadencia cristiana. Para el cristianismo, premio y castigo suponían una historia. Pero por una lógica inevitable, la historia entera acaba significando premio y castigo: desde entonces nace el mesianismo colectivista. Del mismo modo, la igualdad de las almas ante Dios, puesto que Dios ha muerto, lleva a la igualdad a secas. También en esto Nietzsche combate las doctrinas socialistas en tanto que doctrinas morales. El nihilismo, ya se manifieste en la religión, ya en la predicación socialista, es el resultado lógico de nuestros valores llamados superiores. El espíritu libre destruirá estos valores, denunciando las ilusiones en que se fundan, los chanchullos que suponen, y el crimen que cometen impidiendo a la inteligencia lúcida cumplir su misión: transformar el nihilismo pasivo en nihilismo activo.

En este mundo desembarazado de Dios y de las ideas morales, el hombre vive ahora solitario y sin dueño. Nadie menos que Nietzsche, y en eso se distingue de los románticos, ha dejado creer que tal libertad podía resultar fácil. Esta liberación salvaje lo colocaba entre aquellos de los que él mismo

ha dicho que sufren de una nueva adversidad y una nueva dicha. Pero, para empezar, la adversidad es la única que grita: «¡Ay, concededme, pues, la locura...! A menos de estar por encima de la ley, soy el más reprobado de entre los reprobados». Para quien no puede mantenerse por encima de la ley, le es preciso, en efecto, encontrar otra ley, o la demencia. A partir del momento en que el hombre ya no cree en Dios, ni en la vida inmortal, se hace «responsable de todo lo que vive, de todo lo que, nacido del dolor, está condenado a sufrir de la vida». Es a él, a él solo, a quien toca encontrar el orden y la ley. Entonces comienza el tiempo de los réprobos, la búsqueda extenuante de las justificaciones, la nostalgia sin objetivo, «la cuestión más dolorosa, la más desgarradora, la del corazón que se pregunta: ¿dónde podría sentirme en mi casa?».

Porque era el espíritu libre, Nietzsche sabía que la libertad del espíritu no es una comodidad, sino una grandeza que se quiere y se obtiene, de tarde en tarde, mediante una lucha agotadora. Sabía que, cuando se quiere mantener por encima de la ley, es grande el riesgo de caer por debajo de esta ley. Por eso, comprendió que el espíritu no hallaba 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 aún menos. Si nada es verdad, si el mundo está sin regla, nada está prohibido; para prohibir una acción, hacen falta, en efecto, un valor y una meta. Pero, al mismo tiempo, nada está autorizado, también son precisos valor y meta para elegir otra acción. El dominio absoluto de la ley no es la libertad, pero tampoco la absoluta disponibilidad. Todos los posibles sumados no dan la libertad, pero lo imposible es esclavitud. El caos también es una servidumbre. Sólo hay libertad en un mundo en el que lo que es posible está 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, el resultado es la marcha entre las tinieblas, la espantosa libertad del ciego. Al término de la mayor liberación, Nietzsche opta, pues, por la mayor dependencia. «Si no hacemos de la muerte de Dios una gran renuncia y una perpetua victoria sobre nosotros mismos, tendremos que pagar por esa pérdida». Dicho de otro modo, con Nietzsche, la rebeldía conduce a la ascesis. Una lógica más profunda sustituye entonces el «Si nada es verdad,

todo está permitido» de Karamázov por un «Si nada es verdad, nada está permitido». Negar que una sola cosa esté prohibida en este mundo equivale a renunciar a lo que está permitido. Donde nadie puede decir ya qué es negro y qué es blanco, la luz se apaga y la libertad se convierte en prisión voluntaria.

A este callejón sin salida al que empuja metódicamente su nihilismo cabe decir que se precipita Nietzsche con una especie de júbilo horrible. Su objetivo reconocido es hacer la situación insostenible para el hombre de su tiempo. La única esperanza parece ser para él llegar al extremo de la contradicción. Si entonces el hombre no quiere perecer entre los nudos que lo ahogan, tendrá que cortarlos de un solo golpe, y crear sus propios valores. La muerte de Dios no acaba nada y no se puede vivir si no es a condición de preparar una resurrección. «Cuando no se encuentra la grandeza en Dios — dice Nietzsche—, no se la encuentra en parte alguna; hay que negarla o crearla». Negarla era la tarea del mundo que lo rodeaba y al que veía correr al suicidio. Crearla fue la tarea sobrehumana por la que quiso morir. Sabía, en efecto, que la creación no era posible más que en el extremo de la soledad y que el hombre no se decidiría a hacer ese vertiginoso esfuerzo a no ser que, en la máxima miseria del espíritu, tuviera que aceptar este gesto o morir. Nietzsche le grita, pues, que la tierra es su única verdad, a la que hay que ser fiel, en la que hay que vivir y alcanzar la salvación. Pero le enseña al mismo tiempo que vivir en una tierra sin ley es imposible porque vivir supone precisamente una ley. ¿Cómo vivir libre sin ley? A este enigma ha de contestar el hombre, so pena de muerte.

Nietzsche al menos no se esquiva. Contesta y su contestación está en el riesgo: Damocles nunca danza mejor que bajo la espada. Hay que aceptar lo inaceptable y sostenerse en lo insostenible. A partir del momento en que se reconoce que el mundo no persigue ningún fin, Nietzsche propone que se admita su inocencia, se afirme que no depende del juicio, ya que no puede juzgárselo por ninguna intención, y se sustituyan por consiguiente todos los juicios de valor por un solo sí, una adhesión entera y exaltada a este mundo. Así, de la desesperación absoluta brotará la alegría infinita, de la servidumbre ciega, la libertad sin condición. Ser libre es precisamente abolir los fines. La inocencia del devenir, desde que se asiente a ella, representa 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 ninguna especie de coacción. La adhesión total a una necesidad total, tal es su definición paradójica de la libertad. La pregunta «¿libre de qué?» es sustituida entonces por «¿libre para qué?». La libertad coincide con el heroísmo. Es el ascetismo del gran hombre, «el arco más tenso que existe».

Esta aprobación superior, nacida de la abundancia y la plenitud, es la afirmación sin restricciones de la falta misma y del sufrimiento, del mal y del crimen, de cuanto tiene la existencia de problemático y de extraño. Nace de una voluntad decidida de ser lo que se es en un mundo que sea lo que es. «Considerarse a sí mismo como una fatalidad, no querer hacerse distinto de como se es...». La palabra está pronunciada. La ascesis nietzscheana nace del reconocimiento de la fatalidad, desemboca en una divinización de la fatalidad. El destino se hace tanto más adorable cuanto más implacable es. El dios moral, la piedad, el amor son otros tantos enemigos de la fatalidad a la que tratan de compensar. Nietzsche no quiere redención. La alegría del devenir es la alegría de la aniquilación. Sólo el individuo se abisma. El movimiento de rebeldía en que el hombre reivindicaba su ser propio desaparece en la sumisión absoluta del individuo al devenir. El *amor fati* sustituye 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».

Nietzsche vuelve entonces a los orígenes del pensamiento, a los presocráticos. Estos últimos suprimían las causas finales para dejar intacta la eternidad del principio que imaginaban. Sólo es eterna la fuerza que no tiene finalidad, el «Juego» de Heráclito. Todo el esfuerzo de Nietzsche consiste en demostrar la presencia de la ley en el devenir y del juego en la necesidad. «El niño es la inocencia y el olvido, un recomenzar, un juego, una rueda que gira por sí sola, un primer movimiento, el don sagrado de decir sí». El mundo es divino porque el mundo es gratuito. Es por lo que sólo el arte, por su uniforme 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. En la misma playa, el mar primordial repite incansablemente las mismas palabras y expulsa los mismos seres asombrados de vivir. Pero al menos, el que consiente en retornar y en que retorna todo, que se hace eco y eco exaltado, participa de la divinidad del mundo.

Por medio de este rodeo, en efecto, acaba introduciéndose la divinidad del hombre. El hombre en rebeldía, que, al principio, niega a Dios, intenta sustituirlo luego. Pero el mensaje de Nietzsche es que el hombre en rebeldía no se hace Dios sino renunciando a toda rebeldía, incluso a la que produce a los dioses para enmendar este mundo. «Si hay un Dios, ¿cómo soportar no serlo?». Hay un Dios, en efecto, que es el mundo. Para participar de su divinidad, basta con decir sí. «No rezar ya, bendecir», y la tierra se cubrirá de hombres dioses. Decir sí al mundo, repetirlo, es a un tiempo recrear el mundo y a sí mismo, es llegar a ser el gran artista, el creador. El mensaje de Nietzsche se resume en la palabra creación, con el sentido ambiguo que ha tomado. Nietzsche nunca ha exaltado más que el egoísmo y la dureza propios de todo creador. La transmutación de los valores consiste tan sólo en sustituir el valor del juez por el del creador. Dionisos, dios de la tierra, aúlla eternamente en el desmembramiento. Pero representa al mismo tiempo esa belleza trastornada que coincide con el dolor. Nietzsche pensó que decir sí a la tierra y a Dionisos era decir sí a sus padecimientos. Aceptarlo todo, la suprema contradicción y el dolor al mismo tiempo, era reinar sobre todo. Nietzsche aceptaba pagar el coste por este reino. Sólo la tierra, «grave y doliente», es verdadera. Sólo ella es la divinidad. Igual que aquel Empédocles que se arrojó al Etna para ir en busca de la verdad donde estaba, en las entrañas de la tierra, Nietzsche proponía al hombre que se abismara en el cosmos para encontrar su divinidad eterna y convertirse a su vez en Dionisos. *La voluntad de poder* termina así, como los *Pensamientos* de Pascal, que tan a menudo recuerda, con una apuesta. El hombre no obtiene aún la certeza, sino la voluntad de certeza, lo cual no es lo mismo. Nietzsche, también, llegado a ese extremo, vacilaba: «Eso es lo imperdonable en ti. Tienes los poderes y te niegas a firmar». Sin embargo, tenía que firmar. Pero el nombre de Dionisos sólo ha inmortalizado los billetes a Ariadna, que escribió estando loco.

En cierto sentido, la rebeldía, en Nietzsche, conduce también a la exaltación del mal. La diferencia está en que, entonces, el mal ya no es un desquite. Se acepta como una de las caras posibles del bien y, más ciertamente aún, como una fatalidad. Se lo acepta, pues, para ser superado, y, por decirlo así, como un remedio. En la mente de Nietzsche, se trataba únicamente del consentimiento orgulloso del alma ante lo que no podía evitar. Se conoce, no obstante, su posteridad y qué política debía prevalecer de aquel que se decía el último alemán antipolítico. Imaginaba a tiranos artistas. Pero la tiranía es más natural que el arte para los mediocres. «Antes César Borgia que Parsifal», exclamaba. Tuvo a César y a Borgia, pero desprovistos de la aristocracia del corazón que atribuía a los grandes individuos del Renacimiento. Cuando él pedía que el individuo se inclinara ante la eternidad de la especie y se sumergiera en el gran ciclo del tiempo, se ha hecho de la raza un caso particular de la especie y se ha doblegado al individuo delante de este dios sórdido. La vida de la que hablaba con temor y temblando ha sido degradada a una biología para uso doméstico. Una raza de señores incultos balbuceando la voluntad de poder ha asumido al fin la «deformidad antisemita» a la que Nietzsche no cesó de despreciar.

Había creído en la bravura unida a la inteligencia, y era a esto a lo que llamaba fuerza. En su nombre, se ha opuesto la bravura a la inteligencia; y esta virtud que fue realmente suya se ha transformado así en su contrario: la violencia ciega. Había confundido libertad y soledad, según la ley de una mente soberbia. «Su soledad profunda de mediodía y de medianoche» se ha perdido, sin embargo, entre la muchedumbre mecanizada que ha acabado por invadir 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 necesitaría razones para seguir siendo honrado, loco por la rectitud («esa rectitud convertida en instinto, en pasión»), servidor empedernido de esa «equidad suprema de la suprema inteligencia que tiene como enemigo mortal el fanatismo», su propio país, a los treinta años de su muerte, lo erigió en maestro de mentira y de violencia e hizo odiosas nociones y virtudes que su sacrificio había hecho admirables. En la historia

de la inteligencia, exceptuado Marx, la aventura de Nietzsche no tiene equivalente; nunca podremos reparar del todo la injusticia que se le hizo. Se conocen sin duda filosofías que han sido traducidas, y traicionadas, en la historia. Pero hasta Nietzsche y el nacionalsocialismo no existía ejemplo de que un pensamiento enteramente iluminado por la nobleza y los desgarramientos de un alma excepcional fuera ilustrado a los ojos del mundo por un desfile de mentiras, y por el espantoso amontonamiento de los cadáveres concentracionarios. La fabricación metódica de infrahombres resultante de la predicación del superhombre, he aquí el hecho que debe denunciarse sin la menor duda, pero que asimismo precisa interpretarse. Si el resultado último del gran movimiento de rebeldía de los siglos XIX y XX había de ser este implacable avasallamiento, ¿no habría que volverle la espalda a la rebeldía y repetir el grito desesperado de Nietzsche a su época: «Mi conciencia y la vuestra no son ya una misma conciencia»?

Reconozcamos primero que nos será siempre imposible confundir a Nietzsche con Rosenberg. Debemos ser los abogados de Nietzsche. Él mismo lo dijo, denunciando de antemano a su impura descendencia, «aquel que ha liberado su espíritu necesita aún purificarse». Pero la cuestión estriba en saber al menos si la liberación del espíritu, tal como la concebía Nietzsche, no excluye la purificación. El movimiento mismo que lleva a Nietzsche, y que lo lleva a él, tiene sus leyes y su lógica que, tal vez, explican el sangriento disfraz con que se ha revestido su filosofía. ¿No hay en su obra nada que pueda utilizarse en el sentido del crimen definitivo? ¿No podrían los criminales, a condición de negar el espíritu por la letra y hasta lo que en la letra queda aún del espíritu, hallar sus pretextos en él? Hay que contestar que sí. A partir del momento en que se olvida el aspecto metódico del pensamiento nietzscheano (y no es seguro que él mismo lo haya tenido siempre en consideración), su lógica de la rebeldía no tiene ya límites.

Se observará asimismo que no es en el rechazo nietzscheano de los ídolos donde el crimen halla su justificación, sino en la adhesión furibunda que corona la obra de Nietzsche. Decir que sí a todo supone que se dice que sí al crimen. Hay además dos maneras de consentir en el crimen. Si el esclavo dice que sí a todo, dice que sí a la existencia del amo y a su propio dolor. Jesucristo enseña la no resistencia. Si el amo dice que sí a todo, dice

que sí a la esclavitud y al dolor de los otros: he aquí el tirano y la glorificación del crimen. «¿No es irrisorio que se crea en una ley sagrada, inquebrantable, no mentirás, no matarás, en una existencia cuyo carácter es la mentira perpetua, el crimen perpetuo?». En efecto, y la rebeldía metafísica en su primer movimiento era tan sólo la protesta contra la mentira y el crimen de la existencia. El sí nietzscheano, olvidadizo del no original, reniega de la rebeldía misma, al tiempo que reniega de la moral que rechaza el mundo tal cual es. Nietzsche reclamaba de todo corazón un César romano con el alma de Cristo. Era decir que sí al mismo tiempo al esclavo y al amo, en su espíritu. Pero, finalmente, decir que sí a los dos equivalía a santificar al más fuerte de ambos, o sea al amo. El César debía renunciar fatalmente a la dominación del espíritu para elegir el reino del hecho. «¿Cómo sacar partido del crimen?», se preguntaba Nietzsche, como buen profesor fiel a su método. El César debía contestar: multiplicándolo. «Cuando los fines son grandes —escribió Nietzsche para su desgracia—, la humanidad recurre a otra medida y no juzga ya el crimen como tal, aunque utilice los medios más espantosos». Murió en 1900, en la linde de un siglo en el que esta pretensión iba a resultar mortal. En vano había exclamado en la hora de la lucidez: «Es fácil hablar de toda clase de actos inmorales, pero ¿tendremos la fuerza de soportarlos? Por ejemplo, yo no podré tolerar faltar a mi palabra o matar: me consumiré, más o menos tiempo, pero eso me matará, tal sería mi suerte». A partir del momento en que se asumía la totalidad de la experiencia humana, otros podían venir, que, lejos de consumirse, se reforzarían en la mentira y el crimen. La responsabilidad de Nietzsche fue haber legitimado, por razones superiores de método, aunque sólo fuera un instante, en el polo de su pensamiento, ese derecho al deshonor del que ya decía Dostoyevski que estamos siempre seguros, al ofrecérselo a los hombres, de verlos precipitarse hacia él. Pero su responsabilidad involuntaria va más lejos aún.

Nietzsche es, sin duda alguna, lo que reconocía que era: la conciencia más aguda del nihilismo. El paso decisivo que hizo dar al espíritu de rebeldía consistió en hacerlo saltar de la negación del ideal a la secularización del ideal. Ya que la salvación del hombre no se hace en Dios, debe hacerse en la tierra. Puesto que el mundo carece de dirección, el hombre, a partir del

momento en que lo acepta, debe imprimirle una, que desemboque en una humanidad superior. Nietzsche reivindicaba la dirección del futuro humano. «La tarea de gobernar la tierra nos tocará a nosotros». Y en otro lugar: «Está próximo el tiempo en que habrá que luchar por la dominación de la tierra, y esta lucha se llevará a cabo en nombre de los principios filosóficos». Anunciaba así el siglo xx. Pero si lo anunciaba, era porque estaba al tanto de la lógica interior del nihilismo y sabía que una de sus consecuencias era el imperio. Con ello, preparaba este imperio.

Hay libertad para el hombre sin dios, tal como lo imaginaba Nietzsche, o sea solitario. Hay libertad a mediodía cuando la rueda del mundo se para y el hombre dice que sí a lo que es. Pero lo que es evoluciona. Hay que decir que sí al devenir. La luz acaba por pasar, el eje del día se inclina. La historia recomienza entonces y, en la historia, hay que buscar la libertad; a la historia hay que decirle que sí. El nietzscheísmo, teoría de la voluntad de poder individual, estaba condenado a inscribirse en una voluntad de poder total. Sin el imperio del mundo no era nada. Nietzsche odiaba sin duda a los librepensadores y a los humanitarios. Tomaba las palabras «libertad del espíritu» en su sentido más extremo: la divinidad del espíritu individual. Pero 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 se dio cuenta clara de que el humanitarismo no era más que un cristianismo privado de justificación superior, que conservaba las causas finales rechazando la causa primera. Pero no vio que las doctrinas de emancipación socialista debían tomar a su cargo, por una lógica inevitable del nihilismo, aquello con que había soñado él mismo: la superhumanidad.

La filosofía seculariza el ideal. Pero vienen los tiranos y no tardan en secularizar las filosofías que les dan derecho a hacerlo. Nietzsche había adivinado ya esta colonización a propósito de Hegel cuya originalidad, según él, fue inventar un panteísmo en el que el mal, el error y el sufrimiento no puedan servir ya de argumento contra la divinidad. «Pero el Estado, los poderes fácticos han utilizado inmediatamente esta iniciativa grandiosa». Él mismo, sin embargo, había imaginado un sistema en el que el crimen ya no podía servir de argumento contra nada y en el que el único valor residía en la divinidad del hombre. Esta iniciativa grandiosa requería también ser

utilizada. En este sentido, el nacionalsocialismo no es más que un heredero de paso, el resultado rabioso y espectacular del nihilismo. Más lógicos y ambiciosos serán los que, corrigiendo a Nietzsche con Marx, optarán por no decir que sí más que a la historia y ya no a la creación entera. El hombre en rebeldía al que Nietzsche arrodillaba ante el cosmos será arrodillado en lo sucesivo ante la historia. ¿Qué tiene eso de extraño? Nietzsche, al menos, en su teoría de la superhumanidad, Marx, antes que él con la sociedad sin clases, sustituían, ambos, el más allá por el más tarde. En esto, Nietzsche traicionaba a los griegos y a la enseñanza de Jesucristo que, según él, sustituían el más allá por el enseguida. Marx, como Nietzsche, pensaba estratégicamente, como él odiaba la virtud formal. Sus dos rebeldías que acaban igualmente en la adhesión a cierto aspecto de la realidad se fundirán en el marxismo-leninismo y se encarnarán en esa casta, de la que ya hablaba Nietzsche, que debía «sustituir al sacerdote, al educador, al médico». La diferencia, capital, era que Nietzsche, mientras esperaba al superhombre, proponía que se dijera que 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 que se obedece, para subyugar a la historia. Es la diferencia entre el cristiano y el griego. Nietzsche, por lo menos, previó lo que iba a ocurrir: «El socialismo moderno tiende a crear una forma de jesuitismo secular, a hacer de todos los hombres instrumentos»; y también: «Lo que se desea es el bienestar [...] En consecuencia se va hacia una esclavitud espiritual tal como nunca se ha visto [...] El cesarismo intelectual planea por encima de toda la actividad de los negociantes y los filósofos». Pasada por el crisol de la filosofía nietzscheana, la rebeldía, en su locura de libertad, desemboca en el cesarismo biológico o histórico. El no absoluto había impulsado a Stirner a divinizar el crimen al mismo tiempo que al propio hombre. El marxismo-leninismo tomó realmente por su cuenta la voluntad de Nietzsche, mediante 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. Huido de la prisión de Dios, su primera preocupación estribará en construir la prisión de la historia y de la razón, acabando así el camuflaje y la consagración de aquel nihilismo que Nietzsche pretendió vencer.

La poesía en rebeldía

Si la rebeldía metafísica rechaza el sí y se limita a negar absolutamente, se condena a parecer. Si se precipita a la adoración de lo que es, renunciando a recusar una parte de la realidad, se obliga tarde o temprano a hacer. Entre lo uno y lo otro, Iván Karamázov representa, pero en un sentido doloroso, el dejar hacer. La poesía en rebeldía, a finales del siglo XIX y a principios del XX, osciló constantemente entre estos dos extremos: la literatura y la voluntad de poder, lo irracional y lo racional, el sueño desesperado y la acción implacable. Una última vez, estos poetas, y sobre todo los surrealistas, iluminan para nosotros el camino que lleva del parecer al hacer, en un atajo espectacular.

Hawthorne pudo escribir de Melville que, incrédulo, no sabía descansar en la incredulidad. Del mismo modo, de estos poetas lanzados al asalto del cielo cabe decir que, queriendo derribarlo todo, han afirmado al mismo tiempo su nostalgia desesperada de un orden. En una última contradicción, han querido obtener razón de la sinrazón y hacer de lo irracional un método. Estos grandes herederos del romanticismo han pretendido hacer ejemplar la poesía y hallar, en lo que tenía de más desgarrador, la verdadera vida. Han divinizado la blasfemia y transformado la poesía en experiencia y en medio de acción. Hasta ellos, en efecto, los que habían pretendido actuar sobre el acontecimiento y sobre el hombre, al menos en Occidente, lo habían hecho en nombre de reglas racionales. El surrealismo, por el contrario, después de Rimbaud, ha querido hallar en la demencia y la subversión una regla de construcción. Rimbaud, con su obra y sólo con ella, había indicado la vía,

pero a la manera fulgurante con que la tormenta revela la linde de un camino. El surrealismo ha abierto este camino y ha codificado su localización. Con sus excesos igual que con sus retrocesos, ha dado su última y suntuosa expresión a una teoría práctica de la rebeldía irracional, en el tiempo mismo en que, por otra vía, el pensamiento en rebeldía fundaba el culto a la razón absoluta. Sus inspiradores, Lautréamont y Rimbaud, nos enseñan, en todo caso, por qué vías el deseo irracional de parecer puede conducir al hombre en rebeldía a las formas más liberticidas de la acción.

Lautréamont y la trivialidad

Lautréamont demuestra que el deseo de parecer se disimula también, en el hombre en rebeldía, detrás de la voluntad de trivialidad. En los dos casos, ya se crezca o se rebaje, el hombre en rebeldía quiere ser diferente del que es, incluso cuando se ha levantado para ser reconocido en su ser verdadero. Las blasfemias y el conformismo de Lautréamont ilustran igualmente esta desdichada contradicción que se resuelve con él en la voluntad de no ser nada. Lejos de que haya palinodia, como se considera por lo general, la misma furia de aniquilación explica la llamada de Maldoror a la gran noche original y las trivialidades laboriosas de las *Poesías*.

Se comprende con Lautréamont que la rebeldía es adolescente. Nuestros grandes terroristas de la bomba y de la poesía apenas salen de la infancia. *Los cantos de Maldoror* son el libro de un colegial casi genial; su patetismo nace precisamente de las contradicciones de un corazón niño levantado contra la creación, y contra sí mismo. Como el Rimbaud de *Las iluminaciones*, lanzado contra los límites del mundo, el poeta elige primero el apocalipsis y la destrucción, antes que aceptar la regla imposible que lo hace lo que es en el mundo tal como va.

«Me presento para defender al hombre», dice Lautréamont sin simplicidad. ¿Maldoror es, pues, el ángel de la piedad? Lo es de cierta

manera, apiadándose de sí mismo. ¿Por qué? Eso está por descubrir. Pero la piedad frustrada, ultrajada, inconfesable e inconfesada, lo llevará a singulares extremos. Maldoror, según sus propios términos, ha recibido la vida como una herida y ha prohibido al suicidio que cure la cicatriz (*sic*). Es, como Rimbaud, aquel que sufre y que se ha rebelado; pero, difiriendo misteriosamente el decir que se rebela contra lo que es, pone por delante la eterna coartada del insurrecto: el amor a los hombres.

Simplemente, aquel que se presenta para defender al hombre escribe al mismo tiempo: «Muéstrame un hombre que sea bueno». Este movimiento perpetuo es el de la rebeldía nihilista. Se rebela uno contra la injusticia hecha a él mismo y al hombre. Pero en el instante de lucidez en que se advierte al mismo tiempo la legitimidad de esta rebeldía y su impotencia, la furia de negación se extiende entonces a eso mismo que se pretendía defender. No pudiendo reparar la injusticia con la edificación de la justicia, se prefiere al menos anegarla en una injusticia aún más general que se confunde al fin con el aniquilamiento. «El mal que me habéis hecho es demasiado grande, demasiado grande el mal que os he hecho para que sea voluntario». Para no odiarse a sí mismo, habría que declararse inocente, audacia siempre imposible para el hombre solo; su impedimento es que se conoce. Se puede declarar al menos que todos son inocentes, aunque tratados como culpables. Dios es entonces el criminal.

Desde los románticos hasta Lautréamont no hay, pues, progresos reales, sino en el tono. Lautréamont resucita, una vez más, la figura del Dios de Abraham y la imagen del rebelde luciferino. Sitúa a Dios «en un trono formado con excrementos humanos y oro», donde preside «con un orgullo tonto, cubierto el cuerpo con una mortaja hecha de sábanas sin lavar, aquel que se titula a sí mismo Creador». El horrible Eterno «con rostro de víbora», «el astuto bandido» al que se ve «esparcir incendios en que perecen los ancianos y los niños» rueda, embriagado, por el arroyo, o busca en el burdel goces innobles. Dios no ha muerto, pero ha caído. Frente a la divinidad caída, Maldoror está 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 intenso, ha puesto en mí». Ha renegado de todo, «padre, madre, Providencia, amor, ideal, para no pensar más que

en sí mismo». Torturado por el orgullo, este héroe tiene toda la fascinación del dandi metafísico: «Figura más que humana, triste como el universo, bella como el suicidio». Asimismo, como el romántico en rebeldía, desesperando de la justicia divina, Maldoror tomará el partido del mal. Hacer sufrir y, haciéndolo, sufrir, tal es el programa. Los *Cantos* son verdaderas letanías del mal.

En este viraje, ya no se defiende siquiera a la criatura. Por el contrario, «atacar con todos los medios al hombre, a esta fiera, y al creador...», tal es el propósito anunciado de los *Cantos*. Trastornado ante la idea de tener a Dios por enemigo, ebrio de la soledad potente 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 estancia 20 del canto II inaugura incluso una verdadera pedagogía del crimen y la violencia.

Un ardor tan grande es convencional en esa época. No cuesta nada. La verdadera originalidad de Lautréamont está en otra parte^[13]. Los románticos mantenían con precaución la oposición fatal entre la soledad humana y la indiferencia divina, siendo las expresiones literarias de dicha soledad el castillo aislado y el dandi. Pero la obra de Lautréamont habla de un drama más profundo. Parece claro que esta soledad le resultó insoportable y que, levantado contra la creación, quiso destruir sus límites. Lejos de tratar de fortificar con torres almenadas el reino humano, quiso confundir todos los reinos. Volvió la creación a los mares primitivos en que la moral perdía su sentido a la vez que todos los problemas, entre los cuales, espantoso para él, el de la inmortalidad del alma. No quiso erigir una imagen espectacular del hombre en rebeldía o del dandi frente a la creación, sino confundir al hombre y al mundo en la misma aniquilación. Se enfrentó con la misma frontera 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. Hay que volver, además, el reino humano al nivel de los reinos del instinto. Se encuentra en Lautréamont este rechazo de la conciencia racional, esta vuelta a lo elemental que es una de las marcas de las civilizaciones en rebeldía contra sí mismas. No se trata ya de parecer, por un esfuerzo

obstinado de la conciencia, sino de no ser ya en tanto que conciencia.

Todas las criaturas de los *Cantos* son anfibias, porque Maldoror rechaza la tierra y sus limitaciones. La flora está hecha de algas y de fucos. El castillo de Maldoror está sobre las aguas. Su patria es el viejo océano. El océano, símbolo doble, es a la vez el lugar de la aniquilación y de la reconciliación. Aplaca, a su manera, la poderosa sed de las almas condenadas al desprecio de sí mismas y de las otras, la sed de no ser ya. Los *Cantos* serían así nuestras *Metamorfosis*, en las que la sonrisa antigua es sustituida por la risa de una boca cortada con navaja, imagen de un humor frenético y agrio. Este bestiario no puede esconder todos los sentidos que han querido encontrarse, pero revela al menos una voluntad de aniquilamiento que halla su fuente en el corazón más negro de la rebeldía. El «embruteceos» pascaliano toma con él un sentido literal. Parece que Lautréamont no pudo soportar la claridad fría e implacable en la que hay que durar para vivir. «Mi subjetividad y un creador son demasiado para un cerebro». Optó entonces por reducir la vida, y su obra, por el nadar fulgurante de la sepia en medio de una nube de tinta. El hermoso pasaje en que Maldoror se acopla en alta mar con la hembra del tiburón «en una cópula larga, casta y repelente», el relato significativo, sobre todo, en que Maldoror transformado en pulpo asalta al Creador, son expresiones claras de una evasión fuera de las fronteras del ser y de un atentado convulso contra las leyes de la naturaleza.

Para los que se ven arrojados de la patria armoniosa en que justicia y pasión se equilibran al fin, son preferibles aún 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 a un tiempo una mortificación. La lucha con el ángel del canto II termina con la derrota y la descomposición del ángel. Cielo y tierra son entonces vueltos y confundidos con los abismos líquidos de la vida primordial. Así el hombre tiburón de los *Cantos* «no había adquirido el nuevo cambio de las extremidades de sus brazos y sus piernas sino como castigo expiatorio de algún crimen ignorado». Hay, en efecto, un crimen, o la ilusión de un crimen (¿es la homosexualidad?), en esta vida mal conocida de Lautréamont. Ningún lector de los *Cantos* puede evitar la idea de que falta a este libro una *Confesión de Stavroguin*.

A falta de confesión, hay que ver en las *Poesías* la intensificación de esa

misteriosa voluntad de expiación. El movimiento propio de ciertas formas de rebeldía, que consiste, como veremos, en restablecer la razón al término de la aventura irracional, en reencontrar el orden a fuerza de desorden y en cargarse voluntariamente de cadenas más pesadas aún que aquellas de las que se ha querido liberar, está dibujado, en esta obra, con tal voluntad de simplificación y tal cinismo, que es forzoso que esta conversión tenga un sentido. A los *Cantos* que exaltaban el no absoluto sucede una teoría del sí absoluto, a la rebeldía implacable el conformismo sin matices. Eso, en la lucidez. La mejor explicación de los *Cantos* nos la dan, en efecto, las *Poesías*. «La desesperación nutrida con decisión voluntaria por estas fantasmagorías 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 asimismo «la culpabilidad de un escritor que rueda por las pendientes de la nada y se desprecia a sí mismo con gritos jubilosos». Pero a este mal no dan más remedio que el conformismo metafísico: «Ya que la poesía de la duda llega así a un punto tal de desesperación lúgubre y de maldad teórica, es que es radicalmente falsa; por la razón de que se discuten en ella los principios y de que no hay que discutirlos» (carta a Darassé). Estas bellas razones resumen, en definitiva, la moral del monaguillo y del manual de instrucción militar. Pero el conformismo puede ser furibundo, y por ello insólito. Cuando se ha exaltado la victoria del águila malhechora sobre el dragón de la esperanza, puede repetirse obstinadamente que ya no se canta más que la esperanza, puede escribirse: «Con mi voz y mi solemnidad de los grandes días, te recuerdo en mis hogares desiertos, gloriosas esperanzas», pero hay que convencer aún. Consolar a la humanidad, tratarla como hermano, volver a Confucio, Buda, Sócrates, Jesucristo, «moralistas que recorrían los pueblos muriendo de hambre» (lo cual es históricamente inseguro), son, una vez más, los proyectos de la desesperación. Así, en el corazón del vicio, la virtud, la vida ordenada, tienen un olor a nostalgia. Pues Lautréamont rechaza la oración y, para él, Cristo no es más que un moralista. Lo que propone, más bien lo que se propone, es el agnosticismo y el cumplimiento del deber. Un programa tan bello supone desgraciadamente el abandono, la dulzura de los atardeceres, un corazón sin amargura, una reflexión reposada. Lautréamont conmueve cuando escribe de pronto: «No conozco más gracia que la de

haber nacido». Pero se le adivinan los dientes apretados cuando añade: «A una mente imparcial le parece completa». No hay mente imparcial ante la vida y la muerte. El hombre en rebeldía, con Lautréamont, huye al desierto. Pero este desierto del conformismo es tan lóbrego como un Harar. Lo esteriliza aún el amor a lo absoluto y el furor del aniquilamiento. Como Maldoror quería la rebeldía total, Lautréamont, por las mismas razones, decreta la trivialidad absoluta. El grito de la conciencia al que trataba de ahogar en el océano primitivo, de confundir con los aullidos de la bestia, que en otro momento intentaba distraer con la adoración por las matemáticas, quiere ahogarlo ahora con la aplicación de un triste conformismo. El hombre en rebeldía trata entonces de hacerse sordo a esa llamada hacia el ser que yace también en el fondo de su rebeldía. Se trata de no ser ya, sea rechazando ser cualquier cosa, sea aceptando ser cualquier cosa^[14]. En ambos casos, se trata de una soñadora convención. La trivialidad es también una actitud.

El conformismo es una de las tentaciones nihilistas de la rebeldía que domina gran parte de nuestra historia intelectual. Muestra, en cualquier caso, cómo el hombre en rebeldía que pasa a la acción, si olvida sus orígenes, sufre la tentación del mayor conformismo. Explica, pues, el siglo xx. Lautréamont, proclamado de ordinario como el cantor de la rebeldía pura, anuncia, por el contrario, el amor a la sumisión intelectual que florece en nuestro mundo. Las *Poesías* son tan sólo un prefacio a un «libro futuro», resultado ideal de la rebeldía literaria. Pero se escribe hoy día, contra Lautréamont, en tiradas millonarias, por orden de la burocracia. El genio, sin duda alguna, no se separa de la trivialidad. Pero no se trata de la trivialidad de los otros, la que, vanamente, uno se propone alcanzar y que alcanza ella misma al creador, cuando es preciso, por medios policiales. Se trata, para el creador, de su propia trivialidad, totalmente por crear. Todo genio es a la vez extraño y trivial. No es nada si es sólo lo uno o lo otro. Debemos recordarlo en lo tocante a la rebeldía. Tiene sus dandis y sus lacayos, pero no reconoce en ellos a sus hijos legítimos.

Surrealismo y revolución

Apenas se tratará aquí de Rimbaud. Sobre él está todo dicho, y más aún, por desgracia. Se precisará, sin embargo, porque esta precisión concierne a nuestro tema, que Rimbaud no fue el poeta de la rebeldía más que en su obra. Su vida, lejos de legitimar el mito que suscitó, ilustra tan sólo —basta para demostrarlo una lectura objetiva de las cartas de Harar— un asentimiento al peor nihilismo que exista. Rimbaud ha sido deificado por haber renunciado al genio que poseía, como si esta renuncia supusiera una virtud sobrehumana. Aunque esto descalifique las coartadas de nuestros contemporáneos, hay que decir, por el contrario, que sólo el genio supone una virtud, no la renuncia al genio. La grandeza de Rimbaud no está en los primeros gritos de Charleville ni en los tráficos de Harar. Estalla en el instante en que, dando a la rebeldía el lenguaje más extrañamente justo que ha recibido nunca, dice 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 rasposa que estrechar, el rechazo a la moral y la nostalgia irresistible del deber. En ese momento, en que llevando en sí mismo la iluminación y el infierno, insultando y honrando a la belleza, hace de una contradicción irreductible un canto doble y alternado, es el poeta de la rebeldía, y el más grande. No importa el orden de concepción de sus dos grandes obras. De todos modos, fue demasiado poco el tiempo que medió entre ambas concepciones, y todo artista sabe, con la certeza absoluta que nace de la experiencia de una vida, que Rimbaud concibió la *Temporada* y las *Iluminaciones* al mismo tiempo. Si las escribió una después de otra, las sufrió en el mismo momento. Esta contradicción, que lo mataba, era su verdadero genio.

Pero ¿dónde está, pues, la virtud de aquel que se aparta de la contradicción y traiciona su genio antes de haberlo sufrido hasta el fin? El silencio de Rimbaud no es para él una nueva manera de rebelarse. Al menos, ya no podemos afirmarlo después de la publicación de las cartas de Harar. Su metamorfosis sin duda es misteriosa. Pero hay también misterio en la trivialidad que irrumpe en esas brillantes muchachas a las que el matrimonio

convierte en máquinas tragaperras y de hacer ganchillo. El mito construido en torno a Rimbaud supone y afirma que ya nada era posible después de *Una temporada en el infierno*. ¿Qué es imposible para el poeta coronado de dones, para el creador inagotable? Tras *Moby Dick*, *El proceso*, *Zaratustra*, *Los endemoniados*, ¿qué imaginar? No obstante, después de éstas, nacen aún grandes obras que enseñan y corrigen, dan testimonio en favor de lo más altivo del hombre y no concluyen hasta la muerte del creador. ¿Quién no echará en falta esa obra más grande que la *Temporada*, y de la que una renuncia nos ha frustrado?

¿Abisinia era un convento? ¿Fue Cristo quien cerró la boca a Rimbaud? Ese Cristo sería, entonces, el que en nuestros días asoma en las ventanillas de los bancos, a juzgar por aquellas cartas en las que el poeta maldito no habla más que de su dinero que quiere ver «bien invertido» y que «rinda con regularidad^[15]». Aquel que cantaba en medio de suplicios, que había injuriado a Dios y a la belleza, que se armaba contra la justicia y la esperanza, que se secaba gloriosamente bajo el aire del crimen, no quiere sino casarse con alguien que «tenga un porvenir». El mago, el visionario, el forzado intratable sobre el que se cierra siempre el penal, el hombre rey en la tierra sin dioses, lleva perpetuamente ocho kilos de oro en un cinturón que le cruza el vientre y al que acusa de producirle la disentería. ¿Es éste el héroe mítico que se propone a tantos jóvenes que no le escupen al mundo, pero morirían de vergüenza sólo de pensar en aquel cinturón? Para conservar el mito, hay que ignorar esas cartas decisivas. Se comprende que se hayan comentado tan poco. Son sacrílegas, como lo es a veces la verdad. Grande y admirable poeta, el más grande de su tiempo, oráculo fulgurante, éste es Rimbaud. Pero no es el hombre dios, el ejemplo huraño, el monje de la poesía que nos han querido presentar. El hombre no recobró su grandeza hasta aquella cama de hospital, en la hora del final difícil, en que hasta la mediocridad del corazón se vuelve conmovedora. «¡Qué desgraciado soy, qué desgraciado soy... y llevo dinero encima que no puedo siquiera vigilar!». El gran grito de esas horas miserables vuelve afortunadamente a Rimbaud a la común medida que coincide involuntariamente con la grandeza: «¡No, no! ¡Ahora me rebelo contra la muerte!». El joven Rimbaud resucita ante el abismo, y con él, la rebeldía de aquellos tiempos en que la imprecación

contra la vida no era sino la desesperación de la muerte. Es entonces cuando el traficante burgués se junta con el adolescente desgarrado a quien tan entrañablemente hemos querido. Se le junta en el espanto y el dolor amargo en que se encuentran finalmente los hombres que no supieron reconocer la dicha. Sólo aquí empiezan su pasión y su verdad.

Por lo demás, Harar estaba en efecto anunciado en la obra, pero bajo la forma de la dimisión última. «Lo mejor, un sueño muy ebrio, en la playa». La furia de la aniquilación, propia de todo rebelde, toma entonces la forma más común. El apocalipsis del crimen, tal como es representado por Rimbaud en el príncipe que mata incansablemente a sus súbditos, el largo desorden son temas de rebeldes que repetirán los surrealistas. Pero, finalmente, el agobio nihilista ha prevalecido; la lucha, el mismo crimen exasperan al alma agobiada. El visionario, que, si cabe decir, bebía para no olvidar, acaba encontrando en la embriaguez el sueño pesado que tanto conocen nuestros contemporáneos. Se duerme, en la playa, o en Adén. Y se asiente, ya no activa, sino pasivamente, al orden del mundo, aunque este orden sea degradante. El silencio de Rimbaud prepara también para el silencio del imperio que planea por encima de espíritus resignados a todo, excepto a la lucha. Esta gran alma súbitamente sometida al dinero anuncia otras exigencias, primero desmedidas, y luego que se pondrán al servicio de las policías. No ser nada, he aquí el grito del espíritu hastiado de sus propias rebeldías. 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, precisamente, al término de ese gran movimiento de rebeldía, no es significativo sino porque ha intentado continuar al único Rimbaud que merece ternura. Sacando de la carta sobre el visionario, y del método que supone, la regla de una ascesis rebelde, ilustra esta lucha entre la voluntad de ser y el deseo de aniquilamiento, el no y el sí, que hemos encontrado en todas las fases de la rebeldía. Por todas estas razones, antes que repetir los comentarios incesantes que envuelven la obra de Rimbaud, parece preferible encontrarlo y seguirlo en sus herederos.

Rebeldía absoluta, insumisión total, sabotaje en regla, humor y culto del

absurdo, el surrealismo, en su intención primera, se define como el proceso de todo, que siempre hay que reanudar. El rechazo de todas las determinaciones es claro, tajante, provocativo. «Somos especialistas en rebeldía». Máquina de trastocar la mente, según Aragon, el surrealismo se forjó primero en el movimiento «dadá» cuyos orígenes románticos y su dandismo anémico hay que recalcar^[16]. La no significación y la contradicción son entonces cultivadas por sí mismas. «Los verdaderos dadaístas están en contra de Dadá. Todo el mundo es director de Dadá». O además: «¿Qué es lo que está bien? ¿Qué es lo que es feo? ¿Qué es lo que es grande, fuerte, débil...? ¡Ni idea! ¡Ni idea!». Aquellos nihilistas de salón estaban evidentemente expuestos a proporcionar servidores a las ortodoxias más estrictas. Pero hay en el surrealismo algo más que ese inconformismo de oropel, la herencia de Rimbaud precisamente, que Breton resume así: «¿Debemos dejar aquí toda esperanza?».

Una gran llamada hacia la vida ausente se arma con un rechazo total del mundo presente, como dice bastante soberbiamente Breton: «Incapaz de conformarme con la suerte que se me destina, alcanzado en mi conciencia más elevada por este reto de la justicia, me guardo de adaptar mi existencia a las condiciones irrisorias aquí abajo de toda existencia». El espíritu, según Breton, no puede hallar donde fijarse ni en la vida ni más allá. El surrealismo quiere responder a esta inquietud sin descanso. Es un «grito del espíritu que se vuelve contra sí mismo y está muy decidido a triturar estas cortapisas». Grita contra la muerte y «la duración irrisoria» de una condición precaria. El surrealismo se pone, pues, a las órdenes de la impaciencia. Vive en cierto estado de furor herido; a la vez que 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 no pensó más que en destruir, mediante la poesía primero en el plano de la imprecación, mediante martillos materiales después. El proceso del mundo real ha pasado a ser lógicamente el proceso de la creación.

El antiteísmo surrealista es razonado y metódico. Se afirma primero en una idea de la no culpabilidad absoluta del hombre a quien conviene dar «todo el poder que ha sido capaz de poner en la palabra Dios». Como en toda la historia de la rebeldía, 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 exaltaban la inocencia humana, creyeron poder exaltar el crimen y el suicidio. Hablaron del suicidio como de una solución, y Crevel, que consideraba esta solución como «la más verosímilmente justa y definitiva», se mató, como Rigaut y Vaché. Aragon ha podido estigmatizar después a los charlatanes del suicidio. Esto no quita que celebrar la aniquilación, y no precipitarse a ella con los otros, no honra a nadie. Sobre este punto, el surrealismo conservó de la «literatura», de la que abominaba, las peores facilidades, y justificó el grito conmovedor de Rigaut: «Todos vosotros sois poetas y yo estoy del lado de la muerte».

El surrealismo no se limitó a esto. Eligió por héroe a Violette Nozière o al criminal anónimo de derecho común, afirmando así, ante el crimen mismo, la inocencia de la criatura. Pero se atrevió a decir también, y ésta es la frase que, desde 1933, debe lamentar André Breton, que el acto surrealista más simple consistía en salir a la calle, empuñando un revólver, y disparar al azar contra la multitud. A quien rechaza cualquier otra determinación que la del individuo y de su deseo, toda primacía, menos la del inconsciente, corresponde, en efecto, rebelarse al mismo tiempo contra la sociedad y la razón. La teoría del acto gratuito corona la reivindicación de la libertad absoluta. ¿Qué más da si, para terminar, esta libertad se resume en la soledad que define Jarry: «Cuando me haya hecho con todas las finanzas, mataré a todo el mundo y me iré»? Lo esencial es que sean negadas todas las cortapisas y triunfe lo irracional. ¿Qué significa, en efecto, esta apología del crimen, sino que, en un mundo sin significación y sin honor, sólo es legítimo el deseo de ser, bajo todas sus formas? El impulso de la vida, el empuje de lo 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, pues, ser destruido sin piedad. Se comprende, entonces, la observación de André Breton a propósito de Sade: «Ciertamente, el hombre ya no consiente aquí en unirse a la naturaleza más que en el crimen; faltaría saber si no es todavía una de las maneras más locas, más indiscutibles, de amar». Se ve muy bien 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 la que la sociedad obstaculiza

inevitablemente. Por eso Breton, que lleva aún sobre sí el peso de tales declaraciones, ha podido elogiar la traición y afirmar (cosa que los surrealistas han tratado de demostrar) que la violencia es la única forma adecuada de expresión.

Pero la sociedad no está sólo compuesta de personas. Es también una institución. Demasiado bien nacidos para matar a todo el mundo, los surrealistas, por la lógica misma de su actitud, llegaron a considerar que, para liberar el deseo, era preciso derribar antes la sociedad. Optaron por servir a la revolución de su tiempo. De Walpole y de Sade, con una coherencia que constituye el tema de este ensayo, los surrealistas pasaron a Helvecio y a Marx. Pero se ve muy bien que no fue el estudio del marxismo el que los llevó a la revolución^[17]. Por el contrario, el esfuerzo incesante del surrealismo consistirá en conciliar, con el marxismo, las exigencias que lo han conducido a la revolución. Cabe decir, sin paradoja, que los surrealistas llegaron al marxismo incluso a causa de lo que más detestan hoy día en él. Conociendo el fondo y la nobleza de su exigencia, y cuando se ha compartido el mismo desgarramiento, se duda en recordar a André Breton que su movimiento fijó como principio el establecimiento de una «autoridad implacable» y de una dictadura, el fanatismo político, el rechazo de la libre discusión y la necesidad de la pena de muerte. Asombra también el extraño vocabulario de esta época («sabotaje», «confidente», etc.), que es el de la revolución policial. Pero esos frenéticos querían una «revolución cualquiera», lo que fuera, para sacarlos del mundo de tenderos y de compromisos en el que estaban forzados a vivir. No pudiendo tener lo mejor, preferían aún lo peor. En esto eran nihilistas. No advertían que aquellos de entre ellos que en adelante debían permanecer fieles al marxismo eran 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. Reside en la consigna. Aragon empezó en vano con una denuncia de la «deshonrosa actitud pragmática», en ella ha acabado por encontrar la liberación total de la moral, aunque esta liberación haya coincidido con otra esclavitud. Aquel de los surrealistas que pensaba más profundamente entonces en este problema, Pierre Naville, buscando el denominador común a la acción

revolucionaria y a la acción surrealista, lo localizaba, con profundidad, en el pesimismo, o sea en «el proyecto de acompañar al hombre a su pérdida y de no descuidar nada para que esta perdición sea útil». Esta mezcla de agustinismo y maquiavelismo define, en efecto, la revolución del siglo xx; no se puede dar expresión más audaz al nihilismo del tiempo. Los renegados del surrealismo han sido fieles al nihilismo en la mayor parte de sus principios. En cierto modo, querían morir. Si André Breton y algunos más rompieron finalmente con el marxismo, fue porque había en ellos algo más que el nihilismo, una segunda fidelidad a lo más puro que había en los orígenes de la rebeldía: no querían morir.

Ciertamente, los surrealistas quisieron profesar el materialismo. «Al comienzo de la revuelta del acorazado *Potemkin*, nos complace reconocer aquel terrible pedazo de carne». Pero no había en ellos, como en los marxistas, una amistad, incluso intelectual, por aquel trozo de carne. La carroña representa tan sólo el mundo real que hace estallar, efectivamente, la revuelta, pero en contra de él. No explica nada, si bien lo justifica todo. La revolución, para los surrealistas, 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 Éluard, que no imaginaba entonces que su amigo Kalandra hubiera de morir de aquella vida. Querían el «comunismo del genio», no el otro. Aquellos curiosos marxistas se declaraban en insurrección contra la historia y celebraban al individuo heroico. «La historia está regida por leyes que condiciona 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 aún. Pero aquel que ama a un ser vivo, si verdaderamente lo ama, no puede aceptar morir si no es por él. En realidad, la revolución no era para André Breton más que un caso particular de la rebeldía, cuando, para los marxistas y, en general, para todo el pensamiento político, sólo es verdad lo contrario. Breton no trataba de realizar, por medio de la acción, la ciudad feliz que debía coronar la historia. Una de las tesis fundamentales del surrealismo es, en efecto, que no existe salvación. La ventaja de la revolución no estaba en dar la felicidad a los hombres, «el abominable confort terrestre». Debía, por el contrario, en el espíritu de Breton, purificar e ilustrar su trágica condición. La revolución

mundial y los terribles sacrificios que supone no debían traer más que un beneficio: «Impedir que la precariedad totalmente artificial de la condición social oculte la precariedad real de la condición humana». Sencillamente, para Breton, aquel progreso era desmesurado. Daba igual decir que la revolución debía ponerse al servicio de la ascesis interior por la que todo hombre puede transfigurar lo real en maravilloso, «revancha deslumbrante de la imaginación del hombre». Lo maravilloso ocupa en Breton el lugar que ocupa lo racional en Hegel. No cabe imaginar, pues, oposición más completa con la filosofía política del marxismo. Las largas vacilaciones de aquellos que Artaud llamaba los Amieles de la revolución se explican sin dificultad. Los surrealistas eran más diferentes de Marx que reaccionarios como Joseph de Maistre, por ejemplo. Éstos utilizan la tragedia de la existencia para rechazar la revolución, o sea para mantener una situación histórica. Los marxistas la utilizan para legitimar la revolución, o para crear otra situación histórica. Unos y otros ponen la tragedia humana al servicio de sus fines pragmáticos. Breton, por su parte, utilizaba la revolución para consumir la tragedia y ponía de hecho, pese al título de su revista, la revolución al servicio de la aventura surrealista.

La ruptura definitiva se explica finalmente si se piensa que el marxismo pedía la sumisión de lo irracional, mientras 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 unidad. La totalidad puede pedir 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 más que una etapa, necesaria quizás, pero, sin duda alguna, 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 hace Breton a Marx consiste en decir precisamente que éste no es universal. Los surrealistas querían conciliar el «transformar el mundo» de Marx y 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. Paradójicamente, toda totalidad es restrictiva. Finalmente, las dos fórmulas dividieron el grupo. Eligiendo a Rimbaud, Breton demostró que el surrealismo no era acción, sino ascesis y experiencia espiritual. Puso de nuevo en primer plano lo que constituía la originalidad profunda de su movimiento, aquello por lo cual resulta tan valioso para una reflexión sobre la rebeldía, la restauración de lo sagrado y la conquista de la unidad. Cuanto más ahondó en esta originalidad, más irremediabilmente se separó de sus compañeros políticos, al mismo tiempo que de algunas de sus primeras propuestas.

André Breton no cambió, en efecto, nunca en su reivindicación de lo superreal, fusión del sueño y la realidad, sublimación de la vieja contradicción entre lo ideal y lo real. Es conocida 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 desde el que la vida y la muerte, lo real y lo imaginario, lo pasado y lo futuro [...] cesan de ser percibidos contradictoriamente». ¿Qué es, pues, este 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 además el curioso espectáculo de un pensamiento occidental en que el principio de analogía es favorecido incesantemente en detrimento de los principios de identidad y de contradicción. Precisamente, se trata de fundir las contradicciones bajo el fuego del deseo y del amor, y de hacer desplomarse los muros de la muerte. La magia, las civilizaciones primitivas o cándidas, 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 filosofal. El surrealismo, si no ha cambiado el mundo, lo ha provisto de algunos mitos extraños que justifican en parte a Nietzsche cuando anunciaba el retorno de los griegos. En parte sólo, pues se trata de la Grecia de la sombra, la de los misterios y de los dioses negros. Finalmente, como la experiencia de Nietzsche se coronaba en la aceptación del mediodía, la del surrealismo culmina con la exaltación de la medianoche, el culto obstinado y

angustiado de la tormenta. Breton, según sus propias palabras, comprendió que, a pesar de todo, la vida era dada. Pero su adhesión no podía ser la de la plena luz, que necesitamos. «Demasiado norte en mí —dice— para que sea el hombre de la plena adhesión».

Sin embargo, a menudo hizo disminuir contra sí mismo la parte de la negación y llevó a la luz la reivindicación positiva de la rebeldía. Optó por el rigor más que por el silencio, y retuvo tan sólo la «intimación moral» que, según Bataille, animaba el primer surrealismo: «Sustituir por una moral nueva la moral en curso, causa de todos nuestros males». Sin duda no triunfó, ni nadie hoy día, en esta tentativa de fundar la nueva moral. Pero nunca perdió la esperanza de poder hacerlo. Ante el horror de una época en que el hombre al que quería magnificar fue obstinadamente degradado en nombre mismo de algunos de los principios que había adoptado el surrealismo, Breton se sintió forzado a sugerir, provisionalmente, un retorno a la moral tradicional. Hubo, quizás, en ello una pausa. Pero fue la pausa del nihilismo y del verdadero progreso de la rebeldía. Al fin y al cabo, a falta de poder darse la moral y los valores de los que sintió claramente la necesidad, sabemos bastante bien que Breton eligió el amor. En la porquería de su tiempo, y esto no puede olvidarse, fue el único que habló profundamente del amor. El amor fue la moral extática que sirvió de patria a aquel exiliado. Es cierto que falta aún aquí una medida. Ni una política, ni una religión; puede que el surrealismo no fuera más que una imposible sabiduría. Pero fue la prueba misma de que no existe sabiduría cómoda: «Queremos, tendremos el más allá de nuestros días», exclamó admirablemente Breton. La noche espléndida en que se complace, mientras la razón, pasada a la acción, desencadena sus armas sobre el mundo, anuncia quizás, en efecto, esas auroras que no han lucido aún, y los madrugadores de René Char, poeta de nuestro renacimiento.

Nihilismo e historia

Ciento cincuenta años de rebeldía metafísica y de nihilismo han visto volver con obstinación, bajo máscaras diferentes, el mismo rostro devastado, el de la protesta humana. Todos, alzados contra la condición y su creador, han afirmado la soledad de la criatura, la nada de toda moral. Pero todos, al mismo tiempo, han tratado de construir un mundo puramente terrestre donde reinaría la regla de su elección. Rivales del Creador, se han visto lógicamente llevados a rehacer la creación por su cuenta. Aquellos que, para el mundo que acababan de crear, rechazaron cualquier otra regla que no fuera la del deseo y el poder, corrieron al suicidio o a la locura, y cantaron el apocalipsis. En cuanto a los otros, que quisieron crear su regla con su propia fuerza, eligieron la ostentación vana, la apariencia o la trivialidad; o incluso, el crimen y la destrucción. Pero Sade y los románticos, Karamázov o Nietzsche entraron en el mundo de la muerte únicamente porque quisieron la verdadera vida. De tal modo que, por un efecto inverso, fue la llamada desgarrada hacia la regla, el orden y la moral, la que sonó en aquel universo demente. Sus conclusiones no fueron nefastas y liberticidas sino a partir del momento en que rechazaron el peso de la rebeldía, huyeron de la tensión que supone y eligieron la comodidad de la tiranía o de la esclavitud.

La insurrección humana, en sus formas elevadas y trágicas, no es y no puede ser más que una larga protesta contra la muerte, una acusación rabiosa contra esta condición regida por la pena de muerte generalizada. En todos los casos que hemos encontrado, la protesta se dirige, cada vez, a todo cuanto, en la creación, es disonancia, opacidad, solución de

continuidad. Se trata, pues, esencialmente, de una interminable reivindicación de unidad. El rechazo de la muerte, el deseo de duración y de transparencia, son los resortes de todas esas locuras, sublimes o pueriles. ¿Es únicamente el cobarde y personal rechazo de morir? No, ya que muchos de esos rebeldes han pagado lo preciso para estar a la altura de su exigencia. El rebelde no pide la vida, sino las razones de la vida. Rechaza la consecuencia que la muerte aporta. 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 por la regla y por la unidad.

La protesta contra el mal que está en el corazón mismo de la rebeldía metafísica es significativa en este aspecto. No es el sufrimiento del niño lo escandaloso en sí mismo, sino el que este sufrimiento no esté justificado. Después de todo, el dolor, el exilio, el encierro son, a veces, aceptados cuando nos convencen la medicina o el sentido común. A los ojos del rebelde, lo que falta al dolor del mundo, así como a sus instantes dichosos, es un principio de explicación. La insurrección contra el mal es, 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. Sin saberlo, anda en busca de una moral o de una realidad sagrada. La rebeldía es una ascesis, aunque ciega. Si el rebelde blasfema entonces, es con la esperanza del nuevo dios. Se agita bajo el choque del primero y más profundo de los movimientos religiosos, pero se trata de un movimiento religioso defraudado. No es la rebeldía en sí misma la que es noble, sino lo que exige, aun cuando lo que obtenga sea aún innoble.

Al menos hay que saber reconocer lo que obtiene de innoble. Cada vez que deifica 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 transformarse en odio a la creación o en amor exclusivo y provocador a lo que es. Pero, en ambos casos, desemboca en el crimen y pierde el derecho a llamarse rebeldía. Se puede ser nihilista de dos maneras, y cada vez por una intemperancia de absoluto. Según parece existen los rebeldes que quieren morir y los que quieren hacer morir. Pero son los mismos, encendidos por el deseo de la verdadera vida, frustrados de serlo y

prefiriendo entonces la injusticia generalizada a una justicia mutilada. En este grado de indignación, la razón se vuelve furia. Si es verdad que la rebeldía instintiva del corazón humano camina poco a poco a lo largo de los siglos hacia su mayor conciencia, ha crecido también, ya lo hemos visto, en audacia ciega hasta el momento desmesurado en que ha decidido responder al crimen universal con el asesinato metafísico.

El *aunque*, del que hemos reconocido que marcaba el momento capital de la rebeldía metafísica, se realiza en todo caso en la destrucción absoluta. No son la rebeldía ni su nobleza las que brillan hoy sobre el mundo, sino el nihilismo. Y son sus consecuencias las que hemos de describir, sin perder de vista la verdad de sus orígenes. Aunque Dios existiera, Iván no se entregaría a él debido a la injusticia hecha al hombre. Pero una cavilación más larga de esta injusticia, una llama más amarga, han transformado el «aunque existas» en un «no mereces existir», y luego en «no existes». Las víctimas han buscado la fuerza y las razones del crimen último en la inocencia que se reconocen. Desesperando de su inmortalidad, seguras de su condenación, han decidido el asesinato de Dios. Si es falso decir que, desde ese día, ha empezado la tragedia del hombre contemporáneo, tampoco es cierto que haya acabado en él. Este atentado marca, al contrario, el momento supremo de un drama empezado desde el final del mundo antiguo y cuyas últimas palabras no han sonado aún. Desde este momento, el hombre decide excluirse de la gracia y vivir por sus propios medios. El progreso, desde Sade hasta nuestros días, ha consistido en ensanchar cada vez más el lugar cerrado en que, según su propia regla, reinaba ferozmente el hombre sin dios. Se han agrandado cada vez más las fronteras del campo atrincherado, frente a la divinidad, hasta hacer del universo entero una fortaleza contra el dios destronado y exiliado. El hombre, al término de su rebeldía, se encerraba; su gran libertad consistía tan sólo, 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, 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 último la comunidad humana sobre las ruinas de la comunidad divina. Matar a Dios y construir una Iglesia es el movimiento constante y contradictorio de la

rebeldía. La libertad absoluta se convierte por fin en una cárcel de deberes absolutos, una ascesis colectiva, una historia para concluir. El siglo XIX, que es el de la rebeldía, desemboca así en el siglo XX de la justicia y de la moral, en que cada uno se golpea el pecho. Chamfort, moralista de la rebeldía, había dado ya su fórmula: «Hay que ser justo antes de ser generoso, así como se tienen camisas antes de tener encajes». Se renunciará, pues, a la moral de lujo por la ética áspera de los constructores.

Este esfuerzo convulso hacia el imperio del mundo y hacia la regla universal es el que hemos de abordar ahora. Hemos llegado a ese momento en que la rebeldía, rechazando toda esclavitud, apunta a anexionar la creación entera. Ya en cada uno de aquellos fracasos habíamos visto anunciarse la solución política y conquistadora. En lo sucesivo, de sus adquisiciones, sólo retendrá, con el nihilismo moral, la voluntad de poder. El hombre en rebeldía, en principio, no quería sino conquistar su ser propio y mantenerlo ante la faz de Dios. Pero pierde la memoria de sus orígenes y, por la ley de un imperialismo espiritual, helo aquí en marcha hacia el imperio del mundo a través de crímenes multiplicados hasta el infinito. Ha expulsado a Dios de su cielo, pero como el espíritu de rebeldía metafísica se ha sumado entonces francamente al movimiento revolucionario, la reivindicación irracional de la libertad tomará paradójicamente por arma la razón, único poder de conquista que le parece puramente humano. Muerto Dios, quedan los hombres, o sea la historia que hay que entender y construir. El nihilismo, que, en el seno de la rebeldía, sumerge entonces la fuerza de creación, añade tan sólo que se la puede construir por todos los medios. En las cimas de lo irracional, el hombre, en una tierra que desde ahora sabe solitaria, irá a unirse a los crímenes de la razón en marcha hacia el imperio de los hombres. Al «me rebelo, luego existimos», añade, meditando prodigiosos designios y la muerte misma de la rebeldía: «Y estamos solos».

III. La rebeldía histórica

La libertad, «ese nombre terrible escrito en el carro de las tormentas^[1]», figura al 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 rebeldía es nostalgia de inocencia y llamada hacia el ser. Pero la nostalgia toma un día las armas y asume la culpabilidad total, o sea el crimen y la violencia. Las rebeldías serviles, las revoluciones regicidas y las del siglo xx han aceptado así, conscientemente, una culpabilidad, cada vez mayor, en la medida en que se proponían instaurar una liberación cada vez más total. Esta contradicción, hecha manifiesta, impide a nuestros revolucionarios tener el aire de felicidad y de esperanza que brillaba en el rostro y en los discursos de nuestros Constituyentes. ¿Es inevitable? ¿Caracteriza o revela el valor de rebeldía? Es la pregunta que se formula a propósito de la revolución igual que se formulaba a propósito de la rebeldía metafísica. En realidad, la revolución no es más que la prolongación lógica de la rebeldía metafísica y, en el análisis del movimiento revolucionario, seguiremos el mismo esfuerzo desesperado y sanguinario para afirmar al hombre frente a lo que lo niega. El espíritu revolucionario toma así la defensa de esa parte del hombre que no quiere inclinarse. Simplemente trata de darle su reino en el tiempo. Rechazando a Dios, opta por la historia, por una lógica aparentemente inevitable.

Teóricamente, la palabra revolución mantiene el sentido que tiene en astronomía. Es un movimiento que se cierra sobre sí mismo, que pasa de un gobierno a otro después de una traslación completa. Un cambio de régimen de la propiedad sin el cambio de gobierno correspondiente no es una

revolución, sino una reforma. No hay revolución económica, ya sean sangrientos o pacíficos sus medios, que no se manifieste política al mismo tiempo. Eso es lo que distingue ya la revolución del movimiento de rebeldía. La famosa frase: «No, majestad, no es una revuelta, es una revolución», pone el acento en esta diferencia esencial. Significa exactamente «es la certeza de un nuevo gobierno». El movimiento de rebeldía, al principio, se queda corto. No es más que un testimonio sin coherencia. La revolución empieza, al contrario, a partir de la idea. Precisamente es la inserción de la idea en la experiencia histórica, cuando la rebeldía es sólo el movimiento que lleva de la experiencia individual a la idea. Mientras que la historia, incluso colectiva, de un movimiento de rebeldía es siempre la de un compromiso sin salida en los hechos, de una protesta oscura que no compromete ni sistemas ni razones, una revolución es una tentativa para modelar el acto a partir de una idea, para dar forma al mundo en un marco teórico. Por eso, la rebeldía mata a hombres mientras que la revolución destruye a la vez hombres y principios. Pero, por las mismas razones, se puede decir que no ha habido aún revolución en la historia. Sólo puede haber una, que sería la revolución definitiva. El movimiento que parece cerrar el círculo inicia ya otro nuevo en el instante mismo en que el gobierno se constituye. Los anarquistas, con Varlet a la cabeza, vieron muy bien que gobierno y revolución son incompatibles en sentido directo. «Implica contradicción —dijo Proudhon— el que el gobierno pueda ser nunca revolucionario, y ello por la razón muy simple de que es gobierno». Hecha la experiencia, añadamos a esto que el gobierno sólo puede ser revolucionario contra otros gobiernos. Los gobiernos revolucionarios se obligan la mayor parte del tiempo a ser gobiernos de guerra. Cuanto más amplia es la revolución, más considerable es la apuesta de la guerra que supone. La sociedad salida de 1789 quiere batirse por Europa. La que nació de 1917 luchó por el dominio universal. La revolución total acaba así por reivindicar, ya veremos por qué, el imperio del mundo.

En espera de este fenómeno, si es que ha de ocurrir, la historia de los hombres, en cierto sentido, es la suma de sus revueltas sucesivas. Dicho de otro modo, el movimiento de traslación que halla una expresión clara en el espacio, no es más que una aproximación en el tiempo. Lo que se llamaba

devotamente en el siglo XIX la emancipación progresiva del género humano aparece desde el exterior como una sucesión ininterrumpida de revueltas que se superan unas a otras y tratan de hallar su forma en la idea, pero que no han llegado aún a la revolución definitiva, que lo estabilizaría todo en el cielo y en la tierra. Antes que a una emancipación real, el examen superficial concluiría una afirmación del hombre por sí mismo, afirmación cada vez más extendida, pero siempre incompleta. Si hubiera una sola vez revolución, en efecto, no habría ya historia. Habría unidad feliz y muerte satisfecha. Por eso todos los revolucionarios apuntan finalmente a la unidad del mundo y actúan como si creyeran en el final de la historia. La originalidad de la revolución del siglo XX estriba 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. Como el movimiento de rebeldía desembocaba en el «todo o nada», como la rebeldía metafísica quería la unidad del mundo, el movimiento revolucionario del siglo XX, llegado a las consecuencias más claras de su lógica, exige, con las armas en la mano, la totalidad histórica. La rebeldía es entonces conminada, so pena de ser fútil o caduca, a convertirse en revolucionaria. Ya no se trata para el rebelde de desafiarse a sí mismo como Stirner o de salvarse solo por la actitud. Se trata de deificar a la especie como Nietzsche y de cargar con su ideal de superhumanidad a fin de asegurar la salvación de todos, según el deseo de Iván Karamázov. Los Endemoniados salen a escena por primera vez e ilustran entonces 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. No bastando ya con la única fuerza de la imprecación, hacen falta armas y la conquista de la totalidad. La revolución, incluso y sobre todo la que pretende ser materialista, no es más que una cruzada metafísica desmesurada. ¿Pero la totalidad es la unidad? Es la pregunta a que debe contestar este ensayo. Se ve solamente que 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 encontrar en algunos hechos revolucionarios la progresión lógica, las ilustraciones y los temas constantes de la rebeldía metafísica.

La mayor parte de revoluciones toman su forma y su originalidad en un crimen. Todas, o casi todas, han sido homicidas. Pero algunas, por añadidura, han practicado el regicidio y el deicidio. Como la historia de la rebeldía metafísica empezaba con Sade, nuestro tema real empieza únicamente con los regicidas, sus contemporáneos, que atacan a la encarnación divina sin atreverse aún a matar el principio eterno. Pero, antes, la historia de los hombres nos muestra también el equivalente del primer movimiento de rebeldía, el del esclavo.

Allí donde el esclavo se rebela contra el amo, hay un hombre levantado contra otro, en la tierra cruel, lejos del cielo de los principios. El resultado es tan sólo el asesinato de un hombre. Los motines serviles, los levantamientos campesinos, las guerras de los pordioseros, las revueltas de los villanos, destacan un principio de equivalencia, vida contra vida, que, a pesar de todas las audacias y todas las mistificaciones, se encontrará siempre en las formas más puras del espíritu revolucionario, el terrorismo ruso de 1905, por ejemplo.

La rebelión de Espartaco al final del mundo antiguo, unas decenas de años antes de la era cristiana, es a este respecto ejemplar. Se notará primero que se trata de una rebelión de gladiadores, o sea de esclavos destinados a los combates de hombre a hombre y condenados, para deleite de los amos, a matar o ser muertos. Empezada con setenta hombres, esta revuelta se termina con un ejército de setenta mil insurgentes que aplastan a las mejores legiones romanas y recorren Italia para marchar sobre la propia ciudad eterna. No obstante, esta rebelión no aportó, como observa André Prudhommeaux^[2], ningún principio nuevo en la sociedad romana. La proclama lanzada por Espartaco se limita a prometer a los esclavos «derechos iguales». Este paso del hecho al derecho que hemos analizado en el primer movimiento de rebeldía es, en efecto, la única adquisición lógica que se puede hallar en este nivel de la rebeldía. El insumiso rechaza la esclavitud y se afirma como el igual al amo. Quiere ser amo a su vez.

La revuelta de Espartaco ilustra constantemente este principio de reivindicación. El ejército servil libera a los esclavos y les entrega

inmediatamente como siervos suyos a sus antiguos amos. Según una tradición dudosa, es cierto, incluso habría organizado combates de gladiadores entre varios centenares de ciudadanos romanos e instalado en las graderías a los esclavos, delirantes de júbilo y excitación. Pero matar a hombres conduce tan sólo a matar a más. Para hacer triunfar un principio, lo que hay que abatir es un principio. La ciudad del sol con que soñaba Espartaco sólo habría podido elevarse sobre las ruinas de la Roma eterna, sus dioses y sus instituciones. El ejército de Espartaco marcha, en efecto, para sitiara, hacia Roma aterrorizada por tener que pagar sus crímenes. Sin embargo, en ese momento decisivo, a la vista de las murallas sagradas, el ejército se inmobiliza y refluye, como si retrocediera ante los principios, la institución, la ciudad de los dioses. Destruída ésta, ¿qué poner en su sitio, fuera de ese deseo salvaje de venganza, ese amor herido y vuelto furioso, que ha mantenido en pie hasta entonces a estos desdichados^[3]?. En todos los casos, el ejército se retira, sin haber combatido, y decide entonces, por un curioso movimiento, regresar al punto de origen de las revueltas serviles, rehacer en sentido inverso el largo trayecto de sus victorias y volver a Sicilia. Como si esos desheredados, en adelante solos y desarmados ante este cielo al que asaltar, retornaran hacia lo más puro y lo más cálido de su historia, en 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 manda crucificar a un ciudadano romano para informar a sus hombres de la suerte que los aguarda. Durante la lucha, mediante un movimiento rabioso en el que no puede verse un símbolo, él mismo trata incesantemente de alcanzar a Craso, que manda las legiones romanas. Quiere perecer, pero en el combate de hombre a hombre con aquel que simboliza, en este instante, a todos los amos romanos; no le importa morir, pero en la más alta igualdad. No alcanzará a Craso: los principios combaten de lejos y el general romano se mantiene aparte. Espartaco morirá, como ha querido, pero bajo los golpes de los mercenarios, esclavos como él, y que matan su libertad con la suya. Por el único ciudadano crucificado, Craso ajusticiará a miles de esclavos. Las seis mil cruces que, después de tan justas revueltas, jalonarán la vía de Capua a Roma demostrarán a la multitud servil que no hay equivalencia en el mundo del poder y que los amos calculan con

avaricia el precio de su propia sangre.

La cruz fue también el suplicio de Cristo. Se puede imaginar que este último eligió unos años más tarde el castigo del esclavo para reducir la terrible distancia que en lo sucesivo separa a la criatura humillada de la faz implacable del Amo. Jesús intercede, sufre, a su vez, la más extrema injusticia para que la rebeldía no divida el mundo en dos partes, para que el dolor gane también el cielo y lo arranque de la maldición de los hombres. ¿A quién extrañará que el espíritu revolucionario, queriendo afirmar después la separación del cielo y la tierra, haya empezado por desencarnar a la divinidad matando a sus representantes en la tierra? En 1793, en cierto modo, acaban los tiempos de la rebeldía y empiezan los tiempos revolucionarios, en un patíbulo^[4].

Los regicidas

Se mató a reyes mucho antes del 21 de enero de 1793, antes de los regicidas del siglo XIX. Pero Ravaijac, Damiens y sus émulos, querían alcanzar a la persona del rey, no el principio. Deseaban otro rey o nada. No imaginaban que el trono pudiera quedar vacío. El año 1789 se sitúa en la bisagra de los tiempos modernos, porque los hombres de aquel tiempo quisieron, entre otras cosas, derribar el principio de derecho divino y hacer entrar en la historia la fuerza de negación y de rebeldía 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 los juristas, sirvió de palanca para esta revolución^[5]. Para que dicha empresa resultara posible y se sintiera legítima, fue preciso primero que la Iglesia se pusiera del lado de los amos tomando a su cargo infligir el dolor, lo que constituye su infinita responsabilidad, en un movimiento que se desarrolla en la Inquisición y se perpetúa en la complicidad con los poderes temporales. No se equivoca Michelet cuando no quiere ver más que a dos grandes personajes en la epopeya revolucionaria: el cristianismo y la Revolución. El año 1789 se explica, en efecto, para él, por la lucha entre la gracia y la justicia. Aunque Michelet tuvo, con su siglo intemperante, la afición a las grandes entidades, vio aquí una de las causas profundas de la crisis revolucionaria.

La monarquía del Antiguo Régimen, si bien no era siempre arbitraria, ni mucho menos, en su modo de gobernar, lo era indiscutiblemente en su principio. Era de derecho divino, es decir sin recurso en cuanto a su

legitimidad. Esta legitimidad fue, no obstante, discutida a menudo, en particular por los Parlamentos. Pero los que la ejercían la consideraban y la presentaban como un axioma. Luis XIV, como bien se sabe, era firme sobre este principio^[6]. Lo ayudaba a ello Bossuet, que decía a los reyes: «Sois dioses». El rey, en uno de sus aspectos, es el delegado divino en los asuntos temporales, por tanto en la justicia. Es, como Dios mismo, el último recurso de los que sufren miseria e injusticia. El pueblo, contra los que lo oprimen, puede en principio recurrir al rey. «Si el rey supiera, si el zar supiera...», tal era, en efecto, el sentimiento a menudo expresado en los períodos de miseria de los pueblos francés y ruso. Es verdad que en Francia al menos, cuando lo supo, la monarquía trató varias veces de defender a las comunidades populares contra la opresión de los grandes y los burgueses. Pero ¿era esto justicia? No, desde el punto de vista absoluto, que era el de los escritores de la época. Si era posible recurrir ante el rey, no cabía recurrir contra él, en tanto que principio. El rey distribuye su ayuda y sus socorros si quiere, cuando quiere. La voluntad arbitraria 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, dejándole siempre la última palabra. La profesión del vicario saboyano, por el contrario, no tiene más originalidad que someter a Dios a la justicia y abrir así, con la solemnidad un poco ingenua del tiempo, la historia contemporánea.

En efecto, a partir del momento en que el pensamiento libertino duda de Dios, pone en primer término el problema de la justicia. Simplemente, 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 atacando directamente a su representante en la tierra. Ya es destruir el derecho divino el 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, nunca en el último. Pero no basta con esto. Luis XVI encarcelado, según Michelet, aún quería ser rey. En algún lugar, en la Francia de los nuevos principios, se perpetuaba pues el principio vencido entre los muros de una prisión por la sola fuerza de la existencia y de la fe. La justicia tiene eso en común, y sólo eso, con la gracia: quiere ser total y reinar absolutamente. A partir del momento en que ambas entran en

conflicto, luchan a muerte. «No queremos condenar al rey —dice Danton— que no tiene los buenos modales del jurista, queremos matarlo». En efecto, si se niega a Dios, hay que matar al rey. Saint-Just, al parecer, hace ejecutar a Luis XVI; pero cuando exclama: «Determinar el principio en virtud del cual quizá vaya a morir el acusado, es determinar el principio de 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^[7]. Pero esto pide ser aclarado.

El nuevo evangelio

El Contrato social es en primer lugar una investigación sobre la legitimidad del poder. Pero libro de derecho, no de hecho^[8], no es, en ningún momento, una recopilación de observaciones sociológicas. Su investigación aborda los principios. Por eso mismo es ya discusión. Supone que la legitimidad tradicional, supuestamente de origen divino, no es sin duda alguna reconocida. Anuncia, pues, otra legitimidad y otros principios. *El Contrato social* es también un catecismo del que tiene el tono y el lenguaje dogmático. Como en 1789 acaban las conquistas de las revoluciones inglesa y norteamericana, Rousseau lleva a sus límites lógicos la teoría del contrato que está ya en Hobbes. *El Contrato social* da una gran extensión, y una exposición dogmática, a la nueva religión cuyo dios es la razón, confundida con la naturaleza, y el representante en la tierra, en vez 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 dedica a demostrar la anterioridad del pacto de los ciudadanos, que establece el pueblo, al pacto del pueblo y el rey, que funda la realeza. Hasta él, Dios hacía a los reyes, quienes, a su vez, hacían a los pueblos. A partir de *El Contrato social* los pueblos se hacen a sí 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 de la revolución de Newton. El poder ya no tiene su fuente en lo arbitrario, sino en el consenso general. Dicho de otro modo, ya no es lo que es, sino lo que debe ser. Afortunadamente, según Rousseau, lo que es no puede separarse de lo que debe ser. El pueblo es soberano «por la sola razón de que es siempre todo lo que debe ser». Ante esta petición de principio, se puede muy bien decir que la razón, invocada obstinadamente en aquella época, no resulta, con todo, bien tratada. Está claro que con *El Contrato social* asistimos al nacimiento de una mística, al ser postulada la voluntad general como Dios mismo. «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 como cuerpo cada miembro, como parte indivisible del todo».

Esta persona política, convertida en soberana, es definida también como persona divina. De la persona divina tiene, por lo demás, todos los atributos. Es infalible, en efecto, ya que el soberano no puede querer el abuso. «Bajo la ley de la razón, nada se hace sin causa». Es totalmente libre, si es verdad que la libertad absoluta es la libertad respecto a uno mismo. Rousseau declara así que es contrario a la naturaleza del cuerpo político el que el soberano se imponga una ley que no pueda infringir. Es también inajenable, indivisible y, por último, incluso tiende a resolver el gran problema teológico, la contradicción entre la omnipotencia y la inocencia divina. La voluntad general constriñe, en efecto; su poder no tiene límites. Pero el castigo que impondrá a quien se niegue a obedecerla no es más que una manera de «forzarlo a ser libre». La deificación está concluida cuando Rousseau, separando al soberano de sus orígenes mismos, 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 la naturaleza en él se identifica con la razón^[9], expresará la excelencia de la razón, con la única condición de que se exprese libre y naturalmente. No puede, pues, renunciar a su decisión, que se cierne ahora sobre él. La voluntad general es, primeramente, la expresión de la razón universal, que es categórica. Ha nacido el nuevo Dios.

Por esta razón las palabras que se repiten más a menudo en *El Contrato social* son los términos «absoluto», «sagrado», «inviolable». El cuerpo político así definido, cuya ley es mandamiento sagrado, no es más que un producto sustitutorio del cuerpo místico de la cristiandad temporal. *El Contrato social* se termina, por lo demás, con la descripción de una religión civil y hace de Rousseau un precursor de las sociedades contemporáneas, que excluyen no sólo la oposición, sino también la neutralidad. Rousseau, el primero, en efecto, en los tiempos modernos, instituye la profesión de fe civil. Justifica, el primero, la pena de muerte en una sociedad civil y la sumisión absoluta del súbdito a la realeza del soberano. «Es para no ser víctima de un asesino para lo que consiente uno en morir, si se vuelve asesino». Curiosa justificación, pero que establece firmemente que hay que saber morir si el soberano lo ordena y que, si es preciso, hay que darle la razón contra uno mismo. Esta noción mística justifica el silencio de Saint-Just desde su detención hasta el patíbulo. Convenientemente desarrollada, explicará, asimismo, el entusiasmo de los acusados de los procesos estalinistas.

Asistimos al nacimiento de una religión con sus mártires, sus ascetas y sus santos. Para juzgar correctamente la influencia adquirida por este evangelio hay que tener una idea del tono inspirado de las proclamas de 1789. Fauchet, ante los huesos exhumados en la Bastilla, exclama: «Ha llegado el día de la revelación... Los huesos se han levantado a la voz de la libertad francesa; declaran contra los siglos de opresión y muerte, profetizan la regeneración de la naturaleza humana y de la vida de las naciones». Vaticina entonces: «Hemos alcanzado el centro de los tiempos. Los tiranos están maduros». Es el momento de la fe maravillada y generosa, aquel en que un pueblo admirable derriba en Versalles el cadalso y la rueda^[10]. Los cadalsos aparecen como los altares de la religión y la injusticia. La nueva fe no puede tolerarlos. Pero llega un momento en que la fe, si se hace dogmática, erige sus propios altares y exige la adoración incondicional. Entonces vuelven a aparecer los cadalsos y a pesar de los altares, la libertad, los juramentos y las fiestas de la Razón, las misas de la nueva fe habrán de celebrarse en la sangre. En todos los casos, para que 1789 marque el principio del reinado de «la humanidad santa^[11]» y de «Nuestro Señor

género humano^[12]», es preciso que desaparezca antes el soberano derrocado. La ejecución del rey sancionará la nueva edad, que dura aún.

La ejecución del rey

Saint-Just introdujo en la historia las ideas de Rousseau. En el proceso del rey, lo esencial de su demostración consistió en decir que el rey no era inviolable y que debía ser juzgado por la asamblea, no por un tribunal. En cuanto a sus argumentos, los debía 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 proclaman, pues, la inviolabilidad y la trascendencia de esta voluntad. Sabido es que el gran tema del proceso era, por el contrario, la inviolabilidad de la persona real. La lucha entre la gracia y la justicia halla su ilustración más provocadora en 1789, en que se oponen entonces, hasta la muerte, dos concepciones de la trascendencia. Por lo demás, Saint-Just percibe perfectamente la grandeza de la apuesta: «El espíritu con el que se juzgará al rey será el mismo que aquel con el que se establecerá la República».

El famoso discurso de Saint-Just tiene así todos los aires de un estudio teológico. «Luis extranjero entre nosotros», he aquí la tesis del adolescente acusador. Si un contrato, natural o civil, pudiera relacionar aún al rey con su pueblo, existiría obligación mutua; la voluntad del pueblo no podría erigirse en juez absoluto para pronunciar el juicio absoluto. Se trata, pues, de demostrar que ningún lazo ata al pueblo y al rey. Para probar que el pueblo es en sí mismo la verdad eterna, hay que mostrar que la realeza es en sí misma crimen eterno. Saint-Just establece como axioma que todo rey es rebelde o usurpador. Es rebelde contra el pueblo al que usurpa la soberanía absoluta. La monarquía no es un rey, «es el crimen». No un crimen, sino el

crimen, dice Saint-Just, o sea la profanación absoluta. Es el sentido preciso, y al mismo tiempo extremo, de la frase de Saint-Just, a cuyo significado se ha dado una extensión excesiva: «Nadie puede reinar inocentemente^[13]». Todo rey es culpable y el simple hecho de que un hombre pretenda ser rey lo condena a muerte. Saint-Just dice exactamente lo mismo cuando demuestra a continuación que la soberanía del pueblo es «cosa sagrada». Los ciudadanos son entre ellos inviolables y sagrados y no pueden constreñirse si no es por la ley, expresión de su voluntad común. Luis, únicamente, no goza del beneficio de esta inviolabilidad particular ni del auxilio de la ley, pues se halla excluido del contrato. No forma parte de la voluntad general, blasfemando, al contrario, por su misma existencia, contra esta voluntad omnipotente. No es «ciudadano», única manera de participar de la joven divinidad. «¿Qué es un rey comparado con un francés?». Debe, pues, ser juzgado y asunto concluido.

Pero ¿quién interpretará esta voluntad y pronunciará el juicio? La Asamblea, que posee, por sus orígenes, una delegación de esta voluntad y que participa, concilio inspirado, de la nueva divinidad. ¿Se hará después ratificar el juicio por el pueblo? Es sabido que el esfuerzo de los monárquicos en la Asamblea acabó tratando este punto. La vida del rey podía sustraerse así a la lógica de los juristas burgueses para ser confiada, al menos, a las pasiones espontáneas y a la compasión del pueblo. Pero Saint-Just, también aquí, lleva su lógica al extremo y se vale de la oposición inventada por Rousseau entre la voluntad general y la voluntad de todos. Aun cuando todos perdonasen, la voluntad general no puede hacerlo. El pueblo mismo no puede borrar el crimen de la tiranía. ¿La víctima, en derecho, no puede retirar su demanda? No hablamos de derecho, hablamos de teología. El crimen del rey es al mismo tiempo pecado contra el orden supremo. Un crimen se comete, luego se perdona, se castiga o se olvida. Pero el crimen de realeza es permanente, va unido a la persona del rey, a su existencia. El mismo Cristo, si bien puede perdonar a los culpables, no puede absolver a los falsos dioses. Deben desaparecer o vencer. El pueblo, si perdona hoy, encontrará mañana el crimen intacto, aunque el criminal duerma en la paz de las prisiones. No hay, pues, más que una salida: «Vengar el crimen del pueblo con la muerte del rey».

El discurso de Saint-Just sólo apunta a cerrar, una a una, todas las salidas al rey, salvo la que lleva al cadalso. Si las premisas de *El Contrato social* son aceptadas, este ejemplo es inevitable. Después de él, por fin, «los reyes huirán al desierto y la naturaleza recuperará sus derechos». En vano la Convención votó una reserva procesal y dijo que no prejuzgaba si juzgaba a Luis XVI o si pronunciaba una medida de seguridad. Se sustraía entonces a sus propios principios y trataba de camuflar, por una hipocresía chocante, su verdadera empresa, que consistía en fundar el nuevo absolutismo. Jacques Roux, por lo menos, estaba en la verdad del momento llamando al rey Luis el último, señalando así que la verdadera revolución, ya realizada a nivel de la economía, se verificaba entonces a nivel filosófico y que era un crepúsculo de los dioses. La teocracia fue atacada en 1789 en su principio, y muerta en 1793 en su encarnación. Tiene razón Brissot cuando dice: «El monumento más sólido de nuestra revolución es la filosofía^[14]».

El 21 de enero, con la ejecución del rey-sacerdote, acaba lo que se ha llamado significativamente la pasión de Luis XVI. Ciertamente, es un repugnante escándalo haber presentado como un gran momento de nuestra historia el asesinato público de un hombre débil y bueno. Aquel patíbulo no marca una cumbre, ni mucho menos. Sin embargo, por sus considerandos y sus consecuencias, el juicio del rey se halla en la bisagra de nuestra historia contemporánea. Simboliza la desacralización de esta historia y la desencarnación del dios cristiano. Dios, hasta entonces, se mezclaba con la historia a través de los reyes. Pero se mata a su representante histórico, no hay más rey. No hay, pues, sino una apariencia de Dios relegado al cielo de los principios^[15].

Los revolucionarios pueden invocar el Evangelio. En realidad, asestan al cristianismo un golpe terrible del que aún no se ha recuperado. Parece realmente que la ejecución del rey, seguida, como es sabido, por escenas convulsivas de suicidios o de locura, se desarrolló enteramente en la conciencia de lo que se llevaba a cabo. Luis XVI, a veces, pareció dudar de su derecho divino, aunque rechazó sistemáticamente todos los proyectos de ley que atentaban contra su fe. Pero a partir del momento en que sospechó o conoció su suerte, pareció identificarse, lo prueba su lenguaje, con su misión divina, para que quedara bien claro que el atentado contra su

persona apuntaba al rey Cristo, a la encarnación divina, y no a la carne horripilada del hombre. Su libro de cabecera, en el Temple, fue la *Imitación*. La dulzura, la perfección de aquel hombre, de sensibilidad, con todo, mediana, aportó a sus últimos momentos sus observaciones indiferentes sobre todo lo que es del mundo exterior y, para terminar, su breve desfallecimiento en el patíbulo solitario, en aquel terrible tambor que ahogaba su voz, tan lejos de aquel pueblo del que esperaba hacerse escuchar, todo eso permite imaginar que no es Capeto quien muere, sino Luis de derecho divino, y con él, en cierto modo, la cristiandad temporal. Para afirmar aún más este lazo sagrado, su confesor lo sostuvo durante su desmayo recordándole su «semejanza» con el dios de dolor. Y Luis XVI se recuperó y, repitiendo las palabras de aquel dios, dijo: «Beberé —dijo— el cáliz hasta las heces». Luego se entregó, temblando, a las manos innobles del verdugo.

La religión de la virtud

Pero la religión que ejecuta también al viejo soberano ha de construir ahora el poder del nuevo; cierra la iglesia, lo que la conduce a tratar de construir un templo. La sangre de los dioses, que salpica por un segundo al sacerdote de Luis XVI, anuncia un nuevo bautizo. Joseph de Maistre calificaba de satánica a la Revolución. Se ve por qué, y en qué sentido. Michelet, sin embargo, estaba más próximo a la verdad llamándola un purgatorio. En ese túnel se interna ciegamente una época para descubrir una nueva luz, una nueva felicidad, y la faz del verdadero dios. Pero ¿cuál será ese nuevo dios? Preguntémoselo de nuevo a Saint-Just.

El año 1789 no afirma aún 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 más que la expresión universal de la razón. Si el pueblo es libre, es infalible. Muerto el rey,

desatadas las cadenas del viejo despotismo, el pueblo va a poder expresar, pues, lo que, desde todos los tiempos y en 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*. Rigen nuestra conducta principios eternos: la Verdad, la Justicia, la Razón en fin. Ahí está el nuevo dios. El Ser supremo al que vienen a adorar cohortes de jóvenes doncellas celebrando la Razón no es sino el antiguo dios, desencarnado, separado bruscamente de toda relación con la tierra y despedido, 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 más que el valor de una demostración. Es muy débil, en verdad, y se comprende que Rousseau, que predicaba la tolerancia, creyera, sin embargo, que había que condenar a muerte a los ateos. Para adorar por mucho tiempo un teorema, no basta con la fe, se necesita además una policía. Pero esto no debía venir hasta más adelante. En 1793, la nueva fe está aún intacta y bastará, si se cree a Saint-Just, con gobernar según la razón. El arte de gobernar, a su entender, sólo ha producido monstruos porque, hasta él, no se ha querido gobernar según la naturaleza. El tiempo de los monstruos se ha terminado con el de la violencia. «El corazón humano va de la naturaleza a la violencia, de la violencia a la moral». La moral no es, pues, más que una naturaleza al fin recobrada tras siglos de alienación. Que se den solamente al hombre leyes «según la naturaleza y su corazón», cesará de ser desdichado y corrompido. El sufragio universal, fundamento de las nuevas leyes, debe traer necesariamente una moral universal. «Nuestro objetivo estriba en crear un orden de cosas tal que se establezca una pendiente universal hacia el bien».

La religión de la razón establece muy 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 al amparo de la temeridad de los hombres» regirán, a su vez, la vida de todos en un acuerdo universal y sin contradicción posible, ya que todos, obedeciendo a las leyes, no obedecen sino a sí mismos. «Fuera de las leyes —dice Saint-Just— todo es estéril y está muerto». Es la república romana, formal y legalista. Sabida

es la pasión de Saint-Just y de sus contemporáneos por la antigüedad romana. El joven decadente que, en Reims, se pasaba horas con los postigos cerrados, en un cuarto con colgaduras negras, adornadas con lágrimas blancas, soñaba con la república espartana. El autor de *Organt*, largo y licencioso poema, experimentaba tanto más la necesidad de frugalidad y 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; Catón, Bruto, Mucio Escévola volvían a ser posibles. De nuevo florecía la retórica de los moralistas latinos. «Vicio, virtud, corrupción», estos términos se repiten constantemente en la retórica de la época y, más todavía, en los discursos de Saint-Just que recargaban sin cesar. La razón era simple. Aquel bello edificio, Montesquieu lo había visto, no podía prescindir de la virtud. La Revolución francesa, pretendiendo construir la historia en un principio de pureza absoluta, abre los tiempos modernos al mismo tiempo que la era de la moral formal.

¿Qué es, en efecto, la virtud? Para el filósofo burgués de entonces es la conformidad con la naturaleza^[16] y, en política, la conformidad con la ley que expresa la voluntad general. «La moral —dice Saint-Just— es más fuerte que los tiranos». Acaba, en efecto, de matar a Luis XVI. Cualquier desobediencia a la ley no procede, pues, de una imperfección, supuestamente imposible, de dicha ley, sino de una falta de virtud en el ciudadano refractario. Por eso, la república no es sólo un senado, como dice vigorosamente Saint-Just, es la virtud. Cada corrupción moral es al mismo tiempo una corrupción política, y viceversa. Salido de la doctrina misma, se instala entonces un principio de represión infinita. Saint-Just era sin duda sincero en su deseo de idilio universal. Soñó realmente con una república de ascetas, con una humanidad reconciliada y entregada a los castos juegos de la inocencia primigenia, bajo la guardia de aquellos sabios ancianos que condecoraba anticipadamente con una banda tricolor y un penacho blanco. Sabido es también que, desde el principio de la Revolución, Saint-Just se pronunciaba, al mismo tiempo que Robespierre, contra la pena de muerte. Pedía tan sólo que los criminales fueran vestidos de negro durante toda su vida. Quería una justicia que no tratase de «hallar culpable al acusado, sino

débil», y esto es admirable. Soñaba también con una república del perdón que reconociera que si el árbol del crimen era duro, su raíz era tierna. Uno de sus gritos viene del corazón y no se deja olvidar: «Es horrible atormentar al pueblo». Sí, esto es horrible. Pero un corazón puede sentirlo y someterse, no obstante, a principios que suponen, para terminar, el tormento del pueblo.

La moral, cuando es formal, devora. Para parafrasear a Saint-Just, nadie es virtuoso inocentemente. A partir del momento en que las leyes no hacen reinar la concordia, en que se disloca la unidad que debían crear los principios, ¿quién es culpable? Las facciones. ¿Quiénes son los facciosos? Los que, por su actividad, niegan hasta la unidad necesaria. La facción divide al soberano. Es, pues, blasfema y criminal. Hay que combatir contra ella, y sólo contra ella. Pero ¿si hay muchas facciones? Todas serán combatidas, sin remisión. Saint-Just exclama: «O las virtudes o el Terror». Hay que endurecer la libertad y el proyecto de constitución en la Convención menciona entonces la pena de muerte. La virtud absoluta es imposible, la república del perdón trae por una lógica implacable la república de las guillotinas. Montesquieu ya había denunciado esta lógica como una de las causas de la decadencia de las sociedades, diciendo que el abuso de poder es mayor cuando no lo prevén las leyes. La ley pura de Saint-Just no había tenido en cuenta la verdad, vieja como la historia misma, según la cual la ley, en su esencia, está destinada a ser violada.

El Terror

Saint-Just, contemporáneo de Sade, llega a la justificación del crimen, aunque arranca de principios diferentes. Saint-Just, sin duda es el anti Sade. Si la fórmula del marqués podía ser: «Abrid las cárceles o demostrad vuestra virtud», la del convencional sería: «Demostrad vuestra virtud o entrad en las cárceles». Ambos, sin embargo, legitiman un terrorismo, individual en el

libertino, estatal en el sacerdote de la virtud. El bien absoluto o el mal absoluto, si se les añade la lógica que hace falta, 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, poseía algo de insensato. Aquella profesión de fe de un perseguido persecutor terminaba con una confesión convulsa: «Si Bruto no mata a los otros, se matará a sí mismo». Un personaje tan obstinadamente grave, tan voluntariamente frío, lógico, imperturbable, permite imaginar todos los desequilibrios y todos los desórdenes. Saint-Just inventó el tipo de seriedad que hace de la historia de los dos últimos siglos una novela negra tan aburrida. «El que bromea al frente del gobierno —dice— tiende a la tiranía». Máxima asombrosa, sobre todo si se tiene en cuenta cómo se pagaba entonces la simple acusación de tiranía, y que prepara, en todo caso, el tiempo de los Césares pedantes. Saint-Just da el ejemplo; su mismo tono es definitivo. Esta cascada de afirmaciones perentorias, este estilo axiomático y sentencioso, lo pintan mejor que los retratos más fieles. Ronronean las sentencias como la sabiduría misma de la nación, las definiciones, que hacen la ciencia, se suceden como mandamientos fríos y claros. «Los principios deben ser moderados, las leyes implacables, las penas sin remisión». Es el estilo guillotina.

Un endurecimiento tal en la lógica supone, sin embargo, una pasión profunda. Aquí como allá encontramos la pasión por la unidad. Toda rebeldía supone una unidad. La de 1789 exigió la unidad de la patria. Saint-Just soñó con la ciudad ideal en la que las costumbres, por fin conformes con las leyes, harían estallar la inocencia del hombre y la identidad de su naturaleza con la razón. Y si las facciones vinieran a entorpecer este sueño, la pasión exageraría su lógica. No se imaginaría entonces que, ya que las facciones existían, los principios carecían de razón. Las facciones serán criminales porque los principios permanecen intangibles. «Ya es tiempo de que todo el mundo retorne a la moral y la aristocracia al Terror». Pero las facciones aristocráticas no son las únicas; se debe contar con las republicanas y, en general, con todos aquellos que critican la acción de la Legislativa y de la Convención. También éstos son culpables, ya que amenazan la unidad. Saint-Just proclama entonces el gran principio de las tiranías del siglo xx. «Un patriota es el que sostiene la república en masa;

cualquiera que la combate en detalle es un traidor». Quien critica es un traidor, quien no sostiene ostensiblemente la república es un sospechoso. Cuando la razón, y la libre expresión de los individuos, no logran fundar sistemáticamente la unidad, hay que decidirse a suprimir los cuerpos extraños. La cuchilla se hace así razonable, su función consiste en refutar. «¡Un bribón a quien el tribunal ha condenado a muerte dice que quiere resistir a la opresión porque quiere resistir al patíbulo!». Esta indignación de Saint-Just resulta poco comprensible, ya que, antes de él, el patíbulo no era precisamente más que uno de los símbolos más evidentes de la opresión. Pero en el interior de ese delirio lógico, al final de esa moral de virtud, el patíbulo es libertad. Asegura la unidad racional, la armonía de la ciudad. Depura, la palabra es justa, la república, elimina las imperfecciones que vienen a contradecir la voluntad general y la razón universal. «Me discuten el título de filántropo —exclama Marat— en un estilo del todo diferente. ¡Ah, qué injusticia! ¿Quién no ve que quiero cortar unas pocas cabezas para salvar a muchas?». ¿Unas pocas, una facción? Sin duda, y toda acción histórica tiene este precio. Pero Marat, haciendo sus últimos cálculos, reclamaba doscientas setenta y tres mil cabezas. Pero comprometía el aspecto terapéutico de la operación con sus gritos a la matanza: «Marcadlos con un hierro candente, cortadles los pulgares, rajadles la lengua». El filántropo escribía así en el vocabulario más monótono que existe, día y noche, sobre la necesidad de matar para crear. Escribía además en las noches de septiembre, en el fondo de su sótano, a la luz de una vela, mientras los matarifes instalaban en el patio de nuestras cárceles los bancos de los espectadores, los hombres a la derecha, las mujeres a la izquierda, para darles un delicado ejemplo de filantropía, la decapitación de nuestros aristócratas.

No mezclemos, aunque sea un segundo, a la persona grandiosa de un Saint-Just con el triste Marat, remedo de Rousseau, como dice acertadamente Michelet. Pero el drama de Saint-Just es haber, por razones superiores y por una exigencia más profunda, hecho coro, por momentos, con Marat. Las facciones se añaden a las facciones, las minorías a las minorías, no es seguro en fin que el patíbulo funcione al servicio de la voluntad de todos. Saint-Just afirmará al menos, y hasta el final, que

funciona por la voluntad general, ya que funciona para la virtud. «Una revolución como la nuestra no es un proceso, sino un estallido de trueno sobre los malos». El bien fulmina, la inocencia se hace relámpago y relámpago justiciero. Hasta los vividores, sobre todo ellos, son contrarrevolucionarios. Saint-Just, que dijo que la idea de felicidad era nueva en Europa (a decir verdad, era nueva sobre todo para Saint-Just, que detenía la historia en Bruto), descubre que algunos tienen una «idea horrible de la felicidad y la confunden con el placer». Contra ellos también hay que actuar. Al final, no se trata ya de mayoría ni de minoría. El paraíso perdido y siempre ansiado de la inocencia universal se aleja; en la tierra desdichada, llena de los 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 está amenazada. La serie de informes sobre las facciones del extranjero, la ley del 22 de pradiar, 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 infamia renunciar a las armas mientras existiera en alguna parte un amo y un esclavo, es el mismo que debía aceptar la suspensión de la Constitución de 1793 y ejercer lo arbitrario. En el discurso que pronunció para defender a Robespierre niega la fama y la supervivencia y sólo se refiere a una providencia abstracta. Reconocía, al mismo tiempo, que la virtud, de la que hacía una religión, no tenía más recompensa que la historia y el presente, y que debía, a toda costa, fundar su propio reinado. No amaba el poder «cruel y malvado» y que, decía, «sin la regla, marchaba a la opresión». Pero la regla era la virtud y venía del pueblo. Si desfallecía el pueblo, se oscurecía la regla, crecía la opresión. El pueblo entonces era culpable, no el poder, cuyo principio debía ser inocente. Una contradicción tan extrema y tan sangrienta no podía resolverse sino por una lógica aún más extrema y la aceptación última de los principios, en el silencio y en la muerte. Saint-Just, al menos, permaneció al nivel de esta exigencia. Allí, al fin, debía hallar su grandeza, y esa vida independiente en los siglos y en los cielos de que había hablado con tanta emoción.

Desde hacía mucho tiempo había presentido en efecto que su exigencia suponía de su parte un don total y sin reservas, diciendo él mismo que los

que hacen las revoluciones en el mundo, «los que hacen el bien», no pueden dormir más que en la tumba. Seguro de que sus principios, para triunfar, debían culminar en la virtud y la felicidad de su pueblo, viendo quizá que pedía lo imposible, se había cerrado, de antemano, el retiro declarando públicamente que se apuñalaría el día en que desesperara de ese pueblo. He aquí que desespera, sin embargo, puesto que duda del terror mismo. «La revolución está helada, todos los principios se han debilitado; no quedan más que gorros rojos llevados por la intriga. El ejercicio del terror ha hastiado el crimen como los licores fuertes hartan el paladar». La virtud misma «se une al crimen en los tiempos de anarquía». Había dicho que todos los crímenes venían de la tiranía que era el primero de todos y, ante la obstinación infatigable del crimen, la Revolución misma corría a la tiranía y se volvía criminal. No se puede, pues, reducir al crimen, ni las facciones, ni el horrible espíritu de goce; hay que desesperar de este pueblo y subyugarlo. Pero tampoco se puede gobernar inocentemente. Hay que sufrir, pues, el mal o servirlo, admitir que los principios se equivocan o reconocer que el pueblo y los hombres son culpables. Entonces la misteriosa y bella figura de Saint-Just se aparta: «Sería dejar poca cosa una vida en la que habría de ser el cómplice o el testigo mudo del mal». Bruto, que debía matarse si no mataba a los otros, empieza matando a los otros. Pero los otros son muchos, no se puede matar a todos. Entonces, hay que morir, y demostrar una vez más que la rebeldía, cuando está descompuesta, oscila de la aniquilación de los otros a la destrucción de sí mismo. Esta tarea, al menos, es fácil; basta una vez más con seguir la lógica hasta el final. 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 va a condenarlo: «Yo no soy de ninguna facción, las combatiría todas». Reconocía entonces, y de antemano, la decisión de la voluntad general, o sea de la Asamblea. Aceptaba ir a la muerte, puesto que la opinión de la Asamblea no podía ser impulsada, precisamente, más que por la elocuencia y el fanatismo de una facción. ¡Qué remedio! Cuando fallan los principios, los hombres sólo tienen un modo de salvarlos, y de salvar su fe, consistente en morir por ellos. En el calor agobiante del París de julio, Saint-Just, rechazando ostensiblemente la realidad y el mundo, confiesa que entrega su vida a la decisión de los

principios. Dicho lo cual, parece distinguir fugitivamente otra verdad, terminando con una denuncia moderada de Billaud-Varenne y de Collot d'Herbois. «Deseo que se justifiquen y que nos volvamos más sensatos». El estilo y la guillotina quedan suspendidos un instante. Pero la virtud, sobrada de orgullo, no es la sensatez. La guillotina se deslizará sobre aquella cabeza hermosa y fría como la moral. A partir del momento en que la Asamblea lo condenó, hasta el momento en que tendió su nuca a la cuchilla, Saint-Just calló. Aquel largo silencio fue más importante que la muerte misma. Se había quejado de que el silencio reinaba 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 conformaba con la Razón pura, volvió él mismo al silencio. Sus principios no podían adecuarse a lo que era, las cosas no eran lo que deberían ser; los principios se quedaron solos, mudos y fijos. Abandonarse a ellos era morir, en verdad, y era morir por un amor imposible que era lo contrario del amor. Saint-Just murió y, con él, la esperanza de una nueva religión.

«Todos los sillares están cortados para el edificio de la libertad —decía Saint-Just—; podéis levantarle un templo o una tumba con las mismas piedras». Los principios mismos de *El Contrato social* presidieron la elevación de la tumba que Napoleón Bonaparte vino a sellar. Rousseau, que no carecía de sentido común, había visto muy bien que la sociedad del *Contrato* sólo convenía a dioses. Sus sucesores lo siguieron al pie de la letra y trataron de fundar la divinidad del hombre. La bandera roja, símbolo de la ley marcial, por tanto del ejecutivo, en el Antiguo Régimen, pasa a ser símbolo revolucionario el 10 de agosto de 1792. Traspaso significativo que Jaurès comentó así: «Nosotros, el pueblo, somos el derecho [...] No somos unos rebeldes. Los rebeldes están en las Tullerías». Pero no es tan fácil convertirse en dios. Los mismos antiguos dioses no murieron al primer golpe, y las revoluciones del siglo XIX deberían acabar la liquidación del principio divino. París se levantó entonces para traer al rey bajo la ley del pueblo y para impedirle restaurar una autoridad de principio. Aquel cadáver que los insurrectos de 1830 arrastraron a través de las salas de las Tullerías e

instalaron en el trono para rendirle unos honores irrisorios no tuvo otro significado. El rey podía ser aún en aquella época un encargado de asuntos oficiales respetado, pero su delegación le venía entonces de la nación, su regla era la Carta. Ya no era Majestad. Al desaparecer entonces definitivamente el Antiguo Régimen en Francia, fue aún preciso, después de 1848, que se consolidase el nuevo, y la historia del siglo XIX hasta 1914 fue la de la restauración de las soberanías populares contra las monarquías de régimen antiguo, la historia del principio de las nacionalidades. Este principio triunfó en 1919, que vio la desaparición de todos los absolutismos de régimen antiguo en Europa^[17]. En todas partes, la soberanía de la nación sustituyó, de derecho y de razón, al soberano rey. Sólo entonces pudieron aparecer las consecuencias de los principios del 89. Los que vivimos hoy día somos los primeros en poder juzgarlo claramente.

Los jacobinos endurecieron los principios morales eternos en la medida misma en que acababan de suprimir lo que sostenía hasta entonces dichos principios. Predicadores de evangelio, quisieron fundamentar la fraternidad en el derecho abstracto de los romanos. Sustituyeron los mandamientos divinos por la ley que 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 desmorona y se hace patente que la virtud necesita justificación para no ser abstracta. Al mismo tiempo, los juristas burgueses del siglo XVIII, aplastando con 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^[18]. Pero no lo es nunca y su justificación se pierde si el hombre no es naturalmente bueno. Llega un día en que la ideología topa con la psicología. Ya no hay entonces poder legítimo. La ley evoluciona pues hasta confundirse con el legislador y una nueva voluntad arbitraria. ¿Hacia dónde dirigirse entonces? Desorientada la ley, perdiendo precisión, se hace cada vez más imprecisa, hasta convertirlo todo en crimen. La ley sigue reinando, pero ya no tiene hitos fijos. Saint-Just había previsto esta tiranía en nombre del pueblo silencioso. «El crimen diestro se erigiría en una especie de

religión y los bribones estarían en el arca sagrada». Pero esto es inevitable. Si los grandes principios carecen de fundamento, si la ley no expresa nada más que una disposición provisional, sólo está hecha 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 momento en que la rebeldía se escinde de sus raíces y se priva de toda moral concreta, una de las alternativas del siglo xx.

El movimiento de insurrección que nace en 1789 no puede, sin embargo, quedarse aquí. Dios no está muerto del todo para los jacobinos, como tampoco para los hombres del romanticismo. Todavía conservan el Ser supremo. La Razón, en cierto modo, es aún mediadora. Supone un orden preexistente. Pero Dios está al menos desencarnado y reducido a la existencia teórica de un principio moral. La burguesía no reinó durante todo el siglo xix sino remitiéndose a aquellos principios abstractos. Simplemente, menos digna que Saint-Just, se valió de esta referencia como de una coartada, practicando, en toda ocasión, los valores contrarios. Por su corrupción esencial y su desalentadora hipocresía, ayudó a desacreditar definitivamente los principios que invocaba. Su culpabilidad, en este aspecto, es infinita. Desde el instante en que los principios eternos se pongan en duda al mismo tiempo que la virtud formal, en que todo esté desacreditado, la razón se pondrá en movimiento, sin remitirse más que a sus éxitos. Querrá reinar, negando todo lo que ha sido, afirmando todo lo que será. Se volverá conquistadora. El comunismo ruso, con su crítica violenta de toda virtud formal, acaba la obra rebelde del siglo xix negando todo principio superior. A los regicidas del siglo xix suceden los deicidas del siglo xx que van hasta el final de la lógica rebelde y quieren hacer de la tierra el reino en que el hombre será dios. Empieza el reinado de la historia e, identificándose con su sola historia, el hombre, infiel a su verdadera rebeldía, se consagrará en lo sucesivo 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 objeto de fundar en ella la unidad, sucederán las revoluciones cínicas, ya sean de derecha o de izquierda, que intentarán conquistar la unidad del

mundo para fundar por fin la religión del hombre. Todo lo que era de Dios será dado, en adelante, a César.

Los deicidas

La justicia, la razón, la verdad brillaban aún en el cielo jacobino; aquellas estrellas fijas podían al menos servir de puntos de referencia. El pensamiento alemán del siglo XIX, y particularmente Hegel, quiso continuar la obra de la Revolución francesa suprimiendo las causas de su fracaso^[19]. Hegel creyó discernir que el Terror se hallaba anticipadamente contenido 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 lapso que va de Augusto a Alejandro Severo (235 de nuestra era) es el del apogeo de la ciencia del derecho, pero también el de la tiranía más implacable. Para superar esta contradicción, había que querer, pues, una sociedad concreta, vivificada por un principio que no fuera formal, en que la libertad se conciliara con la necesidad. A la razón universal, pero abstracta, de Saint-Just y de Rousseau, el pensamiento alemán acabó, pues, sustituyendo una noción menos artificial, pero a la vez más ambigua, lo universal concreto. La razón, hasta entonces, planeaba por encima de los fenómenos que se relacionaban con ella. Hela, en lo sucesivo, incorporada al río de los acontecimientos históricos que ilumina, al mismo tiempo que ellos le dan un cuerpo.

Se puede decir con seguridad que Hegel racionalizó hasta lo irracional. Pero al mismo tiempo daba a la razón un temblor irrazonable, introducía en ella una desmesura cuyos resultados tenemos ante los ojos. En el pensamiento fijo de su tiempo, el pensamiento alemán introdujo de golpe

un movimiento irresistible. La verdad, la razón y la justicia se encarnaron bruscamente en el devenir del mundo. Pero, lanzándolas a una aceleración perpetua, la ideología alemana confundía su ser con su movimiento y fijaba el término de este ser en el final del devenir histórico, si es que era una. Aquellos valores dejaron de ser referencias para transformarse en metas. En cuanto a los medios de alcanzar tales metas, o sea la vida y la historia, ningún valor preexistente podía guiarlos. Por el contrario, gran parte de la demostración hegeliana consiste en demostrar que la conciencia moral, en su trivialidad, la que obedece a la justicia y a la verdad como si dichos valores existieran fuera del mundo, compromete, precisamente, el advenimiento de estos valores. La regla de la acción se ha convertido, pues, en la acción misma que ha de 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 objetivos siguieron siendo los mismos, sólo creció la ambición: el pensamiento se volvió dinámico; la razón, devenir y conquista. La acción no era ya más que un cálculo en función de los resultados, no de los principios. Se confundió, por lo tanto, con un movimiento perpetuo. Del mismo modo, todas las disciplinas, en el siglo XIX, se desviaron de la fijeza y la clasificación que caracterizaba el pensamiento del siglo XVIII. Así como Darwin sustituyó a Linneo, los filósofos de la dialéctica sustituyeron a los armoniosos y estériles constructores de la razón. De aquel momento data la idea (hostil a todo el pensamiento antiguo que, por el contrario, se encontraba en parte en el espíritu revolucionario francés) de que el hombre no tiene naturaleza humana dada una vez por todas, de que no es una criatura completa, sino una aventura de la que puede ser parcialmente creador. Con Napoleón y Hegel, filósofo napoleónico, empiezan los tiempos de la eficacia. Hasta Napoleón, los hombres descubrieron el espacio del universo; a partir de él, el tiempo del mundo y el futuro. El espíritu en rebeldía resultará profundamente transformado.

En cualquier caso, resulta singular hallar la obra de Hegel en esa nueva etapa del espíritu de rebeldía. En un sentido, en efecto, toda su obra respira el horror a la disidencia: quiso ser el espíritu de la reconciliación. Pero ésta no era sino una de las caras de un sistema que, por su método, fue 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 pantragismo exalta también la destrucción en sí misma. Todo está reconciliado, sin duda, en la dialéctica y no se puede establecer un extremo sin que surja el otro; hay en Hegel, como en todo gran pensamiento, con qué corregir a Hegel. Pero los filósofos rara vez se leen con la inteligencia sola, a menudo es con el corazón y sus pasiones, las cuales no reconcilian nada.

De Hegel, en todo caso, los revolucionarios del siglo xx han sacado el arsenal que ha destruido definitivamente los principios formales de la virtud. Han guardado la visión de una historia sin trascendencia, resumida en una impugnación permanente y en la lucha de las voluntades de poder. Bajo su aspecto crítico, el movimiento revolucionario de nuestro tiempo es, en primer lugar, una denuncia violenta de la hipocresía formal que preside la sociedad burguesa. La pretensión, en parte fundada, del comunismo moderno, como la más frívola del fascismo, consiste en denunciar la mistificación que pudre la democracia de tipo burgués, sus principios y sus virtudes. La trascendencia divina, hasta 1789, servía para justificar la arbitrariedad real. Después de la Revolución francesa, la trascendencia de los principios formales, razón o justicia, sirve para justificar una dominación que no es ni 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 donde 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 de hoy. Nada es puro, este grito convulsiona el siglo. Lo impuro, pues, la historia, se convertirá en la regla y la tierra desierta será entregada a la fuerza desnuda que decidirá o no sobre la divinidad del hombre. Entramos entonces en la mentira y 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 buena y de las actitudes ineficaces, se la debemos a Hegel, para quien la ideología de lo verdadero, de lo bello y del bien es la religión de los

que no la tienen. Mientras que la existencia de las facciones sorprende a Saint-Just, contraviene el orden ideal que él afirma, a Hegel no sólo no le sorprende, antes afirma por el contrario que la facción está en la base del espíritu. Todo el mundo es virtuoso para el jacobino. El movimiento que parte de Hegel, y que triunfa hoy día, supone al contrario que nadie lo es, pero que todo el mundo lo será. Al principio, todo es idilio según Saint-Just, todo es tragedia según Hegel. Pero al final, todo viene a ser lo mismo. Hay que destruir a los que destruyen el idilio o destruir para crear el idilio. La violencia lo cubre todo en ambos casos. La superación del Terror, emprendida por Hegel, conduce tan sólo a una ampliación del Terror.

No es eso todo. El mundo actual no puede ser ya, según toda apariencia, más que un mundo de amos y esclavos, porque las ideologías contemporáneas, las que modifican la faz del mundo, han aprendido de Hegel a pensar la historia en función de la dialéctica dominio y esclavitud. Si bajo el cielo desierto, en la primera mañana del mundo, no hay más que un amo y un esclavo; si, incluso, del dios trascendente a los hombres, no hay más que un lazo de amo a esclavo, no puede haber otra ley en el mundo que la de la fuerza. Únicamente un dios, o un principio por encima del amo y el esclavo, podían interponerse hasta entonces y hacer que la historia de los hombres no se resumiera tan sólo en la historia de sus victorias o de sus derrotas. El esfuerzo de Hegel, y posteriormente de los hegelianos, ha consistido por el contrario en destruir cada vez más toda trascendencia y toda nostalgia de la trascendencia. Aunque hay infinitamente más en Hegel que en los hegelianos de izquierda que, finalmente, le han vencido, proporciona, no obstante, a nivel de la dialéctica del amo y el esclavo, la justificación decisiva del espíritu de poder en el siglo xx. El vencedor tiene siempre razón; es ésta una de las lecciones que se puede sacar del mayor sistema alemán del siglo xix. Por supuesto, hay en el prodigioso edificio hegeliano elementos que permiten contradecir parcialmente estos datos. Pero la ideología del siglo xx no se relaciona con lo que impropriamente se llama 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 aquí, puesto que sólo él ha pesado en la historia de nuestro tiempo.

Si Nietzsche y Hegel sirven de coartada a los maestros de Dachau y de Karaganda^[20], ello no condena toda su filosofía. Pero hace sospechar que un aspecto de sus pensamientos, o de su lógica, podía llevar a esos terribles confines.

El nihilismo nietzscheano es metódico. La *Fenomenología del espíritu* tiene también un carácter pedagógico. En la juntura de dos siglos describe, en sus etapas, la educación de la conciencia, caminando hacia la verdad absoluta. Es un *Emilio* metafísico^[21]. Cada etapa es un error y además va acompañada por sanciones históricas casi siempre fatales, ya sea para la conciencia, ya para la civilización en que se refleja. Hegel se propone demostrar la necesidad de esas etapas dolorosas. La *Fenomenología* es, en uno de sus aspectos, una meditación sobre la desesperación y la muerte. Simplemente, esta desesperación quiere ser metódica, ya que debe transfigurarse al final de la historia en la satisfacción y la sabiduría absoluta. Esta pedagogía tiene, no obstante, el defecto de no suponer más que alumnos superiores y se ha tomado al pie de la letra, cuando por la letra sólo quería anunciar el espíritu. Lo mismo ocurre con el famoso análisis del dominio y de la esclavitud^[22].

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 realmente hasta el instante en que cobra conciencia de sí mismo en tanto que sujeto cognoscente. Es, pues, esencialmente, conciencia de sí. La conciencia de sí, para afirmarse, ha de distinguirse de lo que no es ella. El hombre es la criatura que, para afirmar su ser y su diferencia, niega. Lo que distingue la conciencia de sí del mundo natural no es la simple contemplación por la que se identifica con el mundo exterior y se olvida de sí misma, sino el deseo que puede experimentar respecto del mundo. Este deseo la vuelve a sí misma en el tiempo en que le muestra el mundo exterior como diferente. En su deseo, el mundo exterior es lo que ella no tiene, y que es, pero que quiere tener para ser, y para que él ya no sea. La conciencia de sí es, pues, necesariamente, deseo. Pero para ser, es preciso que esté satisfecha; no puede satisfacerse más que por la satisfacción de su deseo. Actúa, pues, para satisfacer y, haciéndolo, niega,

suprime aquello con que se satisface. Es negación. Actuar es destruir para hacer nacer la realidad espiritual de la conciencia. Pero destruir un objeto sin conciencia, como la carne, por ejemplo, en el acto de comer, es también lo propio del animal. Consumir no es aún ser consciente. Es preciso que el deseo de la conciencia se dirija a algo que sea distinto de la naturaleza sin conciencia. Lo único en el mundo que se distingue de esta naturaleza es precisamente la conciencia de sí. El deseo tiene que aplicarse, pues, a otro deseo, que la conciencia de sí se satisfaga con otra conciencia de sí. En lenguaje simple, 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, en su principio, es deseo de ser reconocida y saludada como tal por las otras conciencias. Son los otros los que nos engendran. En sociedad, únicamente, recibimos un valor humano, superior al valor animal.

Siendo el valor supremo para el animal la conservación de la vida, la conciencia debe elevarse por encima de este instinto para recibir el valor humano. Ha de ser capaz de poner en juego su vida. Para ser reconocido por otra conciencia, el hombre tiene que estar dispuesto a arriesgar su vida y aceptar la posibilidad de la muerte. Las relaciones humanas fundamentales son así 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 punto común del hombre y el animal, será aceptándola y hasta queriéndola como el primero se distinguirá del segundo. En el corazón de esta lucha primordial por el reconocimiento, el hombre se identifica entonces con la muerte violenta. «Muere y devén», la divisa tradicional es adoptada por Hegel. Pero el «devén lo que eres» cede su lugar a un «devén lo que todavía no eres». Este deseo primitivo y desatado de reconocimiento, que se confunde con la voluntad de ser, sólo se satisfará con un reconocimiento extendido poco a poco al reconocimiento de todos. Asimismo, queriendo cada cual ser reconocido por todos, la lucha por la vida no cesará hasta el reconocimiento de todos por todos, que marcará el final 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 observar que, en el pensamiento que inspirará nuestras revoluciones, el bien supremo no coincide, pues, realmente con el ser, sino con un parecer absoluto. La historia entera de los hombres no es, en cualquier caso, más que una larga lucha a muerte por la conquista del prestigio universal y del poder absoluto. Es, por sí misma, imperialista. Estamos lejos del buen salvaje del siglo XVIII y de *El Contrato social*. Entre el ruido y el furor de los siglos, cada conciencia, para ser, quiere en lo sucesivo la muerte del otro. Por añadidura, esta tragedia implacable es absurda, puesto que, en el caso en que una de las conciencias es destruida, la conciencia victoriosa no es, por ello, reconocida. En realidad, la filosofía tiene aquí su límite.

Ninguna realidad humana sería, pues, engendrada si, por una disposición que puede parecer afortunada para el sistema de Hegel, no se hubiesen encontrado desde el origen dos tipos de conciencias, una de las cuales no tiene el valor de renunciar a la vida, y acepta, pues, reconocer a la otra conciencia sin ser reconocida por ella. Consiente, en definitiva, 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, reconocida, obtiene la independencia, es la del amo. Se distinguen una de otra en el momento en que se enfrentan y en que una se inclina ante la otra. El dilema, en esta fase, ya no es ser libre o morir, sino matar o esclavizar. Este dilema se mantendrá en la continuación de la historia, aunque lo absurdo, en ese momento, no se haya reducido aún.

A buen seguro, la libertad del amo es total respecto del esclavo, en primer lugar, puesto que éste lo reconoce totalmente, y respecto del mundo natural después, ya que, con su trabajo, el esclavo lo transforma en objeto de gozo que consumirá el amo 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 que él no reconoce como autónoma. No puede, pues, estar satisfecho y su autonomía es sólo negativa. El dominio es un callejón sin salida. Puesto que tampoco puede renunciar a la posesión y volver a ser esclavo, el destino eterno de los amos consiste en vivir insatisfechos o ser asesinados. El amo no sirve para nada en la historia como no sea para suscitar la conciencia servil, precisamente la

única que crea la historia. El esclavo, en efecto, no está atado a su condición, quiere cambiarla. Puede educarse, pues, a diferencia del amo; lo que se llama historia no es sino la sucesión de sus largos esfuerzos para alcanzar la libertad real. Ya por el trabajo, por la transformación del mundo natural en mundo técnico, se libera de esta naturaleza que estaba al principio de su esclavitud, puesto que no había sabido elevarse por encima de ella con la aceptación de la muerte^[23]. No hay siquiera la angustia de la muerte experimentada en una humillación de todo el ser que no eleve al esclavo al nivel de la totalidad humana. Sabe, desde ahora, que esta totalidad existe; no le queda más que conquistarla a través de una larga sucesión de luchas contra la naturaleza y contra los amos. La historia se identifica, pues, con la historia del trabajo y de la rebeldía. A nadie extrañará, pues, que el marxismo-leninismo haya sacado de esta dialéctica el ideal contemporáneo del soldado obrero.

Dejaremos de lado las descripciones de las actitudes de la conciencia servil (estoicismo, escepticismo, conciencia infeliz) que se hallan después en la *Fenomenología*. Pero no se puede ignorar, en cuanto a sus consecuencias, otro aspecto de esta dialéctica, la asimilación de la relación amo-esclavo con la relación del antiguo dios y el hombre. Un comentarista de Hegel observa que si el amo existiera realmente, sería Dios^[24]. El propio Hegel llama el Amo del mundo al dios real. En su descripción de la conciencia infeliz, muestra cómo el esclavo cristiano, queriendo negar lo que lo oprime, se refugia en el más allá del mundo y se impone por consiguiente un nuevo amo en la persona de Dios. En otro lugar, Hegel identifica al amo supremo con la muerte absoluta. La lucha se halla, pues, entablada de nuevo en un grado superior, entre el hombre esclavizado y el dios cruel de Abraham. La solución de este nuevo desgarramiento entre el dios universal y la persona será proporcionada por Jesucristo, que reconcilia en sí lo universal y lo singular. Pero, en cierto sentido, Jesucristo forma parte del mundo sensible. Ha podido vérselo, ha vivido y ha muerto. No es, pues, más que una etapa en el camino de lo universal; también él debe ser negado dialécticamente. Simplemente, hay que reconocerlo como hombre dios para obtener una síntesis superior. Saltando los escalones intermedios, bastará con decir que esta síntesis, tras haberse encarnado en la Iglesia y la Razón, termina en el

Estado absoluto, erigido por los soldados obreros, en que el espíritu del mundo se reflejará por fin en sí mismo con el reconocimiento mutuo de cada cual por todos y con la reconciliación de cuanto ha existido bajo el sol. En ese momento, «en que coinciden los ojos del espíritu y los del cuerpo», cada conciencia no será ya entonces más que un espejo que reflejará otros espejos, reflejado él mismo hasta el infinito en imágenes reflejadas. La ciudad humana coincidirá con la de Dios; la historia universal, tribunal del mundo, dictará su sentencia en que el bien y el mal serán justificados. El Estado será Destino y la aprobación de toda realidad proclamada bajo la claridad «el día espiritual de la Presencia».

Esto resume las ideas esenciales que, a pesar, o a causa, de la extrema abstracción del planteamiento, han levantado literalmente el espíritu revolucionario en direcciones aparentemente diferentes y que nos corresponde encontrar ahora en la ideología de nuestro tiempo. El inmoralismo, el materialismo científico y el ateísmo sustituyendo definitivamente el antiteísmo de los antiguos rebeldes, se han aglutinado, bajo la influencia paradójica de Hegel, con un movimiento revolucionario que, hasta él, nunca se había separado realmente de sus orígenes morales, evangélicos e idealistas. Tales tendencias, si a veces distan mucho de pertenecer propiamente a Hegel, han hallado su fuente 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; he aquí 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 está, y no está, en el mundo: se hace en él y en él estará. El valor queda, pues, remitido al final de la historia. Hasta aquí, no hay criterio capaz de fundamentar un juicio de valor. Hay que obrar y vivir en función del futuro. Toda moral se vuelve provisional. Los siglos XIX y XX, en su tendencia más profunda, son siglos que han tratado de vivir sin trascendencia.

Un comentarista^[25], hegeliano de izquierda, es verdad, pero ortodoxo en este punto preciso, advierte, por lo demás, la hostilidad de Hegel por los

moralistas y observa que su único axioma es vivir conforme a los usos y costumbres de su nación. Máxima de conformismo social del que Hegel, en efecto, ha dado las muestras más cínicas. Kojève añade, no obstante, que este conformismo no es legítimo más que en tanto que las costumbres de dicha nación corresponden al espíritu del tiempo, o sea en tanto que son sólidas y resisten a las críticas y a los ataques revolucionarios. Pero ¿quién decidirá esta solidez, quién juzgará la legitimidad? Desde hace cien años, el régimen capitalista de Occidente ha resistido contra duros asaltos. ¿Se debe, por ello, tener por legítimo? Inversamente, los que eran fieles a la república de Weimar, ¿debían apartarse de ella y prometer fidelidad a Hitler, en 1933, porque la primera se había desplomado bajo los golpes del segundo? ¿La república española debía ser traicionada en el instante mismo en que triunfó el régimen del general Franco? Son conclusiones que el pensamiento reaccionario tradicional habría justificado en 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 rey real, no ha podido conducir, se ha visto perfectamente, más que al cinismo político, ya sea obra del individuo, o, más gravemente, del Estado. Los movimientos políticos, o ideológicos, inspirados por Hegel, se reúnen todos en el abandono ostensible de la virtud.

Hegel, en efecto, no pudo impedir a quienes lo leyeron con una angustia que no era metódica, en una Europa desgarrada ya por la injusticia, encontrarse arrojados a un mundo sin inocencia y sin principios, en aquel mundo, precisamente, del que Hegel dijo que era en sí mismo un pecado, puesto que estaba separado del Espíritu. Hegel perdona, sin duda, los pecados al final de la historia. Hasta entonces, sin embargo, toda operación humana será culpable. «Por lo tanto sólo es inocente la ausencia de operación, el ser de una piedra y ni siquiera el de un niño». La inocencia de las piedras nos es, pues, ajena. Sin inocencia, ninguna relación, nada de 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 soportar, cuando la amistad es para el fin de los tiempos? La única salida es crear la

regla, con las armas en la mano. «Matar o someter», los que han leído a Hegel con su sola y terrible pasión no han retenido realmente más que el primer término del dilema. De él han extraído una filosofía del desprecio y la desesperación, juzgándose esclavos y sólo esclavos, atados por la muerte al Amo absoluto, a los amos terrestres por el látigo. Esta filosofía de la mala conciencia les ha enseñado tan sólo que todo esclavo lo es únicamente por el consentimiento, y no se libera más que por un rechazo que coincide con la muerte. Respondiendo al reto, los más orgullosos se han identificado enteramente a este rechazo y se han condenado a la muerte. Al fin y al cabo, decir que la negación era en sí misma un acto positivo justificaba de antemano toda clase de negaciones y anunciaba el grito de Bakunin y Necháiev: «Nuestra misión es destruir, no construir». El nihilista, para Hegel, era únicamente el escéptico que no tenía más salida que la contradicción o el suicidio filosófico. Pero daba, él mismo, nacimiento a otra especie de nihilistas que, haciendo del tedio un principio de acción, identificarán su suicidio con el crimen filosófico^[26]. 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 por el sacrificio y el crimen. Esta gran idea de que todo idealismo es hueco, si no se paga arriesgando la vida, había de llevarse al extremo por jóvenes que no la enseñaban desde lo alto de una cátedra universitaria antes de morir en su cama, sino a través del tumulto de las bombas, hasta bajo las horcas. Con esto, y con sus propios errores, corregían a su maestro y mostraban contra él que, al menos, había una aristocracia superior a la repugnante aristocracia del éxito exaltada por Hegel: la del sacrificio.

Otra especie de herederos, que leerá a Hegel más seriamente, elegirá el segundo término del dilema y pronunciará que el esclavo sólo se libera esclavizando a su vez. Las doctrinas posthegelianas, olvidando el aspecto místico de ciertas tendencias del maestro, condujeron a dichos 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 cabe decir, ateísmo provisional^[27]. La vaga figura de Dios que, en Hegel, se refleja aún en el

espíritu del mundo no será difícil de borrar. De la fórmula ambigua de Hegel «Dios sin el hombre no es sino el hombre sin Dios», sus sucesores sacarán 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 insistiendo en la humanidad de Cristo. Por último, Feuerbach (al que Marx consideraba como una mente preclara y del que se reconocerá discípulo crítico), en *La esencia del cristianismo*, sustituirá toda teología por una religión del hombre y de la especie, que convirtió a gran parte de la intelectualidad contemporánea. Su tarea consistirá en mostrar que la distinción entre lo humano y lo divino es ilusoria, que no es más que la distinción entre la esencia de la humanidad, o sea la naturaleza humana, y el individuo. «El misterio de Dios no es más que el misterio del amor del hombre a sí mismo». Resuenan entonces 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 de la Iglesia, la tierra el del cielo, el trabajo el de la oración, la miseria el del infierno, el hombre el de Cristo». Ya no hay, pues, más que un infierno y es de este mundo: es contra él contra lo que hay que luchar. La política es religión, el cristianismo trascendente, el del más allá, fortalece a los amos de la tierra por la renuncia del esclavo y suscita un amo más en el fondo de los cielos. Por eso, el ateísmo y el espíritu revolucionario no son más que las dos caras de un mismo movimiento de liberación. Tal es la respuesta a la pregunta hecha siempre: ¿por qué el movimiento revolucionario se ha identificado con el materialismo antes que con el idealismo? Porque avasallar a Dios, hacerlo servir, equivale a matar la trascendencia que mantiene a los antiguos amos y a preparar, con la ascensión de los nuevos, los tiempos del hombre rey. Cuando haya muerto la miseria, cuando se hayan solucionado las contradicciones históricas, «el verdadero dios, el dios humano será el Estado». El *homo homini lupus* se transforma entonces en *homo homini deus*. Este pensamiento se halla en la base del mundo contemporáneo. Se asiste, con Feuerbach, al nacimiento de un terrible optimismo que aún vemos obrar hoy día, 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 *Teogonía* para percibir

la fuente profundamente nihilista de aquellos pensamientos ardientes. Contra el mismo Hegel afirmará Feuerbach, en efecto, que el hombre no es más que 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, estas consecuencias desmesuradas van a nacer ahora, armadas de pies a cabeza, de una equívoca concepción del mundo que remite a la historia sola el cuidado de producir los valores y la verdad. Si nada puede concebirse claramente antes de que la verdad, al final de los tiempos, haya salido a la luz, toda acción es arbitraria, la fuerza acaba por reinar. «Si la realidad es inconcebible —exclamaba Hegel— hemos de forjar conceptos inconcebibles». Un concepto que puede concebirse necesita, en efecto, ser forjado, igual que el error. Pero para ser aceptado, no puede contar con la persuasión que pertenece al orden de la verdad, deber ser impuesto finalmente. La actitud de Hegel consiste en decir: «Ésta es la verdad que, sin embargo, nos parece el error, pero que es verdadero, precisamente porque se da el caso de que es el error. En cuanto a la prueba, no soy yo, sino la historia, en su final, quien la procurará». Tal pretensión sólo puede acarrear dos actitudes: o la suspensión de toda afirmación hasta la administración de la prueba, o la afirmación de todo lo que, en la historia, parece destinado al éxito: en primer lugar la fuerza. En ambos casos, un nihilismo. No se comprende, en todo caso, el pensamiento revolucionario del siglo xx si se deja de lado el hecho de que, por una suerte infortunada, ha bebido gran parte de su inspiración en una filosofía del conformismo y del oportunismo. La verdadera rebeldía no es puesta en tela de juicio por las perversiones de este pensamiento.

Por lo demás, lo que autorizaba la pretensión de Hegel es lo que lo hace intelectualmente, y para siempre, sospechoso. Creyó que la historia en 1807, con Napoleón y él mismo, estaba acabada, que la afirmación era posible y el nihilismo estaba vencido. La *Fenomenología*, biblia que no habría profetizado más que el pasado, ponía un término a los tiempos. En 1807, todos los pecados estaban perdonados, y las épocas caducadas. Pero la historia continuó. Otros pecados, desde entonces, claman a la faz del

mundo y hacen estallar el escándalo de los antiguos crímenes, absueltos para siempre por el filósofo alemán. La divinización de Hegel por él mismo, después de la de Napoleón, inocente en adelante, puesto que consiguió estabilizar la historia, no duró más que siete años. En vez de la afirmación total, el nihilismo cubrió el mundo. La filosofía, incluso servil, tiene también sus Waterloos.

Pero nada puede desalentar el apetito de divinidad en el corazón del hombre. Vinieron, y vienen aún, otros que, olvidando Waterloo, pretendían todavía terminar la historia. La divinidad del hombre sigue aún en marcha y no será adorable hasta el final de los tiempos. Hay que servir a este apocalipsis y, a falta de Dios, construir al menos la Iglesia. A fin de cuentas, la historia, que no se ha detenido aún, deja entrever una perspectiva que podría ser la del sistema hegeliano; pero por la simple razón de que es provisionalmente arrastrada, si no conducida, por los hijos espirituales de Hegel. Cuando el cólera se lleva en plena gloria al filósofo de la batalla de Jena, todo está en orden, en efecto, para lo que va a seguir. El cielo está vacío, la tierra entregada al poder sin principios. Los que han optado por matar y los que han optado por someter van a ocupar sucesivamente el lugar más preponderante, en nombre de una revuelta desviada de su veracidad.

El terrorismo individual

Pisarev, teórico del nihilismo ruso, observa que los mayores fanáticos son los niños y los jóvenes. Esto es también verdad referido a las naciones. Rusia, en esta época, es una nación adolescente, dada a luz con fórceps, desde hace un siglo apenas, por un zar lo bastante ingenuo como para cortar él mismo la cabeza de los revoltosos. No es de extrañar que haya llevado la ideología alemana hasta los extremos de sacrificio y destrucción de que no habían sido capaces, más que en pensamiento, los profesores alemanes. Stendhal veía una primera diferencia de los alemanes con los otros pueblos en que se exaltan con la meditación en vez de calmarse. Esto es verdad, pero aún más aplicado a Rusia. En este país joven, sin tradición filosófica^[28], chicos muy jóvenes, hermanos de los estudiantes trágicos de Lautréamont, se apoderaron del pensamiento alemán y encarnaron en la sangre sus consecuencias. Un «proletariado de bachilleres^[29]» los turnó entonces en el gran movimiento de emancipación del hombre, para darle su rostro más convulso. Hasta finales del siglo XIX, aquellos bachilleres no pasaron nunca de unos millares. Ellos solos, no obstante, frente al absolutismo más compacto de la época, pretendieron liberar y, provisionalmente, contribuyeron a liberar, en efecto, a cuarenta millones de *mujics*. Casi la totalidad de ellos pagaron esta libertad con el suicidio, la ejecución, el penal o la locura. La historia entera del terrorismo ruso puede resumirse 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 en sus negaciones más extremas, dieron cuerpo a

un valor, o una virtud nueva, que no ha acabado, ni siquiera hoy día, de plantar cara a la tiranía y ayudar a la verdadera liberación.

La germanización de Rusia en el siglo XIX no fue un fenómeno aislado. La influencia de la ideología alemana en aquel momento era preponderante y bastante se sabe, por ejemplo, que el siglo XIX en Francia, con Michelet y Quinet, es el de los estudios germánicos. Pero esta ideología no encontró en Rusia un pensamiento ya constituido, mientras que en Francia hubo de luchar y equilibrarse con el socialismo libertario. En Rusia, estaba en terreno conquistado. La primera universidad rusa, la de Moscú, fundada en 1750, fue alemana. La lenta colonización de Rusia por los educadores, los burócratas y los militares alemanes, iniciada en el reinado de Pedro el Grande, se transformó, por la atención de Nicolás I, en germanización sistemática. La *intelligentsia* se apasionó por Schelling al mismo tiempo que por los franceses en los años treinta, por Hegel en los años cuarenta y, en la segunda mitad del siglo, por el socialismo alemán procedente de Hegel^[30]. La juventud rusa vertió entonces en aquellos pensamientos abstractos la fuerza pasional desmesurada que era la suya y vio auténticamente aquellas ideas muertas. La religión del hombre, puesta ya en fórmulas por sus doctores alemanes, carecía aún de apóstoles y mártires. Los cristianos rusos, apartados de su vocación original, representaron aquel papel. Para ello, hubieron de aceptar vivir sin trascendencia y sin virtud.

El abandono de la virtud

En los años 1820, entre los primeros revolucionarios rusos, los decembristas, la virtud existía aún. El idealismo jacobino no había sido corregido aún entre aquellos nobles. Se trataba incluso de una virtud consciente. «Nuestros padres eran sibaritas, nosotros somos Catones», dijo uno de ellos, Pierre Viasemski. Sólo se añade el sentimiento, que se encontrará hasta en Bakunin

y los socialistas revolucionarios de 1905, de que el sufrimiento es regenerador. Los decembristas recordaban a aquellos nobles franceses que se aliaron al Estado llano y renunciaron a sus privilegios. Patricios idealistas, hicieron su noche del 4 de agosto y optaron, para la liberación del pueblo, por sacrificarse ellos mismos. Aunque su jefe, Pestel, tuvo un pensamiento político y social, su conspiración abortada carecía de programa sólido; ni tan sólo parece seguro que creyeran en su éxito. «Sí, moriremos, decía uno de ellos la víspera de la insurrección, pero será una muerte bella». Fue, en efecto, una muerte bella. En diciembre de 1825, el cuadro de los insurrectos fue destruido a cañonazos en la plaza del Senado, en San Petersburgo. Se deportó a los supervivientes, no sin ahorcar a cinco, pero con tanta torpeza que hubo que colgarlos dos veces. Se comprende sin dificultad que aquellas víctimas, ostensiblemente ineficaces, fueran veneradas con un sentimiento de exaltación y horror por toda la Rusia revolucionaria. Eran ejemplares, ya que no eficaces. Marcaban, al comienzo de aquella historia revolucionaria, los derechos y la grandeza de lo que Hegel llamaba irónicamente el alma bella y respecto de lo cual, no obstante, habrá de definirse el pensamiento revolucionario ruso.

En aquel clima de exaltación, el pensamiento alemán vino a combatir la influencia francesa y a imponer su prestigio a unas mentes desgarradas entre su deseo de venganza y de justicia, y el sentimiento de su soledad impotente. Fue acogido primero como la misma revelación, celebrado y comentado como ella. Una locura de filosofía abrasó los mejores espíritus. Llegaron hasta poner en verso la *Lógica* de Hegel. En su mayoría, los intelectuales rusos sacaron primero del sistema hegeliano la justificación de un quietismo social. Cobrar conciencia de la racionalidad del mundo bastaba; en todo caso, el Espíritu se realizaría al final de los tiempos. Tal fue la primera reacción de Stankevitch^[31], de Bakunin y de Bielinski, por ejemplo. Después, la pasión rusa retrocedió ante aquella complicidad de hecho, si no de intención, con el absolutismo y, al punto, se lanzó al otro extremo.

Nada más revelador a este respecto que la evolución de Bielinski, una de las mentes más notables y más influyentes de los años treinta y cuarenta. Procedente de un liberalismo libertario bastante vago, Bielinski encontró

súbitamente a Hegel. En su cuarto, a medianoche, bajo el choque de la revelación, se deshizo en lágrimas como Pascal, y se despojó de golpe del hombre antiguo: «No existe lo arbitrario ni el azar, me he despedido para siempre de los franceses». Al mismo tiempo, se volvió conservador y partidario del quietismo social. Lo escribió sin la menor vacilación, defendió su postura, como la sentía, valerosamente. Pero aquel corazón generoso se vio entonces al lado de lo que más había detestado en este mundo, la injusticia. Si todo es lógico, todo está justificado. Hay que decir que sí al azote, a la servidumbre y a Siberia. Aceptar el mundo y sus sufrimientos le había parecido, por un momento, el partido de la grandeza, porque imaginaba únicamente soportar sus propios sufrimientos y sus contradicciones. Pero si también se trataba de decir que sí a los sufrimientos ajenos, de pronto le fallaba el valor. Arrancó en sentido inverso. Si no se puede aceptar el sufrimiento ajeno, algo no está justificado en el mundo, y la historia, en uno de sus puntos al menos, no coincide ya con la razón. Pero tiene que ser enteramente razonable o no lo es en absoluto. La protesta solitaria del hombre, apaciguada un momento por la idea de que todo puede justificarse, estallará de nuevo en términos vehementes. Bielinski se dirige al propio Hegel: «Con toda la estima que conviene a su filosofía filistina, tengo el honor de comunicarle que si tuviera la suerte de trepar hasta el último grado de la escala de la evolución, le pediría a usted cuentas por todas las víctimas de la vida y de la historia. No quiero dicha, ni siquiera gratuita, si no estoy tranquilo por todos mis hermanos de sangre^[32]».

Bielinski comprendió que lo que deseaba no era lo absoluto de la razón, sino la plenitud del ser. Se negaba a identificarlos. Quería la inmortalidad del hombre entero, erguido en su persona viva, no la abstracta inmortalidad de la especie convertida en Espíritu. Litigaba, con la misma pasión, contra nuevos adversarios, y, de aquel gran debate interior, sacó conclusiones que debía a Hegel, pero que volvió contra él.

Dichas conclusiones serían las del individualismo en rebeldía. El individuo no puede aceptar la historia tal como marcha. Ha de destruir la realidad para afirmar lo que él es, no colaborar con ella: «La negación es mi dios, como antes la realidad. Mis héroes son los destructores de lo viejo: Lutero, Voltaire, los enciclopedistas, los terroristas, Byron en *Caín*». Encontramos así

de nuevo y de una sola vez todos los temas de la rebeldía metafísica. Ciertamente, la tradición francesa del socialismo individualista seguía viva en Rusia. Saint-Simon y Fourier, a los que se leía en los años treinta, Proudhon, importado en los años cuarenta, inspiraron el gran pensamiento de Herzen y, mucho más tarde aún, el de Pierre Lavrov. Pero este pensamiento que seguía unido a los valores éticos acabó sucumbiendo, al menos provisionalmente, en su gran debate con los pensamientos cínicos. Bielinski encontró, por el contrario, con y contra Hegel, las mismas tendencias del individualismo social, pero bajo el prisma de la negación, en el rechazo de los valores trascendentes. Cuando murió, en 1848, su pensamiento estaba por lo demás muy próximo al de Herzen. Pero en su confrontación con Hegel definió con precisión una actitud que sería la de los nihilistas y, en parte al menos, la de los terroristas. Proporcionó de este modo un tipo de transición entre los grandes señores idealistas de 1825 y los estudiantes «nadistas» de 1860.

Tres endemoniados

En efecto, cuando Herzen, haciendo la apología del movimiento nihilista, en la sola medida, es cierto, en que vio en él una mayor emancipación con relación a las ideas consagradas, escribiera: «La aniquilación de lo viejo es el engendramiento del porvenir», repetiría el lenguaje de Bielinski. Kotliarevski, hablando de aquellos a los que se llamaba también radicales, los definía como apóstoles, «que pensaban que había que renunciar completamente al pasado y forjar, partiendo de otro modelo, la personalidad humana». La reivindicación de Stirner reapareció con el rechazo de toda historia y la decisión de forjar el porvenir, ya no en función del espíritu histórico, sino en función del individuo rey. Pero el individuo no puede elevarse por sí solo al poder. Necesita a otros y entra entonces en una contradicción nihilista que Pisarev, Bakunin y Necháiev tratarán de

solucionar extendiendo cada uno un poco más el campo de la destrucción y la negación, hasta que el terrorismo mate la contradicción misma, en el sacrificio y el crimen simultáneos.

El nihilismo de los años sesenta comenzó, en apariencia, con la negación más radical que existe, rechazando toda acción que no fuese puramente egoísta. Sabido es que el término mismo de nihilismo fue forjado por Turgueniev en una novela, *Padres e hijos*, cuyo protagonista, Bazarov, figuraba el retrato de ese tipo de hombre. Pisarev, teniendo que rendir cuentas de esta novela, proclamó que los nihilistas reconocían a Bazarov como modelo suyo. «No tenemos —decía Bazarov— por qué glorificarnos más que de la estéril conciencia de entender, hasta cierto punto, la esterilidad de lo que es». «¿Es esto —le preguntan—, lo que se llama el nihilismo?». «Es esto lo que se llama el nihilismo». Pisarev alababa este modelo, que, para mayor claridad, definió así: «Soy un extraño para el orden de las cosas existente, no tengo por qué mezclarme con él». El único valor residía, pues, en el egoísmo racional.

Negando todo lo que no era la autosatisfacción, Pisarev declaró la guerra a la filosofía, al arte juzgado absurdo, a la moral mentirosa, a la religión, y hasta a los usos y a la cortesía. Construyó la teoría de un terrorismo intelectual que recordaba el de nuestros surrealistas. La provocación es erigida en doctrina, pero a una profundidad de la que Raskolnikov da una idea exacta. En la cumbre de este bello impulso, Pisarev pregunta, sin bromear, si se puede matar a la propia madre, y contesta: «¿Y por qué no, si lo deseo y si me parece útil?».

A partir de eso, extraña no encontrar a nuestros nihilistas dedicados a forjarse una fortuna o un rango, a gozar cínicamente de cuanto se presente. A decir verdad, no faltan nihilistas en los buenos puestos de toda sociedad. Pero no elaboran la teoría de su cinismo, y prefieren, en toda ocasión, rendir, visiblemente, un homenaje, sin consecuencias, a la virtud. En cuanto a aquellos de quienes se trata, se contradecían en el reto 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 pronto a ir a la horca y a dar su cabeza por Moleschott y Darwin», poniendo así la doctrina mucho

más arriba que la materia. La doctrina, en este grado, tenía un aire de religión y de fanatismo. Para Pisarev, Lamarck era un traidor porque Darwin tenía razón. Cualquiera a quien en este medio se le ocurriera hablar de inmortalidad del alma era excolmulgado. Wladimir Weidlé tiene, pues, razón cuando define el nihilismo como un oscurantismo racionalista^[33]. La razón en ellos se anexionaba curiosamente los prejuicios de la fe; no era la menor contradicción de aquellos individualistas optar, como tipo de razón, por el cientificismo más vulgar. Lo negaban todo, salvo los valores más discutibles, los de *monsieur* Homais.

Sin embargo, fue optando por hacer un artículo de fe de la razón más corta como los nihilistas darían un modelo a sus sucesores. No creían en nada más que en la razón y el interés. Pero en vez del escepticismo eligieron el apostolado y se hicieron socialistas. En esto estriba su contradicción. Como todas las mentes adolescentes, experimentaban a un tiempo la duda y la necesidad de creer. Su solución personal consistió en dar a su negación la intransigencia y la pasión de la fe. ¿Qué había en ello de extraño, en resumidas cuentas? Weidlé cita la frase desdeñosa del filósofo Soloviev que denuncia esta contradicción: «El hombre desciende de un mono; luego, amémonos los unos a los otros». Con todo, la verdad de Pisarev está en ese desgarramiento. Si el hombre es el reflejo de Dios, no importa, entonces, que esté privado del amor humano; día vendrá en que será saciado. Pero, si es criatura ciega, errando por las tinieblas de una condición cruel y limitada, necesita a sus semejantes y su amor perecedero. ¿Dónde puede refugiarse la caridad, al fin y al cabo, sino en el mundo sin Dios? En el otro, la gracia provee a todo, incluso para los que están provistos. Los que lo niegan todo comprenden al menos una cosa: que la negación es una miseria. Pueden entonces abrirse a la miseria ajena y negarse por fin a sí mismos. Pisarev no retrocedía, en pensamiento, ante el asesinato de una madre y no obstante encontró acentos justos para hablar. Quería gozar egoístamente de la vida, pero sufrió la prisión y luego se volvió loco. Tanto cinismo desplegado lo llevó, finalmente, a conocer el amor, a verse desterrado de él y a sufrir por ello hasta el suicidio, encontrando así, en vez del individuo rey que anhelaba forjar, al hombre viejo miserable y enfermo cuya grandeza es la única que ilumina su historia.

Bakunin encarnó, pero de modo mucho más espectacular, las mismas contradicciones. Murió en vísperas de la epopeya terrorista^[34]. Condenó, por lo demás, de antemano, los atentados individuales y denunció a «los Brutos de su época». Los respetaba, con todo, ya que censuró a Herzen por haber criticado abiertamente el atentado fallido de Karakosov, que disparó contra el zar Alejandro II, en 1866. Este respeto tenía sus razones. Bakunin pesó en la sucesión de los acontecimientos, igual que Bielinski y los nihilistas, en el sentido de la rebeldía individual. Pero aportó algo más: un germen de cinismo político que se coagularía en doctrina en Necháiev y llevaría a sus últimas consecuencias el movimiento revolucionario.

Apenas salió Bakunin de la adolescencia cuando quedó trastornado, desarraigado por la filosofía hegeliana, como por una sacudida prodigiosa. Se sumió en ella noche y día «hasta la locura», dijo. «No veía otra cosa que las categorías de Hegel». Cuando salió de aquella iniciación, fue con la exaltación de los neófitos. «Mi yo personal murió para siempre, mi vida es la vida verdadera. Se identifica, en cierto modo, con la vida absoluta». Necesitó poco tiempo para percatarse de los peligros de aquella comfortable posición. Quien ha entendido la realidad no se insurrecciona contra ella, por el contrario, se alegra; Bakunin se volvió conformista. Nada en él lo predestinaba a aquella filosofía de perro guardián. Es posible también que su viaje a Alemania, y la mala opinión que se formó de los alemanes, lo hubieran preparado mal para admitir, con el viejo Hegel, que el Estado prusiano fuese el depositario privilegiado de los fines del Espíritu. Más ruso que el propio zar, pese a sus sueños universales, no podía, en todo caso, asentir a la apología de Prusia cuando estaba basada en una lógica lo bastante tajante para afirmar: «La voluntad de los otros pueblos carece de derecho, pues es el pueblo que representa esta voluntad (del Espíritu) el que domina el mundo». En los años cuarenta, por otra parte, Bakunin descubría el socialismo y el anarquismo francés, de los que transmitió algunas tendencias. En cualquier caso, Bakunin rechazó con virulencia la ideología alemana. Había ido al absoluto, igual que iría a la destrucción total, con el mismo movimiento apasionado, con la rabia del «Todo o Nada», que vuelve a encontrarse en él en su estado puro.

Después de haber alabado la Unidad absoluta, Bakunin se lanzó al

maniqueísmo más elemental. Quiso, sin duda, y para acabar, «la Iglesia universal y auténticamente democrática de la libertad». Ahí estaba su religión; era de su siglo. Con todo, no es seguro que su fe en este sentido hubiera sido entera. En su *Confesión* a Nicolás I, su acento parece sincero cuando dice que nunca había podido creer en la revolución final «sino mediante un esfuerzo sobrenatural y doloroso, acallando por la fuerza la voz interior que me susurraba lo absurdo de mis esperanzas». Su inmoralismo teórico era mucho más firme, por el contrario, y constantemente se le veía sacudirse con la satisfacción y el júbilo de un animal fogoso. La historia está regida por dos únicos principios, el Estado y la revolución social, la revolución y la contrarrevolución, que no se trata de conciliar, sino que están empeñados en una lucha a muerte. El Estado es el crimen. «El Estado más pequeño y más inofensivo es también criminal en sus sueños». La revolución es, pues, el bien. Esta lucha, que rebasa la política, es también la lucha de los principios luciferinos contra el principio divino. Bakunin reintroduce explícitamente en la acción rebelde uno de los temas de la revuelta romántica. Proudhon decretaba ya que Dios es el Mal y exclamaba: «¡Ven Satán, calumnia de pequeños y de reyes!». Bakunin deja entrever inmediatamente la profundidad de una revuelta aparentemente política. «El Mal es la revuelta satánica contra la autoridad divina, revuelta en la que nosotros vemos al contrario el germen fecundo de todas las emancipaciones humanas. Como los Fraticelli de Bohemia en el siglo XIV (?), los socialistas revolucionarios se reconocen hoy día por la frase: “En el nombre de aquel a quien se ha causado un gran perjuicio”».

La lucha contra la creación será, pues, sin cuartel y sin moral; 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 gritan apasionadamente ese gozo de destruir^[35]. «Fiesta sin principio ni fin», dice. En efecto, para él como para todos los oprimidos, la revolución es la fiesta en el sentido sagrado de la palabra. Se piensa aquí en el anarquista francés Coeurderoy^[36], que en su libro *Hurrah, ou la révolution par les cosaques* convocaba a las hordas del Norte a arrasarlo todo. Aquél también quería «llevar la antorcha a la casa del padre» y exclamaba que sólo tenía esperanza en el diluvio humano y en el caos. La rebeldía se aprehende a

través de tales manifestaciones en el estado puro, en su verdad biológica. Por eso, Bakunin fue el único en su tiempo en criticar el gobierno de los sabios con una profundidad excepcional. Contra toda abstracción, abogó en favor del hombre entero, identificado enteramente con su rebeldía. Si glorificó al brigante, caudillo de amotinados campesinos, si sus modelos preferidos fueron Stenka Razin y Pugachev, fue porque dichos hombres combatieron, sin doctrina y sin principios, por un ideal de libertad pura. Bakunin introdujo en el seno de la revolución el principio nulo de la revuelta. «La tempestad y la vida, he ahí lo que necesitamos. Un mundo nuevo sin leyes, y por lo tanto libre».

Pero ¿un mundo sin leyes es un mundo libre? Tal es la pregunta que plantea toda revuelta. Si hubiera que pedir la respuesta a Bakunin, no sería dudosa. Aunque se opuso en toda circunstancia, y con la más extremada lucidez, al socialismo autoritario, desde el momento en que definió personalmente la sociedad del futuro, la presentó, sin preocuparse por la contradicción, como una dictadura. Los estatutos de la Fraternidad Internacional (1864-1867), que redactó él mismo, establecen ya la subordinación absoluta del individuo al comité central, durante el tiempo de la acción. Lo mismo ocurrirá en el tiempo que suceda a la revolución. Esperaba para la Rusia liberada «un fuerte poder dictatorial [...], un poder rodeado de partidarios, iluminado por sus consejos, reforzado por su libre colaboración, pero al que nada ni nadie ponga límites». Bakunin, igual que su enemigo Marx, contribuyó a la doctrina leninista. El sueño del imperio eslavo revolucionario, por lo demás, tal como fue evocado por Bakunin ante el zar, fue el mismo, hasta en los detalles de frontera, realizado por Stalin. Salidas de un hombre que había podido decir que el motor esencial de la Rusia zarista era el miedo y que rechazaba la teoría marxista de una dictadura de partido, tales concepciones podían parecer contradictorias. Pero dicha contradicción mostraba que los orígenes de las doctrinas eran en parte nihilistas. Pisarev justificó a Bakunin. Éste quería ciertamente la libertad total. Pero la buscaba a través de una total destrucción. Destruirlo todo es condenarse a construir sin fundaciones; después hay que mantener las paredes en pie con la fuerza de los brazos. Quien rechaza todo el pasado, sin conservar nada de lo que puede servir para vivificar la revolución, se

condena a no encontrar justificación sino en el futuro y, mientras tanto, encarga a la policía justificar lo provisional. Bakunin anunciaba la dictadura, no contra su deseo de destrucción, sino en conformidad con él. Nada podía detenerlo, en efecto, en este camino, puesto que en la hoguera de la negación total se habían fundido también los valores éticos. Por medio de su *Confesión* al zar, abiertamente servil, pero que escribió para quedar absuelto, introdujo espectacularmente el doble juego en la política revolucionaria. Por medio de ese *Catecismo del revolucionario*, que se supone redactó en Suiza, con Necháiev mismo, dio una forma, aunque posteriormente hubiera de renegar de él, a este cinismo político que no cesaría de pesar ya en el movimiento revolucionario y que el propio Necháiev ilustró de modo provocador.

Figura menos conocida que la de Bakunin, más misteriosa aún, pero más significativa para nuestro tema, Necháiev llevó la coherencia del nihilismo tan lejos como se podía. Esta mente era casi sin contradicción. Apareció hacia 1866 en los medios de la *intelligentsia* revolucionaria y murió oscuramente en enero de 1882. En este corto espacio de tiempo, nunca dejó de seducir: los estudiantes a su alrededor, Bakunin mismo y los revolucionarios emigrados, los guardianes de su cárcel, por último, a los que logró introducir en una insensata conspiración. Cuando apareció, era ya inquebrantable en lo que pensaba. Si Bakunin quedó hasta tal punto fascinado por él que consintió en encargarle misiones imaginarias, fue porque reconocía en aquella figura implacable lo que él había recomendado ser y, en cierto modo, lo que hubiera sido él mismo si hubiese podido curarse de su enfermedad cardíaca. Necháiev no se había contentado con decir que había que unirse «al mundo salvaje de los bandidos, aquel verdadero y único medio revolucionario de Rusia», ni con escribir una vez más, como Bakunin, que en lo sucesivo la política sería la religión y la religión la política. Se había hecho el monje cruel de una revolución desesperada; su sueño más evidente era fundar la orden asesina que permitiría propagar y hacer triunfar por fin a la divinidad negra a la que había decidido servir.

No sólo disertó sobre la destrucción universal; su originalidad consistió en reivindicar fríamente, para aquellos que se daban a la revolución, el

«todo está permitido», y permitírsele todo en efecto. «El revolucionario es un hombre condenado de antemano. No debe tener ni relaciones pasionales, ni cosas o seres amados. Debería despojarse hasta de su nombre. Todo en él ha de concentrarse en una sola pasión: la revolución». Si, en efecto, la historia, fuera de todo principio, no está hecha más que de la lucha entre la revolución y la contrarrevolución, no existe más salida que abrazar enteramente uno de estos dos valores, para morir o resucitar en ellos. Necháiev lleva esta lógica a su extremo. Por primera vez con él, la revolución va a separarse explícitamente del amor y la amistad.

Se ven en él las consecuencias de la psicología arbitraria conducida por el pensamiento de Hegel. Éste, sin embargo, había admitido que el reconocimiento de las conciencias una por otra puede llevarse a cabo en el enfrentamiento del amor^[37]. No obstante, se había negado a poner en el primer plano de su análisis este «fenómeno» que, según él, «no tenía la fuerza, la paciencia y el trabajo de lo negativo». Había optado por mostrar las conciencias en un combate de cangrejos ciegos, tanteando oscuramente en la arena de los mares para enzarzarse por fin en una lucha a muerte, y había dejado voluntariamente de lado esa otra imagen, igualmente legítima, de los faros que se buscan penosamente en la noche y se ajustan por fin para una luz más fuerte. Los que se aman, los amigos, los amantes, saben que el amor no es sólo 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 muestras de paciencia, el verdadero amor es tan paciente como el odio. La reivindicación de la justicia no es por lo demás la única en justificar a lo largo de los siglos la pasión revolucionaria, que se apoya también en una exigencia dolorosa de la amistad para todos, incluso y sobre todo frente a un cielo enemigo. Los que mueren por la justicia, desde siempre, se han llamado «hermanos». La violencia, para todos ellos, está reservada al enemigo, al servicio de la comunidad de los oprimidos. Pero si la revolución es el único valor, exige de todos modos la delación, por tanto el sacrificio del amigo. De aquí en adelante, la violencia se volverá contra todos, al servicio de una idea abstracta. Ha sido preciso el advenimiento del reino de los endemoniados para que se diga, de un solo golpe, que la revolución, en sí misma, pasaba

delante de aquellos a los que quería salvar y que la amistad, que transfiguraba hasta entonces las derrotas, debía sacrificarse y remitirse al día aún invisible de la victoria.

La originalidad de Necháiev consiste también en justificar la violencia hecha a los hermanos. Fija el *Catecismo* con Bakunin. Pero una vez que éste, en una especie de extravío, le confió la misión de representar en Rusia a una Unión revolucionaria europea que no existía sino en su imaginación, Necháiev fue en efecto a Rusia, fundó su Sociedad del Hacha y definió él mismo sus estatutos. En ellos se encuentra, necesario sin duda a toda acción militar o política, el comité central secreto al que todos han de jurar fidelidad absoluta. Pero Necháiev va más allá de militarizar la revolución a partir del momento en que admite que los jefes, para dirigir a los subordinados, tienen derecho a usar la violencia y la mentira. Mentirá, en efecto, para empezar, cuando se diga delegado por ese comité central inexistente aún y cuando, para comprometer a indecisos en la acción que medita emprender, lo describirá como disponiendo de recursos ilimitados. Hará más aún distinguiendo categorías entre los revolucionarios, los de la primera categoría (digamos los jefes) poseerán el derecho de considerar a los restantes como «un capital que puede gastarse». Quizá todos los jefes de la historia hayan pensado así, pero no lo han dicho. Hasta Necháiev, en todo caso, ningún jefe revolucionario se había atrevido a convertirlo en principio de su conducta. Anteriormente, ninguna revolución había encabezado sus tablas de la ley con la declaración de que el hombre podía ser un instrumento. El reclutamiento apelaba tradicionalmente al valor y al espíritu de sacrificio. Necháiev decidió que se podía chantajear o aterrorizar a los vacilantes y que se podía engañar a los confiados. Hasta los revolucionarios imaginarios podían servir aún, si se les impulsaba sistemáticamente a realizar los actos más peligrosos. En cuanto a los oprimidos, ya que se trataba de salvarlos de una vez por todas, podía oprimírseles más todavía. Lo que perdieran, lo ganarían los oprimidos futuros. Necháiev establecía como principio que había que impulsar a los gobiernos a tomar medidas represivas, que nunca había que tocar a aquellos representantes oficiales más odiados por las poblaciones y que, por último, la sociedad secreta había de emplear toda su actividad en aumentar los padecimientos y la miseria de

las masas.

Aunque esos bellos pensamientos han cobrado todo su sentido hoy día, Necháiev no pudo ver el triunfo de sus principios. Al menos, trató de aplicarlos cuando el asesinato del estudiante Ivanov, que impresionó lo bastante las imaginaciones de la época como para que Dostoyevski lo convirtiera en uno de los temas de *Los endemoniados*. Ivanov, cuya única falta parece ser el haber dudado del comité central, del que Necháiev se decía delegado, se oponía a la revolución, ya que se oponía a aquel que se había identificado a ella. Por lo tanto, debía morir. «¿Qué derecho tenemos a quitarle la vida a un hombre?», preguntaba Uspenski, uno de los compañeros de Necháiev. «No se trata de derecho, sino de nuestro deber de eliminar todo lo que perjudica a la causa». Cuando la revolución es el único valor, ya no hay derechos, en efecto, sólo hay deberes. Pero por un trastueque inmediato, en nombre de tales deberes, se toman todos los derechos. En nombre de la causa, Necháiev, que no atentó contra la vida de ningún tirano, mató, pues, a Ivanov en una emboscada. Después, abandonó Rusia y fue a reunirse con Bakunin, que se apartó de él y condenó aquella «repugnante táctica». «Poco a poco —escribió Bakunin— llegó a convencerse de que, para fundar una sociedad indestructible, era preciso tomar por base la política de Maquiavelo y adoptar el sistema de los jesuitas: para el cuerpo la violencia sola, para el alma la mentira». Lo cual está bien visto. Pero ¿en nombre de qué decidir que esa táctica es repugnante si la revolución, tal como quería Bakunin, es el único bien? Necháiev estaba realmente al servicio de la revolución, no era a sí mismo a quien servía, sino a la causa. Extraditado, no cedió nada a sus jueces. Condenado a veinticinco años de cárcel, reinó todavía en la prisión, organizó a los carceleros en una sociedad secreta, planeó el asesinato del zar, fue juzgado de nuevo. Una muerte en la mazmorra de una fortaleza cerró, tras doce años de reclusión, la vida de aquel rebelde que inauguró la raza despectiva de los grandes señores de la revolución.

En aquel momento, dentro del seno de la revolución, todo estaba realmente permitido, el crimen podía erigirse en principio. Sin embargo, se creyó, con el rebrote del populismo en 1870, que este movimiento revolucionario salido de las tendencias religiosas y éticas que se encontraron

en los decembristas, y en el socialismo de Lavrov y de Herzen, iba a frenar la evolución hacia el cinismo político que Necháiev ilustró. El movimiento apelaba a las «almas vivas», les pedía que fueran al pueblo y lo educaran a fin de que fuese por sí mismo hacia la liberación. Los «nobles arrepentidos» abandonaban a su familia, vestían pobres atuendos e iban a los pueblos a predicar a los campesinos. Pero los campesinos no se fiaban y callaban. Cuando no callaban, denunciaban al apóstol a los gendarmes. Este fracaso de las almas nobles empujaría el movimiento hacia el cinismo de un Necháiev o, al menos, hacia la violencia. En la medida en que la *intelligentsia* no pudo atraer hacia ella al pueblo, se sintió de nuevo sola ante la autocracia: de nuevo, se le apareció el mundo bajo las especies del amo y el esclavo. El grupo de La Voluntad del Pueblo erigirá, pues, el terrorismo individual en principio e inaugurará la serie de crímenes que se prolongaría hasta 1905, con el partido socialista revolucionario. Los terroristas nacieron en este punto, apartados del amor, levantados contra la culpabilidad de los amos, pero solitarios con su desesperación, frente a sus contradicciones que no podrían solucionar más que con el doble sacrificio de su inocencia y de su vida.

Los criminales delicados

El año 1878 fue el del nacimiento del terrorismo ruso. Una muchacha muy joven, Vera Zassúlich, al día siguiente del proceso de ciento noventa y tres populistas, el 24 de enero, mató al general Trepov, gobernador de San Petersburgo. Absuelta por el jurado, escapó después a la policía del zar. Aquel pistoletazo provocó una cascada de represiones y atentados, que se respondieron unos a otros, y a los que ya se adivina que sólo el cansancio pudo poner fin.

El mismo año, un miembro de La Voluntad del Pueblo, Kravchinski, puso el terror en principios en su panfleto «Muerte por muerte». Las

consecuencias siguieron los principios. En Europa, el emperador de Alemania, el rey de Italia y el rey de España fueron víctimas de atentados. En el mismo año de 1878, Alejandro II creó, con la Ojrana, el arma más eficaz del terrorismo de Estado. A partir de entonces, el siglo XIX se coronó de crímenes, en Rusia y en Occidente. En 1879, nuevo atentado contra el rey de España y atentado frustrado contra el zar. En 1881, asesinato del zar por los terroristas de La Voluntad del Pueblo. Sofía Peróvskaia, Jeliabov y sus amigos fueron ahorcados. En 1883, atentado contra el emperador de Alemania, cuyo autor fue decapitado. En 1887, ejecución de los mártires de Chicago, y congreso de Valencia de los anarquistas españoles que lanzaron la advertencia terrorista: «Si la sociedad no cede, es preciso que el mal y el vicio perezcan, aunque tengamos que perecer todos con ellos». Los años noventa marcan en Francia el punto culminante de lo que se llamaba la propaganda por el hecho. Las proezas de Ravachol, de Vaillant y de Henry fueron el preludio del asesinato de Carnot. Sólo en el año 1892, se contaron más de un millar de atentados con dinamita en Europa. Cerca de quinientos en Norteamérica. En 1898, asesinato de Isabel, emperatriz de Austria. En 1901, asesinato de McKinley, presidente de los Estados Unidos de América. En Rusia, donde los atentados contra los representantes secundarios del régimen no cesaron, la Organización de Combate del partido socialista revolucionario nació en 1903 y agrupó a las figuras más extraordinarias del terrorismo ruso. Los asesinatos de Plehve por Sazonov, y del gran duque Sergio por Kaliayev, en 1905, marcaron los puntos culminantes de aquellos treinta años de apostolado sangriento y terminaron, para la religión revolucionaria, la era de los mártires.

El nihilismo, estrechamente mezclado con el movimiento de una religión defraudada, terminó así en terrorismo. En el universo de la negación total, por la bomba y el revólver, por el valor también con que marchaban hacia la horca, aquellos jóvenes trataban de salir de la contradicción y de crear los valores que les faltaban. Hasta ellos, los hombres morían en nombre de lo que sabían o de lo que creían saber. A partir de ellos, se adoptó la costumbre, más difícil, de sacrificarse por algo de lo que no se sabía nada, sino que había que morir para que fuera. Hasta entonces, los que debían morir se remitían a Dios contra la justicia de los hombres. Pero cuando se

leen las declaraciones de los condenados de aquel período, impresiona ver que todos, sin excepción, se remitían, contra los jueces, a la justicia de otros hombres todavía por venir. Aquellos hombres futuros, en ausencia de sus valores supremos, eran su último recurso. El futuro era la única trascendencia de los hombres sin dios. Los terroristas, sin duda, querían primero destruir, hacer tambalear el absolutismo bajo el choque de las bombas. Pero por su muerte, al menos, apuntaban a recrear una comunidad de justicia y de amor, y a recobrar así una misión que la Iglesia había traicionado. Los terroristas querían en realidad crear una Iglesia de la que brotaría un día el nuevo Dios. Pero ¿era esto todo? Si su entrada voluntaria en la culpabilidad y la muerte no había hecho surgir nada más que la promesa de un valor por venir aún, la historia de hoy nos permitiría afirmar, de momento en todo caso, que murieron en vano y no dejaron de ser nihilistas. Un valor por venir es además una contradicción en los términos, ya que no puede iluminar una acción ni proporcionar un principio de elección mientras no tome forma. Pero los hombres de 1905, precisamente, desgarrados de contradicciones, daban vida, con su negación y su muerte misma, a un valor desde entonces imperioso, al que daban a luz, creyendo anunciar sólo su advenimiento. Situaban ostensiblemente por encima de sus verdugos y de ellos mismos ese bien supremo que hemos encontrado ya en los orígenes de la rebeldía. Detengámonos al menos en este valor, para examinarlo, en el momento en que el espíritu de rebeldía encuentra, por última vez en nuestra historia, al espíritu de compasión.

«¿Puede hablarse de la acción terrorista sin tomar parte en ella?», exclamaba el estudiante Kaliayev. Sus compañeros, reunidos a partir de 1903 en la Organización de Combate del partido socialista revolucionario, bajo la dirección de Azef, y luego de Boris Savinkov, se mantenían todos a la altura de esa gran frase. Eran hombres de exigencia. Los últimos en la historia de la revuelta, no rechazarían nada de su condición ni de su drama. Si vivieron en el terror, «si tuvieron fe en él». (Pokotilov), nunca cesaron de sentirse desgarrados. La historia ofrece pocos ejemplos de fanáticos que hayan sufrido escrúpulos hasta en la refriega. A los hombres de 1905, por lo menos, nunca les faltaron las dudas. El mayor homenaje que podemos rendirles es decir que nosotros no podríamos, en 1950, hacerles una sola

pregunta que no se hayan hecho ya y a la que, en su vida, o con su muerte, no hayan contestado en parte.

Sin embargo, pasaron rápidamente por la historia. Cuando Kaliayev, por ejemplo, decidió en 1903 tomar parte con Savinkov en la acción terrorista, tenía veintiséis años. Dos años más tarde, el «Poeta», como lo llamaban, fue ahorcado. Fue una carrera corta. Pero para quien examina con un poco de pasión la historia de aquel período, Kaliayev, en su paso vertiginoso, posee el rostro más significativo del terrorismo. Sasonov, Schweitzer, Pokotilov, Voinarovski y la mayoría de los restantes surgieron así en la historia de Rusia y del mundo, erguidos un instante, destinados al estallido, testigos rápidos e inolvidables de una rebeldía cada vez más desgarrada.

Casi todos eran ateos. «Recuerdo —escribió Boris Voinarovski, que murió al arrojar la bomba al almirante Dubassov— que incluso antes de ingresar en el instituto predicaba el ateísmo a uno de mis amigos de infancia. Sólo una pregunta me ponía en un aprieto. Pero ¿de dónde había salido eso? Pues yo no tenía la menor idea de la eternidad». Kaliayev creía en Dios. Pocos minutos antes de un atentado que resultaría fallido, Savinkov lo distinguió en la calle, plantado ante un icono, sosteniendo la bomba en una mano y persignándose con la otra. Pero repudió la religión. En su celda, antes de la ejecución, rechazó sus auxilios.

La clandestinidad los obligó a vivir en la soledad. No conocían, salvo de modo abstracto, la alegría intensa de todo hombre de acción en contacto con una amplia comunidad humana. Pero el lazo que los unía sustituía para ellos todos los afectos. «¡Caballería!», escribió Sasonov, que comentó así: «Nuestra caballería estaba penetrada por un espíritu tal que la palabra “hermano” no traducía aún con una claridad suficiente la esencia de nuestras relaciones recíprocas». En el penal, el mismo Sasonov escribió a sus amigos: «En cuanto a mi entender, la condición indispensable de la felicidad consiste en mantener para siempre la conciencia de mi perfecta solidaridad con vosotros». Por su parte, a una mujer amada que lo retenía, Voinarovski confesó haber dicho esa frase, que reconoció que era «un poco cómica», pero que, según él, demostraba su estado de ánimo: «Te maldeciría si llegase con retraso junto a los compañeros».

Aquel grupito de hombres y mujeres, perdidos entre la muchedumbre

rusa, apretados unos a otros, eligieron el oficio de verdugos para el que nada los destinaba. Vivían con la misma paradoja, uniendo en ellos el respeto a la vida humana en general y un desprecio a su propia vida, que iba hasta la nostalgia del sacrificio supremo. Para Dora Brilliant, las cuestiones de programa no contaban. La acción terrorista se embellecía primero con el sacrificio que le hacía el terrorista. «Pero —dijo Savinkov— el terror pesaba sobre ella como una cruz». En cuanto a Kaliayev, estaba dispuesto a sacrificar su vida en todo momento. «Más que esto, deseaba apasionadamente aquel sacrificio». Durante la preparación del atentado contra Plehve, propuso arrojarse bajo los caballos y perecer con el ministro. Para Voinarovski también, el amor al sacrificio coincidía con la atracción a la muerte. Después de su detención, escribió a sus padres: «¡Cuántas veces, durante mi adolescencia, se me había ocurrido la idea de matarme...!».

Al mismo tiempo, aquellos verdugos, que ponían su vida en juego, y tan totalmente, no tocaban la de los otros sino con la conciencia más puntillosa. El atentado contra el gran duque Sergio fracasó una primera vez porque Kaliayev, aprobado por todos sus compañeros, se negó a matar a los niños que se hallaban en el coche del gran duque. Sobre Rachel Louríée, otra terrorista, escribió Savinkov: «Tenía fe en la acción terrorista, consideraba como un honor y un deber tomar parte en ella, pero la sangre no la turbaba menos de lo que turbaba a Dora». El mismo Savinkov se opuso a un atentado contra el almirante Dubassov, en el rápido de San Petersburgo a Moscú: «A la menor imprudencia, la explosión podría haberse producido en el coche y matar a extraños». Más tarde, Savinkov, «en nombre de la conciencia terrorista», se defendería con indignación de haber hecho participar a un muchacho de dieciséis años en un atentado. En el momento de evadirse de una cárcel zarista, decidió disparar contra los oficiales que habrían podido oponerse a su fuga, pero asimismo decidió matarse antes que dirigir su arma contra soldados. Del mismo modo, Voinarovski, aquel asesino de hombres que confesó no haber cazado nunca, «considerando bárbara tal ocupación», declaró a su vez: «Si Dubassov va acompañado de su mujer, no tiraré la bomba».

Un olvido tan grande de sí mismo, aliado a una preocupación tan profunda por la vida de los otros, permite suponer que aquellos asesinos

delicados vivieron el destino rebelde en su contradicción más extrema. Cabe creer que también ellos, a la vez que reconocían el carácter inevitable de la violencia, confesaban sin embargo que era injustificada. Necesario e inexcusable, así les parecía el crimen. 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 juzgar inexcusable toda violencia inmediata y permitirán entonces esa violencia difusa que se halla a la escala del mundo y de la historia. Sí, se consolarán, en nombre de la historia, de que la violencia sea necesaria y añadirán entonces el crimen, hasta no hacer de la historia más que una sola y larga violación de todo lo que, en el hombre, protesta contra la injusticia. Esto define los dos rostros del nihilismo contemporáneo, burgués y revolucionario.

Pero los corazones extremados de que se trata no olvidaban nada. Por consiguiente, incapaces de justificar lo que les parecía, con todo, necesario, imaginaron darse a sí mismos como justificación y responder con el sacrificio personal a la pregunta que se hacían. Para ellos, como para todos los rebeldes anteriores, el crimen se identifica con el suicidio. Entonces, una vida se paga con otra vida y de estos dos holocaustos surge la promesa de un valor. Kaliayev, Voinarovski y los restantes creían en la equivalencia de las vidas. No ponían, pues, ninguna idea por encima de la vida humana, aunque mataran por la idea. Exactamente, vivían a la altura de la idea. La justificaban, para terminar, encarnándola hasta la muerte. Estamos, aún, frente a una concepción, si no religiosa, cuando menos metafísica de la rebeldía. Otros hombres vendrán después de aquellos que, animados por la misma fe devoradora, juzgarán, sin embargo, sentimentales tales métodos y se negarán a admitir que cualquier vida sea equivalente a cualquier otra. Situarán entonces por encima de la vida humana una idea abstracta, aunque la llamen historia, a la que, sometidos de antemano, decidirán, con total arbitrariedad, someter también a los otros. El problema de la revuelta no se resolverá ya en aritmética, sino en cálculo de probabilidades. Frente a una futura realización de la idea, la vida humana puede serlo todo o nada. Cuanto mayor es la fe que pone el calculador en esta realización, menos vale la vida humana. En el límite, no vale ya nada.

Tendremos que examinar este límite, o sea el tiempo de los verdugos filósofos y del terrorismo de Estado. Pero, entre tanto, los rebeldes de 1905, en la frontera en que se mantienen, nos enseñan, en medio del estruendo de las bombas, que la revuelta no puede conducir, sin cesar de ser revuelta, a la consolación y a la comodidad dogmática. Su única victoria aparente consiste en vencer al menos a la soledad y a la negación. En medio de un mundo que niegan y que los rechaza, tratan, como todos los grandes corazones, de rehacer, hombre tras hombre, una fraternidad. El amor que se tienen recíprocamente, que hace su felicidad hasta en el desierto del penal, que se extiende a la inmensa masa de sus hermanos sojuzgados y silenciosos, da la medida de su desamparo y su esperanza. Para servir a este amor, necesitan antes matar; para afirmar el reinado de la inocencia, aceptar cierta culpabilidad. Esta contradicción no se resolverá para ellos hasta el momento último. Soledad y caballería, desamparo y esperanza no se superarán más que en la libre aceptación de la muerte. Ya Jeliabov, que organizó en 1881 el atentado contra Alejandro II, detenido cuarenta y ocho horas antes del crimen, había pedido que se le ejecutara al mismo tiempo que al autor real del atentado. «Sólo la cobardía del gobierno —dijo en su carta a las autoridades— explicaría que no se alzara más que una horca en vez de dos». Se alzaron cinco, una de ellas para la mujer a la que amaba. Pero Jeliabov murió sonriendo, mientras que Ryssakov, que había flaqueado durante los interrogatorios, fue arrastrado al patíbulo medio loco de terror.

Era porque había una especie de culpabilidad que Jeliabov no aceptaba, y que sabía que la recibiría, como Ryssakov, si se quedaba solo después de matar o de haber hecho matar. Al pie de la horca, Sofía Perovskaia besó al hombre al que amaba y a sus otros dos amigos, pero se apartó de Ryssakov, que murió, solitario, como un condenado por la nueva religión. Para Jeliabov, la muerte en medio de sus hermanos coincidía con su justificación. El que mata sólo es culpable si consiente en vivir aún o si, para vivir aún, traiciona a sus hermanos. Morir, por el contrario, anula la culpabilidad y el crimen mismo. Charlotte Corday gritó a Fouquier-Tinville: «¡Oh, el monstruo, me toma por una asesina!». Era el desgarrador y fugaz descubrimiento de un valor humano que se hallaba a medio camino entre la inocencia y la culpabilidad, entre la razón y la sinrazón, entre la historia y la

eternidad. En el instante de tal descubrimiento, pero sólo entonces, les llegaba a esos desesperados una paz extraña, la de las victorias definitivas. En su celda, Polianov dijo que le hubiera sido «fácil y dulce» morir. Voinarovski escribió que había vencido el miedo a la muerte. «Sin que tiemble un solo músculo de mi cara, sin hablar, subiré al patíbulo [...] Y no será una violencia ejercida sobre mí mismo, será el resultado totalmente natural de todo cuanto he vivido». Mucho más tarde, el teniente Schmidt escribiría también, antes de ser fusilado: «Mi muerte lo completará todo y, coronada por el suplicio, mi causa será irreprochable y perfecta». Y Kaliayev, condenado a la horca tras haberse alzado en acusador ante el tribunal, Kaliayev que declaró con firmeza: «Considero mi muerte como una protesta suprema contra un mundo de lágrimas y de sangre», escribió aún: «A partir del momento en que me vi tras los barrotes, no sentí, ni por un instante, el deseo de permanecer del modo que fuera con vida». Su deseo sería satisfecho. El 10 de mayo, a las dos de la madrugada, marcharía hacia la única justificación que reconocía. Vestido enteramente de negro, sin gabán, tocado con un sombrero de fieltro, subió al patíbulo. Al padre Florinski, que le tendía el crucifijo, el reo, apartándose de Cristo, le contestó solamente: «Ya le dije que he terminado con la vida y que me he preparado para la muerte».

Sí, el antiguo valor renacía allí, al término del nihilismo, al pie de la horca misma. Era el reflejo, histórico aquella vez, del «somos» que hemos encontrado al término de un análisis del espíritu en rebeldía. Era al mismo tiempo privación y certeza iluminada. Era ella la que resplandecía con un brillo mortal en el rostro descompuesto de Dora Brilliant pensando en aquel que moría a la vez por sí mismo y por la amistad infatigable; ella que impulsó a Sazonov a matarse en el penal para protestar y para «hacer respetar a sus hermanos»; ella, también, que absolvió hasta a Necháiev el día en que, pidiéndole un general que denunciase a sus compañeros, lo tiró al suelo de un solo bofetón. A través de ella, aquellos terroristas, al mismo tiempo que afirmaban el mundo de los hombres, se situaban por encima de aquel mundo, demostrando, por última vez en nuestra historia, que la verdadera rebeldía es creadora de valores.

El año 1905, gracias a ellos, marcó la cima suprema del impulso

revolucionario. En aquella fecha empezó una caducidad. Los mártires no hacen las Iglesias: son su cemento, o su coartada. Después vienen los sacerdotes y los beatos. Los revolucionarios que vengan no exigirán el intercambio de las vidas. Consentirán el riesgo de la muerte, pero aceptarán también guardarse lo más posible para la revolución y su servicio. Aceptarán, pues, para sí mismos, la culpabilidad total. El consentimiento a la humillación, tal es la verdadera característica de los revolucionarios del siglo xx, que sitúan la revolución y la Iglesia de los hombres por encima de ellos mismos. Kaliayev prueba, por el contrario, que la revolución, medio necesario, no es un fin suficiente. Con ello, eleva al hombre en vez de rebajarlo. Fueron Kaliayev y sus hermanos rusos o alemanes los que en la historia del mundo se opusieron realmente a Hegel^[38], habiendo considerado el reconocimiento universal primero necesario y después insuficiente. No le bastaba con parecer. Aunque lo hubiera reconocido el mundo entero, habría subsistido una duda en Kaliayev: necesitaba su propio consentimiento, y la totalidad de las aprobaciones no hubiera bastado para acallar su duda que hace nacer ya en todo hombre verdadero cien aclamaciones entusiastas. Kaliayev dudó hasta el final y su duda no le impidió actuar; era en esto en lo que representaba la imagen más pura de la rebeldía. Quien acepta morir, pagar una vida con otra, sean las que sean sus negaciones, afirma con ello un valor que lo supera a él mismo en tanto que individuo histórico. Kaliayev se entregó a la historia hasta la muerte y, en el momento de morir, se colocó por encima de ella. En cierta manera, era verdad que se prefería a la historia. Pero ¿qué prefería, a sí mismo, a quien mataba sin vacilación, o el valor que encarnaba y hacía vivir? La respuesta no era dudosa. Kaliayev y sus hermanos vencían al nihilismo.

El chigalevismo

Pero aquel triunfo no tendría futuro: coincidía con la muerte. Provisionalmente, el nihilismo sobrevivió a sus vencedores. En el mismo seno del partido socialista revolucionario, el cinismo político siguió su marcha hacia la victoria. El jefe que envió a Kaliayev a la muerte, Azev, practicaba el doble juego y denunciaba a los revolucionarios a la Ojrana al mismo tiempo que hacía ejecutar a ministros y grandes duques. La provocación vuelve a poner en vigor el «todo está permitido» y sigue identificando la historia con el valor absoluto. Aquel nihilismo, tras haber influido en el socialismo individualista, contaminaría el socialismo llamado científico que surgió por los años ochenta en Rusia^[39]. La herencia conjugada de Necháiev y Marx daría origen a la revolución totalitaria del siglo xx. Al mismo tiempo que el terrorismo individual hostigaba a los últimos representantes del derecho divino, el terrorismo de Estado se preparaba para 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 gana por la mano a la afirmación ejemplar de tales fines.

Lenin tomará, en efecto, de Tkachev, un compañero y hermano espiritual de Necháiev, una concepción de la toma del poder que juzgaba «majestuosa» y que él mismo resumía así: «Secreto riguroso, elección minuciosa de los miembros, formación de revolucionarios profesionales». Tkachev, que murió loco, forma la transición entre el nihilismo y el socialismo militar. Pretendía crear un jacobinismo ruso y sólo tomó de los jacobinos su técnica de acción, ya que negaba, también él, todo principio y toda virtud. Enemigo del arte y de la moral, concilió sólo en la táctica lo racional y lo irracional. Su objetivo consistía en realizar la igualdad humana mediante la toma del poder estatal. Organización secreta, conjuntos de revolucionarios, poder dictatorial de los jefes, estos temas definen la noción, si no el hecho, de «aparato» que alcanzaría una fortuna tan grande y tan eficaz. En cuanto al método mismo, tendremos una idea justa de él cuando sepamos que Tkachev proponía suprimir a todos los rusos de más de veinticinco años como incapaces de aceptar las nuevas ideas. Método genial, la verdad sea dicha, y que había de prevalecer en la técnica del superestado moderno, en el que la educación frenética del niño se realiza en medio de adultos aterrorizados. El socialismo cesáreo condenará, sin duda,

el terrorismo individual en la medida en que resucita valores incompatibles con la dominación de la razón histórica. Pero restituirá el terror a nivel del Estado, con la construcción de la humanidad por fin divinizada como única justificación.

Un círculo se cerraba aquí, y la rebeldía, cortada de sus verdaderas raíces, infiel al hombre por estar sometida a la historia, tramaba ahora avasallar el universo entero. Empezó entonces la era del chigavelismo, exaltado en *Los endemoniados* por Verjiovski, el nihilista que reclamaba el derecho al deshonor. Espíritu desgraciado e implacable^[40], eligió la voluntad de poder, única, en efecto en poder reinar en una historia sin más significación que ella misma. Chigalev, el filántropo, sería su valedor; el amor a los hombres justificaría, en lo sucesivo, que se los esclavizara. Apasionado por la igualdad^[41], Chigalev, tras largas reflexiones, desesperado, llegó a la conclusión de que sólo era posible un sistema, aunque era, en efecto, desesperante. «Salido de la libertad ilimitada, llego al despotismo ilimitado». La libertad total que es negación de todo no puede vivir y justificarse más que por la creación de nuevos valores identificados con la humanidad entera. Si esta creación tarda, la humanidad se desgarrará entre sí hasta la muerte. El camino más corto hacia esas nuevas tablas pasa por la total dictadura. «Una décima parte de la humanidad poseerá los derechos de la humanidad y ejercerá una autoridad ilimitada sobre las otras nueve décimas partes. Éstas perderán su personalidad y serán como un rebaño; sometidas a la obediencia pasiva, volverán a la inocencia primera y, por así decir, al paraíso primitivo donde, por lo demás, tendrán que trabajar». Era el gobierno de los filósofos con que soñaban los utopistas; simplemente, aquellos filósofos no creían en nada. Llegó el reino, pero negaba la verdadera rebeldía, se trataba únicamente del reinado de los «Cristos violentos», para repetir la expresión de un literato entusiasta que celebraba la vida y la muerte de Ravachol. «El papa arriba —dijo con amargura Verjiovski—, nosotros en torno a él, y debajo de nosotros el chigalevismo».

Así fueron anunciadas las teocracias totalitarias del siglo xx, el terrorismo de Estado. Los nuevos señores y los grandes inquisidores reinan hoy día, utilizando la rebeldía de los oprimidos, sobre una parte de nuestra historia.

Su reinado es cruel, pero se disculpan de su crueldad, como el Satán romántico, con el pretexto de que es duro de llevar. «Nosotros nos reservamos el deseo y el sufrimiento, los esclavos tendrán el chigalevismo». En aquel momento nació una nueva, y bastante repugnante, raza de mártires. Su martirio consistía en aceptar infligir el sufrimiento a los otros; se sometían a su propia dominación. Para que el hombre se hiciera Dios, era preciso que la víctima se rebajara hasta volverse verdugo. Por eso, víctima y verdugo estaban igualmente desesperados. Ni la esclavitud ni el poder coincidirían ya con la felicidad; los amos serían sombríos y los siervos huraños. Saint-Just tenía razón, es algo horrendo atormentar al pueblo. Pero ¿cómo evitar atormentar a los hombres si se ha decidido hacerlos dioses? Del mismo modo que Kirilov, que se mata para ser dios, acepta ver utilizado su suicidio por la «conspiración» de Verjiovenski, así la divinización del hombre por sí mismo rompe el límite que la rebeldía había sacado a la luz y se introduce por los caminos cenagosos de la táctica y del terror de los que la historia no ha salido aún.

El terrorismo de Estado y el terror irracional

Todas las revoluciones modernas han conducido a un reforzamiento del Estado. La de 1789 trajo a Napoleón, la de 1848 a Napoleón III, la de 1917 a Stalin, los disturbios italianos de los años veinte a Mussolini, la república de Weimar a Hitler. Aquellas revoluciones, sobre todo después de que la guerra mundial hubo liquidado los vestigios del derecho divino, se propusieron, sin embargo, con una audacia cada vez mayor, la construcción de la ciudad humana y de la libertad real. La omnipotencia creciente del Estado sancionó cada vez tal ambición. Sería falso decir que aquello no podía por menos de suceder. Pero es posible examinar cómo sucedió; quizá se desprenda la lección.

Al lado de un reducido número de explicaciones que no constituyen el tema del presente 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 rebeldía, pero que han dado, con todo, origen al espíritu revolucionario de nuestro tiempo. El sueño profético de Marx y las potentes anticipaciones de Hegel o de Nietzsche acabaron suscitando, una vez 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 ambición universal. Mussolini y Hitler trataron sin duda de crear un Imperio y los ideólogos nacionalsocialistas pensaron explícitamente en el Imperio mundial. Su diferencia con el movimiento revolucionario clásico estriba en que, de la herencia nihilista,

optaron por deificar lo irracional, y sólo ellos, en vez de divinizar la razón. Al mismo tiempo, renunciaban a lo universal. Ello no obstó para que Mussolini se apoyara en Hegel y Hitler en Nietzsche; ambos ilustran en la historia algunas de las profecías de la ideología alemana. Por ello, pertenecen a la historia de la rebeldía y del nihilismo. Fueron los primeros en construir un Estado partiendo de la idea de que nada tenía sentido y de que la historia no era más que el azar de la fuerza. La consecuencia no se hizo esperar.

Ya en 1914, Mussolini anunciaba la «santa religión de la anarquía» y se declaraba enemigo de todos los cristianismos. En cuanto a Hitler, su religión confesada yuxtaponía sin la menor vacilación el Dios-Providencia al Walhalla. Su Dios, en verdad, era un argumento de mitin y una manera de elevar el debate al final de sus discursos. Mientras le acompañó el éxito, prefirió creerse inspirado. En el momento de la derrota, se consideró traicionado por su pueblo. Entre lo uno y lo otro, nada vino a anunciar al mundo que hubiera podido considerarse culpable ante ningún principio. El único hombre de cultura superior que haya dado al nazismo un asomo de filosofía, Ernst Junger, eligió, por lo demás, 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 este tiempo es participar en este trabajo de destrucción».

Los hombres de acción, cuando no tienen fe, nunca han creído más que en el movimiento de la acción. La paradoja insostenible de Hitler fue precisamente 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 precedente, la derrota y la miseria económica, ningún valor se mantenía en pie. Aunque hay que contar con lo que Goethe llamaba «el destino alemán de ponérselo todo difícil», la epidemia de suicidios que afectó al país entero, entre las dos guerras, es harto elocuente sobre el desconcierto de las mentes. A los que desesperan de todo, no son los razonamientos los que pueden procurarles una fe, sino la sola pasión, y aquí la pasión misma que yacía en el fondo de

aquella desesperación, o sea la humillación y el odio. Ya no había valor, a la vez común y superior a todos aquellos hombres, en nombre del cual les fuera posible juzgarse unos a otros. La Alemania de 1933 se inclinó, pues, por 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 gangsterista.

La moral gangsterista 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, Frank subrayó «el odio a la forma» que animaba a Hitler. Es verdad que aquel hombre era solamente una fuerza en movimiento, enderezada y vuelta más eficaz por los cálculos de la astucia y de una implacable clarividencia táctica. Hasta su forma física, mediocre y común, no era para él un límite, lo fundía en la masa^[42]. La acción sola lo mantenía en pie. Ser, para él, era hacer. He aquí por qué Hitler y su régimen no podían pasar sin enemigos. No podían, dandis furibundos^[43], definirse más que en relación con tales enemigos, tomar forma más que en el combate encarnizado que debía destruirlos. El judío, los masones, las plutocracias, los anglosajones, el eslavo bestial se sucedieron en la propaganda y en la historia para elevar cada vez algo más alta la fuerza ciega que caminaba hacia su término. El combate permanente exigía excitantes perpetuos.

Hitler era la historia en estado puro. «Devenir —decía Junger— vale más que vivir». Predicaba, pues, la identidad total con la corriente de la vida, en el nivel más bajo y contra toda realidad superior. El régimen que inventó la política extranjera biológica iba contra sus intereses más evidentes. Pero obedecía al 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 meta esta columna está en marcha». Después de esto, la columna sembrará la historia de ruinas y devastará su propio país, al menos habrá vivido. La verdadera lógica de este dinamismo era la derrota final 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 hubiera concebido, al menos primitivamente, ese Imperio. Ni por la cultura, ni tan sólo por el instinto o la inteligencia táctica, estaba a la altura de su destino. Alemania se hundió por haber entablado una lucha imperial con un pensamiento político provinciano. Pero Junger había advertido esta lógica y había dado su fórmula. Tuvo la visión de un «Imperio mundial y técnico», de una «religión de la técnica anticristiana», cuyos fieles y soldados hubieran sido los obreros mismos porque (y ahí, Junger se encontraba con Marx), por su estructura humana, el obrero es universal. «El estatuto de un nuevo régimen de mando suple el cambio del contrato social. El obrero es sacado de la esfera de las negociaciones, de la compasión, de la literatura, y elevado hasta la de la acción. Las obligaciones jurídicas se transforman en obligaciones militares». El Imperio, ya lo vemos, es al mismo tiempo la fábrica y el cuartel mundiales, donde reina como esclavo el soldado obrero de Hegel. Hitler fue detenido relativamente pronto en el camino de ese Imperio. Pero aunque hubiese ido mucho más lejos, se hubiera asistido únicamente al despliegue cada vez más amplio de un dinamismo irresistible y al reforzamiento cada vez más violento de los principios cínicos que eran los únicos capaces de servir a ese dinamismo.

Hablando de semejante revolución, Rauschning dice que no es ya liberación, justicia y desarrollo del espíritu: es «la muerte de la libertad, el dominio de la violencia y la esclavitud del espíritu». El fascismo es, en efecto, el desprecio. Inversamente, 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 sacaba de sus propios principios la conclusión de que más valía ser criminal que burgués. Hitler, que tenía menos talento literario, pero, en esta ocasión, más coherencia, sabía que era indiferente ser lo uno o lo otro, a partir del momento en que sólo se cree en el éxito. Se permitió, pues, ser lo uno y lo otro a la vez. «El hecho lo es todo», decía Mussolini. Y Hitler: «Cuando la raza corre peligro de ser oprimida [...] la cuestión de legalidad no tiene más que un papel secundario». Como, además, la raza necesita siempre ser amenazada, nunca hay legalidad. «Estoy pronto a firmarlo todo, a suscribirlo todo [...] En lo que a mí concierne, soy capaz, con toda buena fe, de firmar tratados hoy y romperlos fríamente mañana, si está en juego el futuro del

pueblo alemán». Por lo demás, antes de desencadenar la guerra, el Führer declaró a sus generales más tarde que no se pediría al vencedor si había dicho o no la verdad. El *leitmotiv* de la defensa de Goering en el proceso de Nuremberg repite esta idea: «El vencedor será siempre el juez y el vencido el acusado». Lo cual es sin duda discutible. Pero entonces no se entiende a Rosenberg cuando dijo en el proceso de Nuremberg que no había previsto que aquel mito llevaría al asesinato. Cuando el fiscal inglés observó que «desde *Mein Kampf*, la ruta era directa hasta las cámaras de gas de Maidanek», dio por el contrario con el verdadero tema del proceso, el de las responsabilidades históricas del nihilismo occidental, el único, no obstante, que no se discutió verdaderamente en Nuremberg, por razones evidentes. No se puede instruir un proceso anunciando la culpabilidad general de una civilización. Se juzgaron tan sólo los actos que, por lo menos, gritaban a la faz de la tierra entera.

Hitler, en todo caso, inventó el movimiento perpetuo de la conquista sin el cual no hubiera sido nada. Pero el enemigo perpetuo es el terror perpetuo, aquella vez a 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. Así, todos los problemas son militarizados, planteados en términos de poder y eficacia. El general en jefe determina la política y, además, todos los principales problemas de administración. Este principio, irrefutable en cuanto a la estrategia, es generalizado 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, los garantes de la libertad desaparecen para dar paso a un Jehová con botas que reina sobre multitudes silenciosas, o, lo que viene a ser lo mismo, vociferando 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 de opresión. Así nace el primero y el único principio de este bajo místico, el *Führerprinzip*, que restaura en el mundo del nihilismo una idolatría y una forma de lo sagrado degradado.

Mussolini, jurista latino, se contentaba con la razón de Estado que

transformó tan sólo, 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 era el de una religión. «Nuestro servicio divino — escribió un periódico nazi durante un congreso del partido— era volver a cada cual hacia los orígenes, hacia las Madres. En verdad, era un servicio de Dios». Los orígenes estuvieron entonces en el griterío primitivo. ¿Qué Dios era ese del que se trataba? Una declaración oficial del partido nos lo explicaba: «Todos nosotros, aquí en la tierra, creemos en Adolf Hitler, nuestro Führer [...] y [confesamos] que el nacionalsocialismo es la única fe que conduce a nuestro pueblo a la salvación». Los mandamientos del jefe, erguido en la zarza ardiente de los focos, en la cima de un Sinaí de tablados y banderas, hacen entonces la ley y la virtud. Si los micros sobrehumanos ordenan una sola vez el crimen, entonces de jefes a subjefes, el crimen baja hasta el esclavo que, por su parte, recibe órdenes pero no las da a nadie. Un verdugo de Dachau llora después en su cárcel: «No hice más que ejecutar órdenes. Sólo el Führer y el Reichsführer trajeron todo esto y luego se fueron. Gluecks recibió órdenes de Kaltenbrunner y, finalmente, yo recibí la orden de fusilar. Me pasaron todo el fardo porque no era más que un pequeño Hauptscharführer y no podía transmitirlo más abajo en la fila. Ahora dicen que soy yo el asesino». Goering aseguraba en el proceso su fidelidad al Führer y «que existía aún una cuestión de honor en esta vida maldita». El honor estaba en la obediencia que se confundía a veces con el crimen. La ley militar castiga con la muerte la desobediencia y su honor es servidumbre. Cuando todo el mundo es militar, el crimen es no matar si lo exige la orden.

La orden, por desgracia, exige rara vez hacer el bien. El puro dinamismo doctrinal no puede dirigirse hacia el bien, sino únicamente hacia la eficacia. Mientras haya enemigos, habrá terror; y habrá enemigos mientras el dinamismo exista, para que exista: «Todas las influencias susceptibles de debilitar la soberanía del pueblo, ejercida por el Führer con la ayuda del partido [...] deben ser eliminadas». Los enemigos son herejes, deben ser convertidos por la predicación o propaganda; exterminados por la Inquisición o Gestapo. El resultado es que el hombre, si es del partido, no es

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 rebeldía, no se propone ya más que reducir lo que hace que el hombre no es un engranaje, o sea la rebeldía 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. Se propone la destrucción, no sólo de la persona, sino de las posibilidades universales de la persona, la reflexión, la solidaridad, la llamada hacia el amor absoluto. La propaganda, la tortura, son medios directos de desintegración; más aún, la ruina sistemática, la amalgama con el criminal cínico, la complicidad forzada. El que mata o tortura sólo conoce una sombra en su victoria: no puede sentirse inocente. Necesita, pues, crear la culpabilidad en la víctima misma para que, en un mundo sin dirección, la culpabilidad general no legitime más que el ejercicio de la fuerza, no consagre más que 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 son inocentes las piedras. Los condenados están obligados a colgarse unos a otros. Se mata hasta el grito puro de la maternidad, como en el caso de aquella madre griega a la que un oficial obligó a elegir cuál de sus tres hijos sería fusilado. Así es como se es al fin libre. El poder de matar y envilecer salva el alma servil de la nada. La libertad alemana se canta entonces, al son de orquesta de presidiarios, en los campos de la muerte.

Los crímenes hitlerianos, y entre ellos la matanza de los judíos, no tienen equivalente en la historia porque la historia no refiere ningún ejemplo de que una doctrina de destrucción tan total haya podido apoderarse nunca de las palancas de mando de una nación civilizada. Pero sobre todo, por primera vez en la historia ha habido gobernantes que han aplicado sus inmensas fuerzas en instaurar una mística fuera de toda moral. Esta primera tentativa de una Iglesia edificada sobre una nada se pagó con la aniquilación misma. La destrucción de Lidice muestra a las claras que la apariencia sistemática y científica del movimiento hitleriano encubre en realidad un empuje irracional que no puede ser más que el de la desesperación y el

orgullo. Frente a una aldea presuntamente rebelde, sólo se imaginaban hasta entonces dos actitudes por parte del conquistador. O bien la represión calculada y la ejecución fría de rehenes, o bien la embestida salvaje, y forzosamente breve, de soldados exasperados. Lídice fue destruida por los dos sistemas conjugados. Ilustra los estragos de esa razón irracional que es el único valor que puede encontrarse en la historia. No sólo se incendiaron las casas, se fusilaron los ciento setenta y cuatro hombres del lugar, se deportaron a doscientas tres mujeres y se trasladaron a los ciento tres niños para ser educados en la religión del Führer, sino que equipos especiales suministraron meses de trabajo para allanar el terreno con dinamita, hacer desaparecer las piedras, cegar el estanque del pueblo, desviar, por último, la carretera y el río. Lídice, después de todo esto, ya no era realmente nada, un puro futuro según la lógica del movimiento. Para mayor seguridad, se vació el cementerio de sus muertos, que recordaban todavía que algo había existido en aquel lugar^[44].

La revolución nihilista, que se expresó históricamente en la religión hitleriana, no suscitó así más que una rabia desmesurada de nada, que acabó volviéndose contra sí misma. La negación, aquella vez al menos y pese a Hegel, no fue creadora. Hitler presenta el caso, tal vez único en la historia, de un tirano que no ha dejado nada en su activo. Para sí mismo, para su pueblo y para el mundo, no fue más que suicidio y crimen. Siete millones de judíos asesinados, siete millones de europeos deportados o muertos, diez millones de víctimas de la guerra quizá no fueran suficientes todavía a la historia para juzgarlo: está acostumbrada a los criminales. Pero la destrucción misma de las justificaciones últimas de Hitler, es decir de la nación alemana, hizo, en lo sucesivo, de este hombre, cuya presencia histórica obsesionó durante años a millones de hombres, una sombra inconsistente y miserable. La declaración de Speer en el proceso de Nuremberg demostró que Hitler, habiendo podido parar la guerra antes del desastre total, quiso el suicidio general, la destrucción material y política de la nación alemana. El único valor, para él, siguió siendo, hasta el final, el éxito. Puesto que Alemania perdía la guerra, era cobarde y traidora, debía morir. «Si el pueblo alemán no es capaz de vencer, no es digno de vivir». Hitler decidió, pues, arrastrarlo a la muerte y hacer de su suicidio una

apoteosis, cuando los cañones rusos hacían tambalearse ya las paredes de los palacios berlineses. Hitler, Goering, que quería ver sus huesos colocados en un féretro de mármol, Goebbels, Himmler, Ley, se mataron en sótanos o celdas. Pero aquella muerte era una muerte por nada, era como una pesadilla, una humareda que se disipa. Ni eficaz ni ejemplar, consagró la sangrienta vanidad del nihilismo. «Se creían libres, grita histéricamente Frank. ¡No saben que no se libera nadie del hitlerismo!». No lo sabían, ni que la negación de todo es una servidumbre y la verdadera libertad una sumisión interior a un valor que se enfrenta a la historia y sus éxitos.

Pero las místicas fascistas, aunque poco a poco apuntaron a dirigir el mundo, nunca aspiraron realmente a un Imperio universal. A lo sumo, Hitler, asombrado por sus propias victorias, se apartó de los orígenes provincianos de su movimiento orientándose hacia el sueño impreciso de un Imperio de los alemanes que no tenía nada que ver con la Ciudad universal. El comunismo ruso, al contrario, por sus orígenes, aspira abiertamente al Imperio mundial. Ésta fue su fuerza, su profundidad reflexionada, y su importancia en nuestra historia. Pese a las apariencias, la revolución alemana no tenía porvenir. No era más que un primitivo impulso cuyos estragos fueron mayores que su ambición real. El comunismo ruso, por el contrario, tomó a su cargo la ambición metafísica que describe este ensayo, la edificación, tras la muerte de Dios, de una ciudad del hombre por fin divinizado. Este nombre de revolución, al que no puede pretender la aventura hitleriana, lo ha merecido el comunismo ruso, y aunque, al parecer, ya no lo merece, pretende deber 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 meta la revolución definitiva y la unificación final del mundo. Nos queda por examinar esta pretensión en detalle. Hitler, en la cumbre de su locura, pretendió estabilizar la historia durante mil años. Se creía a punto de hacerlo, y los filósofos realistas de las naciones vencidas se preparaban a tomar conciencia de ello y a absolverlo, cuando la batalla de Inglaterra y Stalingrado lo lanzaron hacia la muerte y relanzaron la historia, una vez más, hacia delante. Pero tan infatigable como la misma historia, la pretensión humana a la divinidad resurgió con más seriedad y eficacia, bajo la forma del Estado racional, tal como se edificó en

Rusia.

El terrorismo de Estado y el terror racional

Marx, en la Inglaterra del siglo XIX, entre los sufrimientos y las terribles miserias que provocaba el paso del capital rústico al capital industrial, tenía muchos elementos para construir un impresionante análisis del capitalismo primitivo. En cuanto al socialismo, aparte de las enseñanzas, por lo demás contradictorias con sus doctrinas, que podía sacar de las revoluciones francesas, estaba obligado a hablar en futuro, y de manera abstracta. No extrañará, pues, que haya podido mezclar en su doctrina el método crítico más válido con el mesianismo utópico más discutible. Lo malo es que el método crítico, que, por definición se habría adaptado a la realidad, se halló cada vez más separado de los hechos en la medida en que quiso permanecer fiel a la profecía. Se creyó, y eso es ya una indicación, que se suprimiría del mesianismo lo que se concediera a la verdad. Esta contradicción fue perceptible en vida de Marx. La doctrina del *Manifiesto comunista* ya no es rigurosamente exacta, al cabo de veinte años, cuando se publica *El capital*. *El capital* quedó además incompleto, porque Marx se inclinaba hacia el final de su vida sobre una nueva y prodigiosa masa de hechos sociales y económicos a los que había que adaptar de nuevo el sistema. Estos hechos concernían en particular a Rusia, que hasta entonces había desdeñado. Es sabido, por último, que el Instituto Marx-Engels de Moscú cesó, en 1935, la publicación de las obras completas de Marx, cuando quedaban por publicar más de treinta volúmenes; el contenido de tales volúmenes no era sin duda lo bastante «marxista».

Después de la muerte de Marx, en todo caso, una minoría de discípulos

permanecieron fieles a su método. Los marxistas que han hecho 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 una revolución no podía producirse. Se puede decir de Marx que la mayor parte de sus predicciones toparon con los hechos al mismo tiempo que su profecía fue objeto de una fe creciente. La razón es sencilla: las predicciones eran para corto término y pudieron ser controladas. La profecía es para muy largo término y tiene en su favor lo que asienta la solidez de las religiones: la imposibilidad de demostrarlas. Cuando las predicciones se hundían, la profecía seguía siendo la única esperanza. El resultado es que es única en reinar en nuestra historia. El marxismo y sus herederos sólo serán examinados aquí desde la perspectiva 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 en el destino del segundo. Un mesianismo histórico y científico ha influido en su mesianismo revolucionario, salido 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 lo separa de la actitud griega. Jaspers la define muy bien: «Es un pensamiento cristiano el considerar la historia de los hombres como estrictamente única». Los cristianos fueron los primeros en considerar la vida humana, y la sucesión de acontecimientos, como una historia que se desarrolla a partir de un origen hacia un final, en el transcurso de la cual el hombre gana su salvación o merece su castigo. La filosofía de la historia nació de una representación cristiana, sorprendente para una mente griega.

La noción griega del devenir no tiene nada en común con nuestra idea de la evolución histórica. La diferencia entre ambas es la que separa un círculo de 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, para entenderse en el mundo mediterráneo, se vio obligado a helenizarse, y su doctrina, por consiguiente, se flexibilizó. Pero su originalidad consistió en introducir en el mundo antiguo dos nociones nunca ligadas hasta entonces: las de historia y castigo. Por la idea de mediación, el cristianismo es griego. Por la noción de historicidad, es judaico y se encontrará también en la ideología alemana.

Se advierte mejor este corte subrayando la hostilidad de los pensamientos históricos respecto de la naturaleza considerada por ellos como un objeto, no de contemplación, sino de transformación. Para los cristianos, como 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 que, por lo demás, esperaban con impaciencia un fin del mundo inminente. El helenismo, asociado al cristianismo, dará más tarde la admirable floración albigense por una parte y a san Francisco por otra. Pero con la Inquisición y la destrucción de la herejía cátara, la Iglesia vuelve a separarse de la belleza, y da otra vez a la historia la primacía sobre la naturaleza. Jaspers tiene de nuevo razón al decir: «Es la actitud cristiana la que poco a poco vacía el mundo de su substancia [...] puesto que la substancia descansaba sobre un conjunto de símbolos». Estos símbolos son los del drama divino que se desarrolla a través de los tiempos. La naturaleza no es más que la decoración de este drama. El bello equilibrio de lo humano y la naturaleza, el consentimiento del hombre al mundo, que levanta y hace resplandecer todo el pensamiento antiguo, ha sido quebrantado, en provecho de la historia, por el cristianismo primero. La entrada, en esta historia, de los pueblos nórdicos que no tienen una tradición de amistad con el mundo, ha precipitado este movimiento. A partir del momento en que es negada la divinidad de Cristo, en que, por la solicitud de la ideología alemana, ya no simboliza más que el hombre dios, desaparece la noción de mediación, un mundo judaico resucita. El dios implacable de los ejércitos reina de nuevo, toda belleza es insultada como

fuelle de goces ociosos, la misma naturaleza es avasallada. Marx, desde este punto de vista, es el Jeremías del dios histórico y el san Agustín de la revolución. Una simple comparación con aquel de sus contemporáneos que fue el doctrinario inteligente de la reacción bastaría para hacer sentir que esto explique los aspectos propiamente reaccionarios de su doctrina.

Joseph de Maistre refuta el jacobinismo y el calvinismo, doctrinas que, para él, resumían «todo el mal 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 inconsútil» de una Iglesia por fin católica. Su objetivo —perfectamente visible cuando sus aventuras masónicas^[45]— es la ciudad cristiana universal. Maistre sueña con el Adán protoplasto, u Hombre universal, de Fabre d'Olivet, que se hallaría en el principio de las almas diferenciadas, y con el Adán Kadmon de los cabalistas, que precedió la caída y que se trata naturalmente de rehacer. Cuando la Iglesia haya cubierto el mundo, dará un cuerpo a aquel Adán primero y último. Se encuentra a este propósito en *Las veladas de San Petersburgo* una multitud de fórmulas cuyo parecido con las fórmulas mesiánicas de Hegel y de Marx es sorprendente. En la Jerusalén a la vez celeste y terrestre que Maistre imagina, «todos los habitantes penetrados por el mismo espíritu se penetrarán mutuamente y reflejarán su felicidad». Maistre no llega a negar la personalidad después de la muerte; sueña tan sólo con una misteriosa unidad reconquistada en la que, «aniquilado el mal, no habrá ya pasión ni interés personal» y en la que «el hombre será reunido consigo mismo cuando se borre su doble ley y se confundan sus dos centros».

En la ciudad del saber absoluto, en que los ojos del espíritu se confundían con los del cuerpo, Hegel reconciliaba también las contradicciones. Pero la visión de Maistre coincide aún con la de Marx que anunciaba «el fin de la disputa entre esencia y existencia, entre la libertad y la necesidad». El mal, para Maistre, no es nada más que la ruptura de la unidad. Pero la humanidad ha de recobrar su unidad en la tierra y en el cielo. ¿Por qué rutas? Maistre, reaccionario de Antiguo Régimen, es sobre este punto menos explícito que Marx. Esperaba, con todo, una gran revolución religiosa de la que 1789 no era más que «el espantoso prefacio». Citaba a san Juan, que pide que *hagamos* la verdad, lo cual es propiamente

el programa del espíritu revolucionario moderno, y san Pablo, que anuncia que «el último enemigo que debe destruirse es la muerte». La humanidad, a través de los crímenes, las violencias y la muerte, marcha hacia esta consumación que lo justificará todo. La tierra no es para Maistre más que «un altar inmenso en el que todo cuanto 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 actuar como si lo pudiera todo y resignarse como si no pudiera nada». Se encuentra en Marx la misma especie de fatalismo creador. Maistre justifica sin duda el orden establecido. Pero Marx justifica el orden que se establece en su tiempo. El elogio más elocuente del capitalismo fue hecho por su peor enemigo. Marx no es anticapitalista más que en la medida en que el capitalismo está caducado. Deberá establecerse otro orden que reclame, 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 recoge la gran idea de Bossuet, «el hereje es aquel que tiene ideas personales», dicho de otro modo ideas sin referencia a una tradición, social o religiosa, da la fórmula del más antiguo y más nuevo de los conformismos. El fiscal del Tribunal Supremo, chantre pesimista del verdugo, anuncia entonces a nuestros fiscales diplomáticos.

Estas semejanzas, ni que decir tiene, no hacen de Maistre un marxista, ni de Marx un cristiano tradicional. El ateísmo marxista es absoluto. Pero restituye, con todo, el ser supremo al nivel del hombre. «La crítica de la religión conduce a la doctrina de que el hombre es para el hombre el ser supremo». Desde este punto de vista, el socialismo es así una empresa de divinización del hombre y ha tomado algunos caracteres de las religiones tradicionales^[46]. Esta comparación, en todo caso, resulta instructiva en cuanto a los orígenes cristianos de todo mesianismo histórico, incluso revolucionario. La única diferencia reside en un cambio de indicio. En Maistre, como en Marx, el fin de los tiempos satisface el gran sueño de Vigny, la reconciliación del lobo y el cordero, la marcha del verdugo y la víctima al mismo altar, la reapertura, o la apertura, de un paraíso terrenal. 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 substancia; para el segundo la substancia de su dios se ha encarnado aquí abajo. La eternidad los separa al principio, pero la historicidad acaba reuniéndolos en una conclusión realista.

Maistre odiaba Grecia (que molestaba a Marx, ajeno a toda belleza solar), de la que decía que había podrido a Europa legándole su espíritu de división. Hubiera sido más justo decir que el pensamiento griego era el de la unidad, precisamente porque no podía pasar sin intermediarios, y que ignoraba al contrario el espíritu histórico de totalidad que ha inventado el cristianismo y que, dividido de sus orígenes religiosos, corre hoy día el riesgo de matar a Europa. «¿Existe una fábula, una locura, un vicio que no tenga un nombre, un emblema, una máscara griega?». Olvidemos la furia del puritano. Este vehemente asco expresa realmente el espíritu de la modernidad en ruptura con todo el mundo antiguo y en continuidad estrecha, al contrario, con el socialismo autoritario, que va a desacralizar el cristianismo e incorporarlo a una Iglesia conquistadora.

El mesianismo científico de Marx es de origen burgués. El progreso, el porvenir de la ciencia, el culto a la técnica y a la producción son mitos burgueses que se constituyeron en dogma durante el siglo XIX. Se observará que el *Manifiesto comunista* se publicó el mismo año que *El porvenir de la ciencia*, de Renan. Esta última profesión de fe, consternante a los ojos de un lector contemporáneo, da no obstante la idea más justa de las esperanzas casi místicas despertadas por el desarrollo de la industria y los progresos sorprendentes de la ciencia. Esta esperanza es la de la propia sociedad burguesa, beneficiaria del progreso técnico.

La noción de progreso es contemporánea del siglo de las luces y de la revolución burguesa. Pueden hallársele sin duda inspiradores en el siglo XVII; la disputa de los Antiguos y los Modernos introdujo ya en la ideología europea la noción perfectamente absurda de un progreso artístico. De manera más seria, se puede sacar también del cartesianismo la idea de una ciencia que va creciendo sin cesar. Pero Turgot fue quien dio primero, en 1750, una definición clara de la nueva fe. Su discurso sobre los progresos del

espíritu humano recrea, en el fondo, la historia universal de Bossuet. La voluntad divina es, tan sólo, sustituida por la idea de progreso. «La masa total del género humano, con alternancias de calma y agitación, de bienes y males, camina siempre, aunque a paso lento, hacia una perfección mayor». Optimismo que procurará lo esencial a las consideraciones retóricas de Condorcet, doctrinario oficial del progreso, que lo relacionaba con el progreso estatal, y del que fue, asimismo, la víctima oficiosa, puesto que el Estado de las luces lo 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^[47]. Cuando se tiene la seguridad de que mañana, en el orden mismo del mundo, será mejor que hoy, cabe divertirse en paz. El progreso, paradójicamente, puede servir para justificar el conservadurismo. Letra de cambio girada confiadamente al futuro, autoriza así la buena conciencia del amo. Al esclavo, a aquellos cuyo presente es miserable y que no tienen el consuelo del cielo, se les asegura que el futuro, al menos, es suyo. El porvenir es la única especie de propiedad que los amos conceden de buena gana a los esclavos.

Estas reflexiones no son, como se ve, inactuales. Pero no son inactuales porque el espíritu revolucionario ha adoptado aquel tema ambiguo y cómodo del progreso. Es cierto que no se trata del mismo tipo de progreso; Marx tiene burlas de sobra para el optimismo racional de los burgueses. Su razón, ya lo veremos, es diferente. Pero la marcha difícil hacia un futuro reconciliado define con todo el pensamiento de Marx. Hegel y el marxismo echaron abajo los valores formales que iluminaban para los jacobinos el camino recto de aquella afortunada historia. Conservaron, sin embargo, la idea de aquella marcha hacia delante, confundida simplemente por ellos con el progreso social y afirmada como necesaria. Seguían así el pensamiento burgués del siglo XIX. Tocqueville, sustituido con entusiasmo por Pecqueur (que influyó en Marx), había proclamado solemnemente, en efecto: «El desarrollo gradual y progresivo de la igualdad es a la vez el pasado y el futuro de la historia de los hombres». Para obtener el marxismo, hay que sustituir igualdad por nivel de producción e imaginar que en el último escalón de la producción se produce una transfiguración y realiza la sociedad

reconciliada.

En cuanto a la necesidad de la evolución, Augusto Comte da, 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 el socialismo científico debía de aceptar^[48]. El positivismo muestra con mucha claridad las repercusiones de la revolución ideológica del siglo XIX, de la que Marx es uno de los representantes, y que consistió en situar al fin de la historia el Jardín y la Revelación que la tradición situaba 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 se trataba para él de descubrir a un hombre sin rastros de Dios. El primer objetivo de Comte, que consistía en sustituir en todas partes lo absoluto por lo relativo, se transformó pronto, 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 razón, como el verdadero sucesor de los revolucionarios de 1789. Continuaba y ampliaba aquella revolución suprimiendo la trascendencia de los principios y fundando, sistemáticamente, la religión de la especie. Su fórmula: «Apartar a Dios en nombre de la religión», no significaba otra cosa. Inaugurando una manía que, posteriormente, ha hecho fortuna, quiso ser el san Pablo de aquella nueva religión, y sustituir el catolicismo de Roma por el catolicismo de París. Sabido es que esperaba ver, en las catedrales, «la estatua de la humanidad divinizada en el antiguo altar de Dios». Calculaba que tendría que predicar el positivismo en Notre-Dame antes del año 1860. Este cálculo no era tan ridículo como parece. Notre-Dame, asediada, sigue resistiendo. Pero la religión de la humanidad fue efectivamente predicada hacia finales del siglo XIX, y Marx, aunque sin duda no leyó a Comte, fue uno de sus profetas. Marx comprendió tan sólo que una religión sin trascendencia se llamaba propiamente una política. Comte lo sabía, por lo demás, o al menos comprendía que su religión era en primer lugar una sociolatría y que suponía el realismo político^[49], 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 en la que la vida privada sería absolutamente identificada a la vida pública, en la que una obediencia absoluta «de acción, de pensamiento y de corazón» sería tributada al sumo sacerdote que reinaría sobre la totalidad, tal era la utopía de Comte que anunciaba lo que puede llamarse las religiones horizontales de nuestro tiempo. Era utópica, ciertamente, porque, convencido del poder ilustrador de la ciencia, Comte olvidó prever una policía. Otros serían más prácticos; y la religión de la humanidad sería fundada, efectivamente, pero partiendo de la sangre y el color de los hombres.

Si añadimos, por último, a estas observaciones que Marx debió a los economistas burgueses la idea exclusiva que tenía de la producción industrial en el desarrollo de la humanidad, que tomó lo esencial de su teoría del valor-trabajo de Ricardo, economista de la revolución burguesa e industrial, se nos admitirá el derecho a hablar de su profecía burguesa. Estas comparaciones apuntan tan sólo a demostrar que Marx, en vez de ser, como quieren los marxistas desordenados de nuestro tiempo, el comienzo y el fin^[50], participó por el contrario de la humana naturaleza: fue heredero antes de ser precursor. Su doctrina, que pretendía realista, lo era en efecto en el tiempo de la religión de la ciencia, del evolucionismo darwiniano, de la máquina de vapor y de la industria textil. Cien años más tarde, la ciencia ha encontrado la relatividad, la incertidumbre y el azar; la economía ha de tener en cuenta la electricidad, la siderurgia y la producción atómica. El fracaso del marxismo puro para integrar tales descubrimientos es también el del optimismo burgués de su tiempo. Hace irrisoria la pretensión de los marxistas de mantener inmovilizadas, sin que dejen de ser científicas, unas verdades viejas de cien años. El mesianismo del siglo XIX, ya fuera revolucionario o burgués, no resistió a los desarrollos sucesivos de esta ciencia y esta historia, que en diferentes grados había divinizado.

La profecía revolucionaria

La profecía de Marx fue también revolucionaria en su principio. Hallando toda la realidad humana su origen en las relaciones de producción, el devenir histórico es revolucionario porque lo es la economía. En cada nivel de producción, la economía suscita los antagonismos que destruyen, en beneficio de un nivel superior de producción, la sociedad correspondiente. El capitalismo es el último de estos estadios de producción porque produce las condiciones en que todo antagonismo será resuelto y en que no habrá ya economía. Ese día, nuestra historia se volverá prehistoria. Desde otra perspectiva, este esquema es el de Hegel. La dialéctica es considerada bajo el ángulo del espíritu. Sin duda el propio Marx no habló nunca de materialismo dialéctico. Dejó a sus herederos el cuidado de celebrar ese monstruo lógico. Pero dijo al mismo tiempo que la realidad era dialéctica y que era económica. La realidad es un perpetuo devenir, puntuado por el choque fecundo de antagonismos resueltos cada vez en una síntesis superior que, a su vez, suscita su contrario y, de nuevo, hace avanzar la historia. Lo que Hegel afirmaba de la realidad en marcha hacia el espíritu, Marx lo afirmó de la economía en marcha hacia la sociedad sin clases; toda cosa es a un tiempo ella y su contrario, y esta contradicción la fuerza a devenir otra cosa. El capitalismo, porque es burgués, se revela revolucionario, y le hace la cama al comunismo.

La originalidad de Marx consistía en afirmar que la historia, al mismo tiempo que era dialéctica, era economía. Hegel, más soberano, afirmaba que era a la vez materia y espíritu. No podía, por lo demás, ser materia sino en la medida en que era espíritu, y viceversa. Marx negaba el espíritu como substancia última, y afirmaba el materialismo histórico. Se puede advertir de inmediato, con Berdiaeff, la imposibilidad de conciliar la dialéctica y el materialismo. No puede haber dialéctica fuera del pensamiento. Pero el mismo materialismo es una noción ambigua. Sólo para formar este término, hay que decir ya que existe en el mundo algo más que la materia. A mayor abundamiento, esta crítica se aplicará al materialismo histórico. La historia, precisamente, se distingue de la naturaleza en que la transforma por los

medios de la voluntad, de la ciencia y de la pasión. Marx no era, pues, un materialista puro, por la razón evidente de que no hay materialismo puro, ni absoluto. Lo era tan poco que reconocía que, si las armas hacían triunfar la teoría, la teoría podía de igual modo suscitar las armas. La posición de Marx podría llamarse más justamente un determinismo histórico. No negaba el pensamiento, lo suponía absolutamente determinado por la realidad exterior. «A mi entender, el movimiento del pensamiento no es más que el reflejo del movimiento real, transportado y traspuesto al cerebro del hombre». Esta definición particularmente grosera no tiene ningún sentido. ¿Cómo y por qué un movimiento exterior puede ser «transportado al cerebro»? Esta dificultad no es nada comparada con la que constituye definir después «la trasposición» de este movimiento. Pero Marx tenía la filosofía corta de su siglo. Lo que quiere decir puede definirse en otros planos.

Para él, el hombre no era más que historia y, particularmente, historia de los medios de producción. Marx observaba efectivamente que el hombre se distinguía del animal por el hecho de que producía sus medios de subsistencia. Si no comiera primero, si no se vistiera, ni se resguardara, no existiría. Este *primum vivere* era su primera determinación. Lo poco que pensaba en aquel momento estaba en relación directa con aquellas necesidades inevitables. Marx demostraba luego que aquella dependencia era constante y necesaria. «La historia de la industria es el libro abierto de las facultades esenciales del hombre». Su generalización personal consistiría en sacar de esta afirmación, en resumidas cuentas aceptable, la conclusión de que la dependencia económica era única y suficiente, lo cual está por demostrar. Se puede admitir que la determinación económica tiene un papel capital en la génesis de las acciones y los pensamientos humanos sin deducir por ello, como hizo Marx, que la revuelta de los alemanes contra Napoleón se explicaba tan sólo por la penuria de azúcar y de café. Por lo demás, el determinismo puro es igualmente absurdo. Si no lo fuera, bastaría con una sola afirmación verdadera para que, de consecuencia en consecuencia, se llegara a la verdad entera. No siendo así, o bien no hemos pronunciado nunca una sola afirmación verdadera, y ni siquiera la que fundamenta el determinismo, o bien puede darse el caso de que digamos la

verdad, pero sin consecuencia, y el determinismo es falso. Con todo, 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 a sus relaciones sociales. No hay hombre solitario, tal es el descubrimiento indiscutible del siglo XIX. Una deducción arbitraria lleva entonces a decir que el hombre no se siente solitario en la sociedad más que por razones sociales. Si, en efecto, el espíritu solitario debe explicarse por algo que esté fuera del hombre, éste está en el camino de una trascendencia. Lo social, por el contrario, sólo tiene al hombre por autor; si, por añadidura, cabe 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 era revolucionaria porque Marx completaba el movimiento de negación iniciado por la filosofía de la Ilustración. Los jacobinos destruyeron la trascendencia de un dios personal, pero lo sustituyeron por la trascendencia de los principios. La fe fue sustituida en 1789 por la razón. Pero aquella misma razón, en su fijeza, era trascendente. Más radicalmente que Hegel, Marx destruyó la trascendencia de la razón y la precipitó a la historia. Antes de ellos era reguladora, con ellos se hizo conquistadora. Marx fue más lejos que Hegel y aparentó considerarlo como un idealista (cosa que no era, o al menos no lo era más que Marx materialista), en la medida, precisamente, en que el reinado del espíritu restituía en cierto modo un valor superhistórico. *El capital* reanudó la dialéctica de dominación y servidumbre, pero sustituyó la conciencia de sí 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 tuvo el mismo origen que la alienación económica. El único modo de acabar con la religión consiste en realizar la libertad absoluta del hombre respecto de sus determinaciones materiales. La revolución se identifica con el ateísmo y el reinado del hombre.

Fue por esto por lo que Marx se vio impulsado a acentuar la determinación económica y social. Su esfuerzo más fecundo se centró en

desvelar la realidad que se oculta detrás de los valores formales de que daba muestra la burguesía de su tiempo. Su teoría de la mistificación es aún válida porque es válida universalmente, es verdad, 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 exaltada por los periódicos conservadores se mantenía en un estado social en que mujeres y hombres habían bajado a la mina, medio desnudos, atados a la misma cuerda; la moral prosperaba sobre la prostitución obrera. Que las exigencias de la honradez y de la inteligencia hubieran sido colonizadas con objetivos egoístas por la hipocresía de una sociedad mediocre y codiciosa fue una desgracia que Marx, despabilador incomparable, denunció con una fuerza desconocida antes de él. Esta denuncia indignada llevó a otros excesos que exigían otra denuncia. Pero conviene, ante todo, saber y decir dónde nació, en la sangre de la insurrección aplastada en 1834 en Lyon y, en 1871, en la innoble crueldad de los moralistas de Versalles. «El hombre que no tiene nada no es hoy día nada». Si esta afirmación es falsa, ciertamente, era casi verdadera en la sociedad optimista del siglo XIX. La extremada degradación resultante de la economía de la prosperidad debía forzar a Marx a conceder el primer lugar a las relaciones sociales y económicas y a exaltar aún más su profecía del reinado del hombre.

Resulta así más comprensible la explicación puramente económica de la historia que emprendió Marx. Si los principios mienten, sólo la realidad de la miseria y del trabajo es verdadera. Si se puede demostrar luego que basta para explicar el pasado y el futuro del hombre, los principios serán abatidos para siempre al mismo tiempo que la sociedad que se prevale de ellos. Tal será la empresa de Marx.

El hombre nació con la producción y con 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 tanto, en luchas de clases. Estas luchas y estos antagonismos fueron los motores de la historia. La esclavitud antigua, el vasallaje feudal fueron las

etapas de una larga ruta que condujo al artesanado de los siglos clásicos en que el productor era el dueño de los medios de producción. En aquel momento, la apertura de las rutas mundiales, el descubrimiento de nuevos mercados exigieron una producción menos provinciana. La contradicción entre el modo de producción y las nuevas necesidades de la distribución anunció ya el final del régimen de la pequeña producción agrícola e industrial. La revolución industrial, el invento del vapor, la competencia por los mercados llevan necesariamente a la expropiación de los pequeños propietarios y a la constitución de las grandes manufacturas. Los medios de producción fueron entonces centralizados en manos de quienes pudieron comprarlos; los verdaderos productores, los trabajadores, ya no disponían más que de la fuerza de sus brazos, que podían vender al «hombre de los escudos». El capitalismo burgués se definió así por la separación del productor y los medios de producción. De tal antagonismo resultaría una serie de consecuencias ineluctables que permitieron a Marx anunciar el final de los antagonismos sociales.

A primera vista, advirtámoslo ya, no existe razón para que el principio sólidamente establecido de una lucha dialéctica de las clases deje repentinamente de ser cierto. Sigue siendo verdadero o no lo fue nunca. Marx dijo efectivamente que ya no habría clases después de la revolución, igual que no hubo más órdenes después de 1789. Pero las órdenes desaparecieron sin que desaparecieran las clases, y nada dice que las clases no dejarán paso a otro antagonismo social. Lo esencial de la profecía marxista reside, sin embargo, en esta afirmación.

Conocemos el esquema marxista. Marx, después de Adam Smith y Ricardo, definió el valor de toda mercancía por la cantidad de trabajo que la produce. La cantidad de trabajo, vendida por el proletario al capitalista, es a su vez una mercancía cuyo valor será definido por la cantidad de trabajo que la produce; dicho de otro modo, por el valor de los bienes de consumo necesarios para su subsistencia. El capitalista que compra esta mercancía se compromete, pues, a pagarla suficientemente para que el que la vende, el trabajador, pueda alimentarse y perpetuarse. Pero, al mismo tiempo, recibe el derecho a hacer trabajar a este último todo el tiempo que pueda. Puede hacerlo mucho tiempo y 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 interés del capitalista está, pues, en alargar al máximo las horas de trabajo o, cuando ya no puede, acrecentar al máximo el rendimiento del obrero. La primera exigencia es asunto de policía y de crueldad. La segunda es asunto de organización del trabajo. Lleva a la división del trabajo primero, y luego a la utilización de la máquina, que deshumaniza al obrero. Por otra parte, la competencia para 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 primero por los grandes que pueden mantener, por ejemplo, precios deficitarios durante más tiempo. Una parte cada vez mayor del beneficio es por último invertida en nuevas máquinas y acumulada en la parte estable del capital. Este doble movimiento precipita primero a la ruina a las clases medias, que se suman al proletariado, y concentra, después, en manos cada vez menos numerosas, las riquezas producidas únicamente por los proletarios. Así crece cada vez más el proletariado a medida que aumenta su degradación. El capital sólo se concentra ya en manos de algunos dueños cuyo poder creciente se basa en el robo. Sacudidos, además, por las crisis sucesivas, desbordados por las contradicciones del sistema, esos dueños 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 hallan enfrente de un puñado de dueños indignos. Ese día es el de la revolución. «La ruina de la burguesía y la victoria del proletariado son igualmente inevitables».

Esta descripción, célebre en lo sucesivo, no da aún cuenta del final de los antagonismos. Tras la victoria del proletariado, la lucha por la vida podría desempeñar y dar nacimiento a nuevos antagonismos. Intervienen entonces dos nociones, una de las cuales es económica, la identidad del desarrollo de la producción y del desarrollo de la sociedad, y la otra puramente sistemática, la misión del proletariado. Estas dos nociones se unen en lo que puede llamarse el fatalismo activo de Marx.

La misma evolución económica, que concentra en efecto el capital en un reducido 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 baste con una papirotada para que el proletariado se halle en posesión única de los medios de producción, arrebatados ya a la producción privada y concentrados en una sola masa enorme, en adelante común. La propiedad privada, cuando está concentrada en manos de un solo propietario, no está separada de la propiedad colectiva más que por la existencia de un solo hombre. La conclusión inevitable del capitalismo privado es una especie de capitalismo de Estado que bastará colocar después al servicio de la comunidad para que nazca una sociedad en la que capital y trabajo, en adelante confundidos, produzcan, en un solo movimiento, abundancia y justicia. Fue en consideración a esta afortunada salida por lo que Marx exaltó siempre el papel revolucionario asumido, inconscientemente desde luego, por la burguesía. Habló de un «derecho histórico» del capitalismo, fuente de progreso a la vez que de miseria. La misión histórica y la justificación del capital, a sus ojos, consistían en preparar las condiciones de un modo de producción superior. Este modo de producción no es revolucionario él mismo, será únicamente la coronación de la revolución. Sólo las bases de la producción burguesa son revolucionarias. Cuando Marx afirma que la humanidad no se plantea más que enigmas que puede resolver, muestra al mismo tiempo que la solución al problema revolucionario se halla en germen en el sistema capitalista mismo. Recomienda, pues, soportar el Estado burgués, e incluso ayudar a construirlo, antes que volver a una producción menos industrializada: los proletarios «pueden y deben aceptar la revolución burguesa como una condición para la revolución obrera».

Marx fue así el profeta de la producción y está permitido pensar que en este punto preciso, y no en otros, hizo pasar el sistema antes de la realidad. Nunca dejó de defender a Ricardo, economista del capitalismo manchesteriano, contra los que lo acusaban de querer la producción por sí misma («¡Con toda razón!», exclamaba Marx) y quererla sin preocuparse de los hombres. «Es precisamente su mérito», contestaba Marx, con la misma desenvoltura que Hegel. ¡Qué importa, en efecto, el sacrificio de los

hombres, si ha de servir para la salvación de toda la humanidad! El progreso es parecido a «aquél horrible dios pagano que sólo quería beber el néctar en el cráneo de los enemigos muertos». ¿Al menos, es el progreso el que dejará de ser una tortura, pasado el apocalipsis industrial, el día de la reconciliación?

Pero si el proletariado no puede evitar esta revolución ni entrar en posesión de los medios de producción, ¿sabrá al menos utilizarlos para el bien de todos? ¿Dónde está la garantía de que, en su mismo seno, no surgirán órdenes, clases, antagonismos? La garantía está en Hegel. El proletariado está obligado a usar de su riqueza para el bien universal. No es el proletariado, es lo universal oponiéndose 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 cual anima la tragedia histórica del amo y el esclavo. Al término del esquema ideal trazado por Marx, el proletariado englobó primero a todas las clases y no dejó fuera de él más que a un puñado de amos, representantes del «crimen notorio», que, justamente, destruiría la revolución. Además, el capitalismo, arrastrando al proletario hasta la última degradación, lo libraría poco a poco de todas las determinaciones que podían separarlo de los otros hombres. No tenía nada, ni propiedad, ni moral, ni patria. Nada le importaba, pues, aparte de la única especie de la que era desde entonces el representante desnudo e implacable. Lo afirmaba todo y a todos, si se afirmaba a sí mismo. No porque los proletarios fuesen dioses, sino precisamente porque estaban reducidos a la condición más inhumana. «Sólo los proletarios totalmente excluidos de aquella afirmación de su personalidad eran capaces de realizar su afirmación de sí completa».

Tal era la misión del proletariado: hacer surgir la suprema dignidad de la suprema humillación. Por sus dolores y sus luchas, era el Cristo humano que redimía el pecado colectivo de la alienación. Fue, primero, el portador innombrable de la negación total, el heraldo de la afirmación definitiva después. «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 más que en el plano de la historia mundial [...] La acción comunista no puede existir sino en tanto

que realidad histórica planetaria». Pero aquel Cristo era al mismo tiempo vengador. Ejecutaba, según Marx, el juicio que la propiedad privada planteaba contra sí misma. «Todas las casas, hoy día, están marcadas con una misteriosa cruz roja. El juez es la historia, el ejecutor de la sentencia es el proletario». Así el cumplimiento era inevitable. Las crisis sucederían a las crisis^[51], la degradación del proletariado se profundizaría, su número se extendería hasta la crisis universal en la que desaparecería el mundo del intercambio y en el que la historia, por una suprema violencia, cesaría de ser violenta. El reino de los fines quedaría constituido.

Se comprende que ese fatalismo pueda haber sido llevado (como ocurrió con el pensamiento hegeliano) a una especie de quietismo político por marxistas, como Kautsky, para quien estaba tan poco en poder de los proletarios crear la revolución como en poder de los burgueses impedirlo. Hasta Lenin, que debía elegir al contrario el aspecto activista de la doctrina, escribía en 1905, en un estilo de excomunión: «Es un pensamiento reaccionario buscar la salvación de la clase obrera en algo distinto del desarrollo masivo del capitalismo». La naturaleza económica, en Marx, no da saltos, no hay que hacerle correr más de la cuenta. Es completamente falso afirmar que los socialistas reformistas permanecieron fieles a Marx en esto. El fatalismo excluye, por el contrario, todas las reformas, en la medida en que se expondrían a atenuar el aspecto catastrófico de la evolución y, por consiguiente, a retrasar la inevitable salida. La lógica de semejante actitud querría que se aprobase, lo que puede aumentar la miseria obrera. No había que darle nada al obrero, para que un día pudiese tenerlo todo.

Lo cual no quita que Marx sintiera el peligro de aquel quietismo. El poder no se espera o se espera indefinidamente. Llega un día en que hay que tomarlo y es ese día el que permanece en una claridad dudosa para todo lector de Marx. Sobre este punto, no paró de contradecirse. Observó que la sociedad estaba «históricamente obligada a pasar por la dictadura obrera». Respecto al carácter de tal dictadura, sus definiciones fueron contradictorias^[52]. Es seguro que condenó el Estado en términos claros, diciendo que su existencia y la de la servidumbre eran inseparables. Pero protestó contra la observación, sin embargo juiciosa, de Bakunin, a cuyo parecer la noción de una dictadura provisional era contraria a lo que se sabía

de la naturaleza humana. Marx opinaba, es verdad, que las verdaderas dialécticas eran superiores a la verdad psicológica. ¿Qué decía la dialéctica? Que «la abolición del Estado sólo tiene sentido entre los comunistas como un resultado necesario de la supresión de las clases cuya desaparición trae automáticamente consigo la desaparición de la necesidad de un poder organizado de una clase para la opresión de la otra». Según la fórmula consagrada, el gobierno de las personas cedía entonces el paso a la administración de las cosas. La dialéctica era, pues, formal y no justificaba el Estado proletario más que durante el tiempo en que la clase burguesa había de ser destruida o integrada. Pero la profecía y el fatalismo autorizaban, por desgracia, otras interpretaciones. ¿Qué importan los años, si es seguro que llegará el reino? El sufrimiento nunca es provisional para quien no cree en el porvenir. Pero cien años de dolor son fugitivos a los ojos de quien afirma, para el centésimo primer año, la ciudad definitiva. De todas maneras, desaparecida la clase burguesa, el proletario establece el reinado del hombre universal en la cumbre de la producción, por la lógica misma del desarrollo productivo. ¿Qué más da que sea por la dictadura y la violencia? En esa Jerusalén rumorosa de máquinas maravillosas, ¿quién se acordará aún del grito del degollado?

La edad de oro diferida al cabo de la historia, y coincidiendo, por una doble atracción, con un apocalipsis, lo justifica, pues, todo. Hay que meditar sobre la prodigiosa ambición del marxismo, evaluar su predicación desmesurada, para comprender que una esperanza tal obliga a desdeñar problemas que aparecen entonces como 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, o sea de hombre humano, retorno completo, consciente y que conserva todas las riquezas del movimiento interior, este comunismo, siendo un naturalismo acabado, coincide con el humanismo: es el verdadero fin de la disputa 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 se pretendería aquí científico. En cuanto al fondo, ¿qué diferencia

con Fourier que anunciaba «los desiertos fertilizados, el agua del mar potable y con sabor a violeta, la eterna primavera...»? La eterna primavera de los hombres se nos anuncia con un lenguaje de encíclica. ¿Qué puede querer y esperar el hombre sin Dios, sino el reino del hombre? Esto explica el ardor de los discípulos. «En una sociedad sin angustia, es fácil ignorar la muerte», dice uno de ellos. No obstante, y es la verdadera condenación 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 en primer lugar el científico. La utopía sustituye a Dios por el porvenir. Identifica entonces el porvenir con la moral; el único valor es lo que sirve a este porvenir. De ahí que haya sido siempre apremiante y autoritario^[53]. Marx, en tanto que utopista, no difiere de sus terribles predecesores y una parte de su enseñanza justifica a sus sucesores.

Ciertamente, no les faltó razón a quienes insistieron en la exigencia ética que yacía en el fondo del sueño marxista^[54]. Hay que decir, precisamente, antes de examinar el fracaso del marxismo, que en ella residía la verdadera grandeza de Marx. Puso el trabajo, su degradación injusta y su dignidad profunda, en el centro de su pensamiento. Se alzó contra la reducción del trabajo a una mercancía y del trabajador a un objeto. Recordó a los privilegiados que sus privilegios no eran divinos, ni la propiedad un derecho eterno. Dio mala conciencia a quienes no tenían derecho a mantenerla en paz y denunció, con una profundidad inigualable, a una clase cuyo crimen no residía tanto en haber tenido el poder cuanto en haberlo usado para los fines de una sociedad mediocre y sin verdadera nobleza. Le debemos la idea, que constituye la desesperación de nuestra época —pero aquí la desesperación vale más que toda esperanza—, de que cuando el trabajo es una degradación, no es la vida, aunque cubre todo el tiempo de la vida. ¿Quién, a pesar de las pretensiones de esta sociedad, puede dormir en ella en paz, sabiendo en lo sucesivo que obtiene sus goces mediocres del trabajo de millones de almas muertas? Exigiendo para el trabajador la verdadera riqueza, que no es la del dinero, sino la del tiempo libre o de la creación, reclamó, pese a las apariencias, la cualidad del hombre. Con esto, puede afirmarse rotundamente, no quiso la degradación suplementaria que en su nombre se ha impuesto al hombre. Una frase suya, por una vez clara y

tajante, negó para siempre a sus discípulos triunfantes la grandeza y la humanidad que él sí poseía: «Un objetivo que requiere medios injustos no es un objetivo justo».

Pero la tragedia de Nietzsche reaparece aquí. La ambición, la profecía, son generosas y universales. La doctrina era restrictiva y la reducción de todo valor a la sola historia autorizaba las consecuencias más extremas. Marx creyó que los fines de la historia, al menos, se revelarían morales y racionales. Fue ésta su utopía. Pero la utopía, como lo sabía no obstante, tiene por destino servir al cinismo que Marx no quería. Marx destruyó toda trascendencia, y luego llevó a cabo por sí mismo el paso del hecho al deber. Pero ese deber sólo tenía como principio el hecho. La reivindicación de la justicia desemboca en la injusticia si no está fundada primero en una justificación ética de la justicia. A falta de lo cual, también el crimen se convierte un día en deber. Cuando el mal y el bien están reintegrados en el tiempo, confundidos con los acontecimientos, nada es mejor o peor, sino solamente prematuro o caduco. ¿Quién decidirá de la oportunidad sino el oportunista? Más tarde, decían los discípulos, juzgaréis. Pero las víctimas ya no estarán para poder juzgar. Para la víctima, el presente es el único valor, la rebeldía la única acción. El mesianismo, para ser, debe edificarse contra las víctimas. Es posible que Marx no lo hubiera querido, pero ésta fue su responsabilidad, que hay que examinar; justifica, en nombre de la revolución, la lucha en lo sucesivo sangrienta contra todas las formas de rebeldía.

El fracaso de la profecía

Hegel ponía soberbiamente fin a la historia en 1807, los saintsimonianos consideraban que las convulsiones revolucionarias de 1830 y 1848 eran las últimas. Comte murió en 1857, disponiéndose a subir al púlpito para predicar el positivismo a una humanidad de vuelta por fin de sus errores. A

su vez, con el mismo romanticismo ciego, Marx profetizó la sociedad sin clases y la solución del misterio histórico. Más sagaz, con todo, no fijó la fecha. Por desgracia, su profecía describía asimismo la marcha de la historia hasta la hora de la saciedad; anunciaba la tendencia de los acontecimientos. Los acontecimientos y los hechos se olvidaron precisamente de acudir a alinearse bajo la síntesis; esto explica ya que hubiera que traerlos a la fuerza. Pero sobre todo, las profecías, a partir del momento en que traducen la esperanza viva de millones de hombres, no pueden permanecer impunemente sin término. Llega un tiempo en que la decepción transforma la paciente esperanza en furor y en que el mismo término, afirmado con la rabia de la terquedad, exigido más cruelmente aún, obliga a buscar otros medios.

El movimiento revolucionario, a fines del siglo XIX y a comienzos del XX, vivió como los primeros cristianos, en la espera del fin del mundo y de la parusía del Cristo proletario. Es conocida la persistencia de este sentimiento en el seno de las primitivas comunidades cristianas. Todavía a finales del siglo IV, un obispo del África proconsular calculaba que le quedaban ciento un años de vida al mundo. Al cabo de este tiempo, vendría el reino del cielo que había que merecer sin tardanza. Este sentimiento fue general en el siglo primero de nuestra era^[55] y explica la indiferencia que mostraban los cristianos por las cuestiones puramente teológicas. Si la parusía estaba próxima, era a la fe ardiente más que a las obras y a los dogmas a la que había que consagrarlo todo. Hasta Clemente y Tertuliano, durante más de un siglo la literatura cristiana se desinteresó de los problemas de teología y no utilizó demasiado en cuanto a las obras. Pero desde el momento en que se alejó la parusía, hubo que vivir con la fe, es decir hubo que transigir. Nacieron entonces la devoción y el catecismo. La parusía evangélica se alejó; vino san Pablo a construir el dogma. La Iglesia dio un cuerpo a aquella fe que no era más que una pura tensión hacia el reino venidero. Hubo que organizarlo todo en el siglo, incluso el martirio, cuyos testigos temporales serían las órdenes monacales, incluso la predicación que se hallaría más adelante bajo el hábito de los inquisidores.

Un movimiento similar nació del fracaso de la parusía revolucionaria. Los textos de Marx ya citados dan una idea justa de la esperanza ardiente que

era entonces la del espíritu revolucionario. A pesar de los fracasos parciales, aquella fe no dejó de crecer hasta el momento en que se halló, en 1917, ante sus sueños casi realizados. «Luchamos por las puertas del cielo», había gritado Liebknecht. En 1917, el mundo revolucionario creyó haber llegado realmente ante aquellas puertas. Se realizaba la profecía de Rosa Luxemburg. «La revolución se levantará mañana en toda su estatura con gran estruendo y, para terror vuestro, anunciará con todas sus trompetas: era, soy, seré». El movimiento Spartakus creyó tocar la revolución definitiva, puesto que, según el propio Marx, ésta había de pasar por la revolución rusa completada por una revolución occidental^[56]. Tras la revolución de 1917, una Alemania soviética habría abierto, en efecto, las puertas del cielo. Pero Spartakus fue aplastado, fracasó la huelga general francesa de 1920, el movimiento revolucionario italiano fue yugulado. Liebknecht reconoció entonces que la revolución no estaba madura. «Los tiempos no estaban caducos». Pero también, y comprendemos ahora cómo la derrota puede sobreexcitar la fe vencida hasta el éxtasis religioso: «Con el estruendo del derrumbamiento económico cuyo fragor suena ya próximo, las tropas dormidas de proletarios despertarán como con las trompetas del juicio final, y los cadáveres de los luchadores asesinados se pondrán en pie y pedirán cuentas a los que están cargados de maldiciones». Entre tanto, él mismo y Rosa Luxemburg fueron asesinados; Alemania se precipitaría a la servidumbre. La revolución rusa quedó sola, viva contra su propio sistema, lejos aún de las puertas celestiales, con un apocalipsis por organizar. La parusía se alejaba más. La fe estaba intacta, pero cedía bajo una enorme masa de problemas y descubrimientos que el marxismo no había previsto. La nueva Iglesia se hallaba de nuevo ante Galileo: para conservar la fe, negaría el sol y humillaría al hombre libre.

¿Qué dijo Galileo, en efecto, en aquel momento? ¿Cuáles fueron los terrores, demostrados por la historia misma, de la profecía? Se sabe que la evolución económica del mundo contemporáneo desmiente primero 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, somos igualmente infieles a Marx. La tendencia observada en la Inglaterra industrial del siglo XIX se ha

invertido en ciertos casos, 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 en el crecimiento del Estado-Moloch. Por otra parte, con la constitución de las sociedades por acciones, el capital, en vez de concentrarse, ha dado nacimiento a una nueva categoría de pequeños hacendados cuyo último interés reside ciertamente en fomentar las huelgas. Las pequeñas empresas han sido destruidas, en muchos casos, por la competencia tal como lo preveía Marx. Pero la complejidad de la producción ha hecho proliferar, en torno a las grandes empresas, multitud de pequeñas manufacturas. En 1938, Ford podía anunciar que cinco mil doscientos talleres independientes trabajaban para él. A partir de entonces, la tendencia ha ido acentuándose. Está claro que, por la fuerza de las cosas, Ford encabeza tales empresas. Pero lo esencial es que esos pequeños industriales forman una capa social intermediaria que complica el esquema imaginado por Marx. Por fin la ley de concentración se ha revelado totalmente falsa para la economía agrícola, tratada a la ligera por Marx. La laguna es aquí de importancia. Bajo 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 prolonga, en el plano de la historia, la lucha ideológica en el siglo XIX, entre el socialismo autoritario y el socialismo libertario, cuyos orígenes campesinos y artesanos son evidentes. Marx poseía, pues, el material ideológico de su tiempo, los elementos de una reflexión sobre el problema campesino. Pero la voluntad del sistema lo simplificó todo. Esta simplificación había de costar cara a los *kulaks*, que constituían más de cinco millones de excepciones históricas, reducidas inmediatamente, por la muerte y la deportación, a la regla.

La misma simplificación apartó a Marx del fenómeno nacional, en el siglo mismo de las nacionalidades. Creyó que por el comercio y el intercambio, por la proletarización misma, caerían las barreras. Fueron las barreras nacionales las que hicieron caer el ideal proletario. La lucha de las nacionalidades se reveló al menos tan importante para explicar la historia como la lucha de las clases. Pero la nación no puede explicarse enteramente por la economía; el sistema, pues, la ignoró.

El proletariado, por su parte, no se colocó en la línea. El temor de Marx, al principio, se verificó: el reformismo y la acción sindical obtuvieron un aumento del nivel de vida y una mejora de las condiciones de trabajo. Estas ventajas distaron mucho de constituir un reglamento equitativo del problema social. Pero la mísera condición de los obreros ingleses del textil, en la época de Marx, lejos de generalizarse y agravarse, como quería él, al contrario, se suavizó. Marx no se quejaría de ello hoy día, hallándose restablecido el equilibrio por otro error en sus predicciones. Se ha podido comprobar, en efecto, que la acción revolucionaria o sindical más eficaz ha sido siempre obra de elites obreras que la hambruna no esterilizaba. La miseria y la degeneración no han cesado de ser lo que eran antes de Marx, y que no quería, contra toda observación, que fuesen: factores de servidumbre, no de revolución. La tercera parte de la Alemania trabajadora estaba parada en 1933. La sociedad burguesa se veía entonces obligada a hacer vivir a sus parados, realizando así la condición exigida por Marx para la revolución. Pero no es bueno que futuros revolucionarios se hallen en la situación de esperar su pan del Estado. Esta costumbre forzada es portadora de otras, que lo son menos, y que Hitler transformó en doctrina.

Por último, la clase proletaria no se acrecentó indefinidamente. Las condiciones mismas de la producción industrial, que cada marxista debía alentar, aumentaron de modo considerable la clase media^[57] y crearon una nueva capa social: la de los técnicos. El ideal, estimado por Lenin, de una sociedad en la que el ingeniero sería al mismo tiempo peón, chocó, en todo caso, con los hechos. El hecho capital fue que la técnica, lo mismo que la ciencia, se complicó de tal modo que ya no fue posible que un solo hombre abarcara la totalidad de sus principios y de sus aplicaciones. Es casi imposible, por ejemplo, que un físico actual tenga una visión completa de la ciencia biológica de su tiempo. En el interior mismo de la física, no puede pretender dominar igualmente todos los sectores de esta disciplina. Lo mismo ocurre con la técnica. A partir del 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 pensaba poder evitarse, se ha hecho ineluctable. Cada obrero se ha visto conducido a efectuar un trabajo particular sin conocer el plan general

en que se insertará su obra. Los que coordinaban las labores de cada cual han constituido, por su función misma, una capa cuya importancia social es decisiva.

Esta era de los tecnócratas anunciada por Burnham, es de una justicia elemental recordar que hace ya diecisiete años fue descrita por Simone Weil en una forma que puede considerarse como acabada sin deducir de ella las consecuencias inaceptables de Burnham^[58]. A las dos formas tradicionales de opresión que ha conocido la humanidad, por las armas y por el dinero, Simone Weil añade una tercera, la opresión por la función. «Se puede suprimir la oposición entre comprador y vendedor del trabajo —escribía— sin suprimir la oposición entre los que disponen de la máquina y aquellos de los que la máquina dispone». La voluntad marxista de suprimir la degradante oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual ha chocado contra las necesidades de la producción que Marx exaltaba en otra parte. Marx previó, sin duda, en *El capital*, la importancia del «director», en el nivel de la concentración máxima del capital. Pero no creyó que esta concentración podría 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 por la justicia más la electricidad. Finalmente no es más que la electricidad, menos la justicia.

La idea de una misión del proletariado no ha podido encarnarse por fin hasta ahora en la historia; esto resume el fracaso de la predicción marxista. El fallo de la Segunda Internacional probó que el proletariado estaba determinado por otra cosa aún aparte de su condición económica y que tenía una patria, contrariamente a la famosa fórmula. En su mayoría, el proletariado aceptó, o soportó la guerra, y colaboró, de buena o mala gana, en los furores nacionalistas de aquel tiempo. Marx pensaba que las clases obreras, antes de triunfar, habrían adquirido la capacidad jurídica y política. Su error estaba únicamente en creer que la extrema miseria, y particularmente la miseria industrial, podía llevar a la madurez política. Es cierto, por otra parte, que la capacidad revolucionaria de las masas obreras fue frenada por la decapitación de la revolución libertaria, durante y después de la Comuna. Al fin y al cabo, el marxismo dominó fácilmente el

movimiento obrero a partir de 1872, sin duda a causa de su propia grandeza, pero también porque la sola tradición socialista que podía plantarle cara fue anegada en la sangre; no había prácticamente marxistas entre los insurrectos de 1871. Esa depuración automática de la revolución se ha prolongado, por obra de los Estados policíacos, hasta nuestros días. Cada vez más, la revolución se ha hallado entregada a sus burócratas y a sus doctrinarios por una parte, a unas masas debilitadas y desorientadas por otra. Cuando se guillotina a la elite revolucionaria y se deja vivir a Talleyrand, ¿quién se opondría a Bonaparte? Pero a estas razones históricas se agregan las necesidades económicas. Hay que leer los textos de Simone Weil sobre la condición del obrero fabril^[59], para saber hasta qué grado de agotamiento y desesperación silenciosa puede llevar la racionalización del trabajo. Simone Weil tiene razón cuando dice que la condición obrera es dos veces inhumana, privada de dinero, primero, y de dignidad después. Un trabajo por el que uno puede interesarse, un trabajo creador, aunque mal pagado, no degrada la vida. El socialismo industrial no ha hecho nada esencial para la condición obrera porque no ha tocado al principio mismo de la producción y de la organización del trabajo, que, por el contrario, ha exaltado. Ha podido proponerle al trabajador una justificación histórica de igual valor que la que consiste en prometer los goces celestiales a quien se mata trabajando; no le ha dado nunca el goce del creador. La forma política de la sociedad ya no está en tela de juicio a este nivel, sino los credos de una civilización técnica de la que dependen igualmente capitalismo y socialismo. Todo pensamiento que no hace avanzar este problema no toca más que apenas a la desdicha obrera.

Por el solo juego de las fuerzas económicas admiradas por Marx, el proletariado rechazó la misión histórica que Marx, precisamente, le había encargado. Se excusa el error de este último porque, ante el envilecimiento de las clases dirigentes, un hombre atento a la civilización busca instintivamente elites de sustitución. Pero esta exigencia no es por sí sola creadora. La burguesía revolucionaria tomó el poder en 1789 porque ya lo tenía. El derecho, en aquella época, como dice Jules Monnerot, iba a la zaga de los hechos. Los hechos eran que la burguesía disponía ya de los puestos de mando y de la nueva potencia: el dinero. No ocurrió lo mismo con el

proletariado, que sólo poseía su miseria y sus esperanzas, y al que la burguesía mantuvo en aquella miseria. La clase burguesa se envileció, por una locura de producción y de poder material: la organización misma de esta locura no podía crear elites^[60]. La crítica de dicha organización y el desarrollo de la conciencia rebelde podían, por el contrario, forjar una elite de sustitución. Sólo el sindicalismo revolucionario, con Pelloutier y Sorel, se introdujo en aquella vía y quiso crear, mediante la educación profesional y la cultura, los cuadros nuevos que llamaba y sigue llamando un mundo sin honor. Pero aquello no podía hacerse en un día y los nuevos amos estaban ya allí, interesados en utilizar de inmediato la desdicha, para una dicha lejana, más bien que en levantar lo más posible, y sin demora, la horrible pena de millones de hombres. Los socialistas autoritarios juzgaron que la historia iba demasiado despacio y que, para precipitarla, era preciso trasladar la misión del proletariado a un puñado de doctrinarios. Por eso mismo, fueron los primeros en negar tal misión. No obstante, existe, no en el sentido exclusivo que le daba Marx, sino como existe la misión de todo grupo humano que sabe alcanzar orgullo y fecundidad de su trabajo y de sus sufrimientos. Para que se manifestara, sin embargo, había que aceptar un riesgo y depositar confianza en la libertad y la espontaneidad obreras. El socialismo autoritario confiscó, por el contrario, esa libertad viva en provecho de una libertad ideal, por llegar aún. Con lo cual, lo quisiera o no, reforzó la empresa de avasallamiento iniciada por el capitalismo fabril. Por la acción conjugada de ambos factores, y durante ciento cincuenta años, salvo en el París de la Comuna, último refugio de la revolución en rebeldía, el proletariado no ha tenido más misión histórica que la de ser traicionado. Los proletarios lucharon y murieron para dar el poder a militares o a intelectuales, futuros militares, que los avasallaban a su vez. Aquella lucha fue, con todo, su dignidad, reconocida por todos los que eligieron compartir su esperanza y su desdicha. Pero aquella dignidad fue conquistada contra el clan de los amos antiguos y nuevos. Los negó en el momento mismo en que osaron utilizarla. En cierto modo, anunció su crepúsculo.

Las predicciones económicas de Marx fueron, pues, al menos, puestas en tela de juicio por la realidad. Lo que quedó de verdadero en su visión del mundo económico fue la constitución de una sociedad definida cada vez

más por el ritmo de la producción. Pero compartió esta concepción, en el entusiasmo de su siglo, con la ideología burguesa. Las ilusiones burguesas relativas a la ciencia y al progreso técnico, compartidas por los socialistas autoritarios, dieron origen a la civilización de los domadores de máquinas, que puede, por la competencia y la dominación, separarse en bloques enemigos pero que, en el plano económico, está sometida a las mismas leyes: acumulación del capital, producción racionalizada y sin cesar acrecentada. La diferencia política que toca a la mayor o menor omnipotencia del Estado es apreciable, pero podría ser reducida por la evolución económica. Sólo parece sólida la diferencia de las morales, la virtud formal opuesta al cinismo histórico. Pero el imperativo de la producción domina los dos universos y los convierte, en el plano económico, en un solo mundo^[61].

De todos modos, si el imperativo económico ya no es negable^[62] 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 acrecentar lo que es, explota tanto más, y entre tanto, sigue acumulando. Marx no imaginaba fin a ese círculo infernal, salvo la revolución. En aquel momento, la acumulación no sería necesaria excepto en una débil medida, para garantizar las obras sociales. Pero la revolución se industrializó a su vez y se vio entonces que la acumulación dependía de la técnica misma, y no del capitalismo, que la máquina llama finalmente a la máquina. Toda colectividad en lucha necesita acumular en vez de distribuir sus rentas. Acumula para acrecentarse y acrecentar su poder. Burguesa o socialista, aplaza la justicia para más tarde, en provecho del solo poder. Pero el poder se opone a otros poderes. Se equipa, se arma, porque los otros se arman y se equipan. No cesa de acumular y no cesará nunca sino a partir del día en que tal vez reine sola en el mundo. Para ello, además, le hace falta pasar por la guerra. Hasta este día, el proletario no recibe más que apenas lo que precisa para subsistir. La revolución se obliga a construir, con gran despena de hombres, el intermediario industrial y capitalista que exigía su propio sistema. La renta es sustituida por el esfuerzo del hombre. La esclavitud es entonces generalizada, las puertas del cielo permanecen cerradas. Tal es la ley económica de un mundo que vive del culto de la

producción, y la realidad es todavía más sangrienta que la ley. La revolución, en el callejón sin salida, en que la han metido sus enemigos burgueses y sus partidarios nihilistas, es la esclavitud. A menos de cambiar de principios y de vía, no tiene más salida que las revueltas serviles, aplastadas en la sangre, o la espantosa esperanza del suicidio atómico. La voluntad de poder, la lucha nihilista por la dominación y el poder, hicieron más que barrer la utopía marxista. Ésta se convirtió a su vez en un hecho histórico destinado a ser utilizado como los otros. Ella, que quería dominar la historia, se perdió en ésta; queriendo avasallar todos los medios, fue reducida al estado de medio y cínicamente manipulada por el más trivial y más sangriento de los fines. El desarrollo ininterrumpido de la producción no ha arruinado el régimen capitalista en provecho de la revolución. Ha arruinado igualmente a la sociedad burguesa y a la sociedad revolucionaria en provecho de un ídolo que tiene el hocico del poder.

¿Cómo un socialismo, que se decía científico, pudo chocar así con los hechos? La respuesta es simple: no era científico. Su fracaso depende, al contrario, de un método bastante ambiguo 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 preceder su marcha sino por la hipótesis. Si la teoría está determinada por la economía, puede describir el pasado de la producción, no su futuro que es únicamente probable. La tarea del materialismo histórico no puede consistir más que en establecer la crítica de la sociedad presente; sobre la sociedad futura no podría, sin fallar al espíritu científico, hacer más que suposiciones. Por otra parte, ¿no es por esta razón por la que su libro fundamental se titula *El capital* y no *La revolución*? Marx y los marxistas se dedicaron a profetizar el futuro y el comunismo en detrimento de sus postulados y del método científico.

Esta predicción no podía ser científica, al contrario, sino dejando de profetizar en lo absoluto. El marxismo no era científico; era, como mucho, científicista. Hizo estallar el divorcio profundo que se había establecido entre la razón científica, fecundo instrumento de investigación, de pensamiento, y hasta de rebeldía, 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, juzga al mundo. Lo guía al mismo tiempo que pretende juzgarlo. Sepultada en el acontecimiento, lo dirige. Es a la vez pedagógica y conquistadora. Estas misteriosas descripciones cubren, además, la realidad más simple. Si se reduce el hombre a la historia, no cabe más elección que sumirse en el ruido y el furor de una historia demencial o dar a esta historia la forma de la razón humana. La historia del nihilismo contemporáneo no es, pues, más que un largo esfuerzo para dar, por las solas fuerzas del hombre, y por la fuerza a secas, un orden a una historia que no lo tiene ya. Esta pseudorazón acaba identificándose entonces con la astucia y la estrategia, esperando culminar en el Imperio ideológico. ¿Que haría aquí la ciencia? Nada es menos conquistador que la razón. No se hace la historia con escrúpulos científicos; ni siquiera se condena uno a no hacerla a partir del momento en que pretende conducirse en ella con la objetividad de los científicos. La razón no se predica, o, si se predica, ya no es la razón. Por eso, la razón histórica es una razón irracional y romántica, que recuerda a veces la sistematización del obseso, la afirmación mística del verbo, otras veces.

El único aspecto realmente científico del marxismo se halla en su rechazo previo de los mitos y en la puesta al día de los intereses más crudos. Pero, en este caso, Marx no es más científico que La Rochefoucauld; y, precisamente, esta actitud es la que abandona en cuanto entra en la profecía. A nadie extrañará, pues, que para hacer científico el marxismo, y mantener esta ficción, útil al siglo de la ciencia, haya habido de antemano que hacer marxista a la ciencia por medio del terror. El progreso de la ciencia, a partir de Marx, ha consistido, en líneas generales, en sustituir el determinismo y el mecanicismo bastante tosco de su siglo por un probabilismo provisional. Marx escribía a Engels que la teoría de Darwin constituía la base misma de la de ellos. Para que el marxismo permaneciera infalible, hubo, pues, que negar los descubrimientos biológicos posteriores a Darwin. Como se dio el caso de que tales descubrimientos, desde las mutaciones bruscas constatadas por De Vries, consistieron en introducir, contra el determinismo, la noción de azar en biología, hubo que encargar a Lyssenko que disciplinara los cromosomas y demostrara de nuevo el

determinismo más elemental. Lo cual es ridículo. Pero que se le dé una policía a *monsieur* Homais y dejará de ser ridículo, y ahí está el siglo xx. Para ello, el siglo xx tendrá que negar también el principio de indeterminación en física, la relatividad restringida, la teoría de los quanta^[63] y, por último, la tendencia general de la ciencia contemporánea. El marxismo, hoy día, sólo es científico a condición de serlo contra Heisenberg, Bohr, Einstein y los mayores sabios de este tiempo. Al fin y al cabo, el principio que consiste en poner la razón científica al servicio de una profecía no tiene nada de misterioso. Se le ha llamado ya el principio de autoridad; es él quien guía las Iglesias cuando quieren someter la verdadera razón a la fe muerta y la libertad de la inteligencia al mantenimiento del poder temporal^[64].

Finalmente, de la profecía de Marx, elevada en adelante contra sus dos principios, la economía y la ciencia, no queda más que el anuncio 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 que el fin lo justifique todo, un día aún invisible. Dicho de otro modo, estamos en el purgatorio y nos prometen que no habrá infierno. El problema que se plantea entonces es de otro orden. Si la lucha de una o dos generaciones a lo largo de una evolución económica necesariamente favorable basta para traer la sociedad sin clases, el sacrificio resulta concebible para el militante: el futuro tiene para él un rostro concreto, el de su nieto, por ejemplo. Pero si el sacrificio de varias generaciones no ha bastado, nos toca abordar ahora un período infinito de luchas universales mil veces más destructoras, se precisan entonces las certezas de la fe para aceptar morir y dar la muerte. Simplemente, esta fe nueva no está más fundada en la razón pura que las antiguas.

¿Cómo imaginar, en efecto, este fin de la historia? Marx no repitió los términos de Hegel. Dijo bastante oscuramente que el comunismo no era más que una forma necesaria del porvenir humano, que no era todo el porvenir. Pero, o bien el comunismo no terminaba la historia de las contradicciones y del dolor: no se veía ya entonces cómo justificar tantos esfuerzos y sacrificios, o la terminaba: no se podía imaginar ya la

continuación de la historia más que como la marcha hacia aquella sociedad perfecta. Una noción mística se introdujo entonces arbitrariamente en una descripción que se pretendía científica. La desaparición final de la economía política, tema favorito de Marx y de Engels, significaba el final de todo dolor. En efecto, la economía coincidía con la pena y la desgracia de la historia, que desaparecían con ella. Estábamos todos en el Edén.

No se hacía avanzar el problema declarando que no se trataba del fin de la historia, sino del salto a otra historia. Esta otra historia, no podíamos imaginarla sino según nuestra propia historia; sumadas, para el hombre, no formaban más que una. Esta otra historia planteaba, por lo demás, el mismo dilema. O bien no era la solución de las contradicciones y sufríamos, moríamos y matábamos para casi nada. O era la solución de las contradicciones y terminaba prácticamente nuestra historia. El marxismo no se justificaba, en esta fase, más que por la ciudad definitiva.

¿Dicha ciudad de los fines tenía entonces un sentido? Tenía uno en el universo sagrado, una vez admitido el postulado religioso. El mundo fue creado, luego tendrá un fin; Adán salió del Edén, la humanidad habrá de volver a él. No tenía ninguno en el universo histórico si se admitía el postulado dialéctico. La dialéctica aplicada correctamente no podía y no debía detenerse^[65]. Los términos antagonistas de una situación histórica podían negarse los unos a los otros y luego superarse en una nueva síntesis. Pero no había motivo para que tal síntesis nueva fuera superior a las primeras. O mejor dicho, no había motivo para ello salvo si se imponía, arbitrariamente, un término a la dialéctica, es decir, si se introducía en ella un juicio de valor procedente del exterior. Si la sociedad sin clases terminaba la historia, entonces, en efecto, la sociedad capitalista era superior a la sociedad feudal en la medida en que aproximaba aún el advenimiento de dicha sociedad sin clases. Pero de admitirse el postulado dialéctico, había que admitirlo totalmente. Del mismo modo que a la sociedad de las órdenes sucedió una sociedad sin órdenes pero con clases, había que decir que a la sociedad de las clases sucedería una sociedad sin clases, pero animada por un nuevo antagonismo, aún por definir. Un movimiento al que se niega un comienzo no puede tener un final. «Si el socialismo —dice un ensayista libertario^[66]— es un eterno devenir, sus medios son su fin». Exactamente,

no tiene fin, sólo tiene medios que no están garantizados por nada si no es por un valor ajeno al devenir. En este sentido, es justo observar que la dialéctica no es y no puede ser revolucionaria. Es únicamente, según nuestro punto de vista, nihilista, puro movimiento que tiende a negar todo cuanto no es él mismo.

No hay, pues, en este universo razón alguna para imaginar el fin de la historia. Y es, no obstante, la única justificación de los sacrificios exigidos en nombre del marxismo a la humanidad. Pero no tiene más fundamento razonable que una petición de principio que introduce en la historia, reino que se quería 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 el que podamos reglamentar nuestra conducta, es un dogma sin fundamento que podemos hacer nuestro en el movimiento desesperado de un pensamiento que se ahoga de soledad o de nihilismo, o que veremos imponérsenos por aquellos a quienes el dogma aprovecha. El fin de la historia no es, pues, un valor de ejemplo y de perfeccionamiento. Es un principio de lo arbitrario y del terror.

Marx reconoció que todas las revoluciones anteriores a él habían fracasado. Pero pretendió que la revolución que anunciaba debía triunfar definitivamente. El movimiento obrero hasta nuestros días se ha basado en esta afirmación que los hechos no han dejado de desmentir y de la que ya es hora de denunciar tranquilamente la falsedad. A medida que se alejaba la parusía, la afirmación del reino final, debilitada en razón, se convirtió en artículo de fe. El único valor del mundo marxista reside en lo sucesivo, pese a 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 finalidad de mistificación social. Élie Halévy se declaraba incapaz de decir si el socialismo iba a conducir a la república suiza universalizada o al cesarismo europeo. Desde ahora estamos mejor informados. Las profecías de Nietzsche, sobre este punto al menos, están justificadas. El marxismo se ilustra desde ahora, contra sí mismo y por una lógica inevitable, en el cesarismo intelectual, del que ya es hora de que emprendamos la descripción. 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 vivir sin la gracia es la cuestión que domina el siglo XIX. «Por la justicia», respondieron todos aquellos que no querían aceptar el nihilismo absoluto. A los pueblos que no tenían esperanza en el reino de los cielos prometieron el reino del hombre. La predicación de la ciudad humana se aceleró hasta el final del siglo XIX, cuando se volvió francamente visionaria y puso las certezas de la ciencia al servicio de la utopía. Pero el reino se alejó, guerras prodigiosas arrasaron la más antigua de las tierras, la sangre de los rebeldes cubrió los muros de las ciudades y la justicia total no se acercó. La cuestión del siglo XX, por la que murieron los terroristas de 1905 y que desgarró el mundo contemporáneo, se ha ido precisando poco a poco: ¿cómo vivir sin gracia y sin justicia?

A esta pregunta sólo contestó el nihilismo, y no la revuelta. Hasta ahora sólo ha hablado él, repitiendo la fórmula de los rebeldes románticos: «Frenesí». El frenesí histórico se llama poderío. La voluntad de poder vino a relevar la voluntad de justicia, fingiendo, al principio, identificarse con ella, y relegándola luego a algún lugar al final de la historia, esperando que no quedara nada que dominar en la tierra. La consecuencia ideológica venció entonces a la consecuencia económica: la historia del comunismo ruso contradice sus principios. Encontramos de nuevo al final de este largo camino la rebeldía metafísica, que avanza ahora por entre el tumulto de las armas y de las consignas, pero olvidando sus principios, hundiendo su soledad en el seno de las muchedumbres armadas, cubriendo sus negaciones con una escolástica obstinada, vuelta aún hacia el porvenir del que ha hecho desde ahora su único dios, pero separada de él por una multitud de naciones que abatir y de continentes que dominar. La acción por principio único, el reino del hombre por coartada, ya ha empezado a excavar su campo fortificado, al este de Europa, frente a otros campos fortificados.

El reino de los fines

Marx no imaginaba una apoteosis tan terrible. Tampoco Lenin, que, sin embargo, dio un paso decisivo hacia el Imperio militar. Siendo tan buen estratega como mediocre filósofo, se planteó en primer lugar el problema de la toma del poder. Advirtamos ante todo que es completamente falso hablar, como suele hacerse, del jacobinismo de Lenin. Sólo su idea de la fracción de agitadores y revolucionarios es jacobina. Los jacobinos creían en los principios y en la virtud; murieron por tener que negarlos. Lenin no creía más que en la revolución y en la virtud de la eficacia. «Hay que estar preparado para todos los sacrificios, usar si es preciso todas las estratagemas, la astucia, los métodos ilegales, estar decidido a ocultar la verdad, con el único fin de penetrar en los sindicatos... y cumplir en ellos pese a quien pese la labor 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 se hallaba al cabo de este movimiento.

Si se toman las dos obras que se hallan al principio^[67] y al final^[68] de su carrera de agitador, sorprende ver que no dejó de luchar sin tregua contra las formas sentimentales de la acción revolucionaria. Quiso expulsar la moral de la revolución porque creía con razón que el poder revolucionario no se funda en el respeto a los diez mandamientos. Cuando llegó, tras las primeras experiencias, al escenario de una historia en la que debía desempeñar un papel tan grande, viéndolo tomar, con una libertad tan natural, el mundo tal como lo habían fabricado la ideología y la economía del siglo precedente, parecía ser el primer hombre de una nueva era. Indiferente a la inquietud, a las nostalgias, a la moral, se puso al mando, buscó el mejor régimen del motor y decidió que tal virtud convenía al conductor de la historia, y tal otra no. Tanteó un poco al principio, vaciló sobre saber si Rusia debía pasar primero por la fase capitalista e industrial. Pero eso equivalía a dudar de que la revolución pudiera producirse en Rusia. Era ruso, su tarea consistía en hacer la revolución rusa. Echó por la borda el fatalismo económico y se puso manos a la obra. Declaró netamente, ya en 1902, que los obreros no elaboran por sí solos una ideología independiente. Negó la espontaneidad de las masas. La doctrina socialista suponía una base científica que sólo podían darle los intelectuales. Cuando dijo que había que borrar toda

distinción entre obreros e intelectuales, había que traducir que se podía no ser proletario y conocer, mejor que los proletarios, los intereses del proletariado. Felicitó, pues, a Lassalle por haber sostenido una lucha encarnizada contra la espontaneidad de las masas. «La teoría debe someter a la espontaneidad^[69]». Claramente, ello quería decir que la revolución necesitaba jefes y jefes teóricos.

Combatió, a la vez, el reformismo culpable de aflojar la fuerza revolucionaria, y el terrorismo^[70], actitud ejemplar e ineficaz. La revolución, antes de ser económica, o sentimental, es militar. Hasta el día en que estalle, la acción revolucionaria se confundirá con la estrategia. La autocracia es el enemigo; su fuerza principal, la policía, cuerpo profesional de soldados políticos. La conclusión es simple: «La lucha contra la policía política exige cualidades especiales, exige revolucionarios de profesión». La revolución tendrá su ejército profesional al lado de la masa a la que se puede reclutar un día. Este cuerpo de agitadores debe ser organizado antes de la masa misma. Una red de agentes, tal es la expresión de Lenin, que anuncia así el reino de la sociedad secreta y de los monjes realistas de la revolución: «Somos los jóvenes turcos de la revolución —decía— con algo de jesuitas además». El proletariado no tiene más misión a partir de este instante. No es más que un medio potente, entre otros, en las manos de ascetas revolucionarios^[71].

El problema de la toma del poder arrastra el del Estado. *El Estado y la revolución* (1917), que trata de este tema, es el más curioso y el más contradictorio de los libelos. Lenin emplea su método favorito, que es el de autoridad. Con la ayuda de Marx y de Engels, empieza alzándose contra todo reformismo que pretenda utilizar el Estado burgués, organismo de dominación de una clase sobre la otra. El Estado burgués se apoya en la policía y en el ejército porque es en primer lugar un instrumento de opresión. Refleja a la vez el antagonismo inconciliable de las clases y la reducción forzada de este antagonismo. Tal autoridad de hecho merece sólo el desprecio. «Hasta el jefe del poder militar de un Estado civilizado podría envidiar al jefe del clan que la sociedad patriarcal rodeaba de un respeto voluntario y no impuesto con el garrote». Engels confirmó sólidamente, por lo demás, que la noción de Estado y la de sociedad libre eran inconciliables.

«Las clases desaparecerán tan ineluctablemente como aparecieron. Con la desaparición de las clases desaparecerá ineluctablemente el Estado. La sociedad que reorganizará la producción sobre la base de la asociación libre y uniforme de los productores relegará la máquina del Estado al lugar que le conviene: al museo de las antiguallas, al lado de la rueca y el hacha de bronce».

Eso explica, sin duda, que algunos lectores distraídos pusieran *El Estado y la revolución* a cuenta de las tendencias anarquistas de Lenin y hubieran compadecido la posteridad singular de una doctrina tan severa para el ejército, la policía, el garrote y la burocracia. Pero, para ser comprendidos, los puntos de vista de Lenin deben entenderse siempre en términos de estrategia. Si defendió con tanta energía la tesis de Engels sobre la desaparición del Estado burgués fue porque quería, por una parte, obstaculizar el puro «economismo» de Plejanov o de Kautsky, por otra, demostrar que el gobierno de Kerensky era un gobierno burgués que había que destruir. Además, un mes más tarde, lo destruiría.

Había que responder también a los que objetaban que la revolución misma tendría necesidad de un aparato de administración y de represión. En esto aún, Marx y Engels fueron utilizados con creces para demostrar, imperativamente, que el Estado proletario no era un Estado organizado como los otros, sino un Estado que, por definición, no cesaba de deteriorarse. «Tan pronto como no hay ya clase social que mantener oprimida [...] deja de ser necesario un Estado. El primer acto por el que el Estado (proletario) se afirma realmente como el 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 lo sustituye la administración de las cosas [...] El Estado no es abolido, periclita». El Estado burgués es suprimido primero por el proletariado. Después, pero sólo después, el Estado proletario se acaba. La dictadura del proletariado es necesaria: 1) para oprimir o suprimir lo que queda de la clase burguesa; 2) para llevar a cabo la socialización de los medios de producción. Completadas estas tareas, empieza a periclitar de inmediato.

Lenin parte, pues, del principio, claro y firme, según el cual el Estado

muere tan pronto como se opera la socialización de los medios de producción, quedando entonces suprimida la clase de los explotadores. Y sin embargo, en el mismo libelo llega a legitimar el mantenimiento, tras la socialización de los medios de producción, y, sin plazo previsible, de la dictadura de una fracción revolucionaria sobre el resto del pueblo. El panfleto, que toma como referencia constante el experimento de la Comuna, contradice absolutamente la corriente de ideas federalistas y antiautoritarias que produjo la Comuna; se opone de igual modo a la descripción optimista de Marx y Engels. La razón está clara: Lenin no olvidó que la Comuna había fracasado. En cuanto a los medios de una demostración tan sorprendente, son más simples aún: a cada nueva dificultad encontrada por la revolución, se da una atribución suplementaria 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 la gran masa de la población, campesinado, pequeña burguesía, semiproletarios, en la ordenación de la economía socialista». El cambio de dirección es aquí indiscutible; el Estado provisional de Marx y Engels se ve cargado con una nueva misión que puede darle larga vida. Encontramos ya la contradicción del régimen estalinista enfrentado con su filosofía oficial. O bien este régimen ha realizado la sociedad socialista sin clases y el mantenimiento de un potente aparato de represión no se justifica en términos marxistas, o no la ha realizado, con lo que queda probado 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 está obligado a elegir: es falsa o la ha traicionado. De hecho, con Necháiev y Tkachev, fue a Lassalle, inventor del socialismo, a quien Lenin hizo triunfar en Rusia, contra Marx. A partir de ese momento, la historia de las luchas internas del partido, desde Lenin hasta Stalin, se resumirá en la lucha entre la democracia obrera y la dictadura militar y burocrática, la justicia, en definitiva, y la eficacia.

Por un momento cabe la duda de si Lenin encontrará una especie de conciliación viéndolo alabar las medidas adoptadas por la Comuna: funcionarios elegibles, revocables, retribuidos como los obreros, sustitución de la burocracia industrial por la gestión obrera directa. Aparece incluso un

Lenin federalista que alaba la institución de las comunidades y su representatividad. Pero rápidamente se comprende que dicho federalismo no es preconizado más que en la medida en que significa la abolición del parlamentarismo. Lenin, contrariamente a toda la verdad histórica, lo califica de centralismo y pone de inmediato el acento en la idea de la dictadura proletaria, reprochando a los anarquistas su intransigencia en lo relativo 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, por fin obtenida, de la masa. El mantenimiento de la autoridad tendrá ahora como límites los que le trazan las condiciones mismas de la producción. Por ejemplo, el deterioro completo del Estado coincidirá con el momento en que pueda proporcionarse la vivienda gratuitamente a todos. Es la fase superior del comunismo: «A cada cual según sus necesidades». Hasta entonces, habrá Estado.

¿Cuál será la rapidez del desarrollo hacia esta fase superior del comunismo en que cada cual se servirá según sus necesidades? «Eso no lo sabemos y no podemos saberlo [...] No tenemos datos que nos permitan decidir tales asuntos». 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 en este punto muere definitivamente la libertad. Del reinado de la masa, de la noción de revolución proletaria, se pasa primero a la idea de una revolución hecha y dirigida por agentes profesionales. La crítica implacable del Estado se concilia después con la necesaria, pero provisional, dictadura del proletariado, en la persona de sus jefes. Para terminar, se anuncia que no se puede prever el término de este Estado provisional y que, por lo demás, a nadie se le ha ocurrido prometer que habría un término. Tras lo cual, es lógico que la autonomía de los soviets sea combatida, traicionado Majno y aplastados por el partido los marinos de Cronstadt.

Ciertamente, muchas de las afirmaciones de Lenin, amante apasionado de la justicia, pueden ser aún opuestas al régimen estalinista; principalmente la noción de deterioro. Aunque se admita que el Estado proletario no pueda desaparecer antes de mucho tiempo, es preciso aún,

según la doctrina, para que pueda llamarse proletario, que tienda a desaparecer y se haga cada vez menos coactivo. No cabe duda de que Lenin creía inevitable esta tendencia y de que en este aspecto ha sido superado. El Estado proletario, desde hace más de treinta años, no ha dado señal alguna de anemia progresiva. Recordemos, por el contrario, su prosperidad creciente. Por lo demás, dos años más tarde, en una conferencia en la Universidad Sverdlov, bajo la presión de los acontecimientos externos y de las realidades internas, Lenin dará una precisión que deja prever el mantenimiento indefinido del súper-Estado proletario. «Con esta máquina o esta maza (el Estado), aplastaremos toda explotación, y cuando no haya en la tierra más posibilidad de explotación, más gente que posea tierras y fábricas, más gente que se harte ante las narices de los hambrientos, cuando resulten imposibles cosas semejantes, sólo entonces arrinconaremos esta máquina. Entonces no habrá ni Estado ni explotación». Mientras haya en la tierra, y ya no en una sociedad dada, un oprimido o un propietario, el Estado se mantendrá. Será, entre tanto, obligado a acrecentarse para vencer una a una las injusticias, los gobiernos de la injusticia, las naciones obstinadamente burguesas, los pueblos ciegos sobre sus propios intereses. Y cuando, en la tierra por fin sometida y purgada de adversarios, se haya anegado en la sangre de los justos y los injustos la última iniquidad, entonces el Estado, llegado al límite de todos los poderes, ídolo monstruoso extendido por el mundo entero, se reducirá prudentemente en la ciudad silenciosa de la justicia.

Bajo la presión, con todo inevitable, de los imperialismos adversos nace, en realidad, con Lenin, el imperialismo de la justicia. Pero el imperialismo, incluso de la justicia, no tiene más fin que la derrota o el imperio del mundo. Hasta ahora no tiene más medio que la injusticia. Por consiguiente, la doctrina se identifica definitivamente con la profecía. Para una justicia remota, legítima la injusticia durante todo el tiempo de la historia, se convierte en aquella mistificación que Lenin detestaba más que nada en el mundo. Hace aceptar la injusticia, el crimen y la mentira por la promesa del milagro. Más producción aún y más poder, el trabajo ininterrumpido, el dolor incesante, la guerra permanente, y llegará un momento en que la servidumbre generalizada en el Imperio total se mudará maravillosamente

en su contrario: el ocio libre en una república universal. La mistificación pseudorrevolucionaria tiene ahora su fórmula: hay que aniquilar toda libertad para conquistar el Imperio y, un día, el Imperio será la libertad. El camino de la unidad pasa entonces por la totalidad.

La totalidad y el proceso

La totalidad no es, en efecto, más que el viejo sueño de unidad común a los creyentes y a los rebeldes, pero proyectado horizontalmente sobre una tierra privada de Dios. Renunciar a todo valor equivale entonces a renunciar a la rebeldía para aceptar el Imperio y la esclavitud. La crítica de los valores no podía dejar impune la idea de libertad. Una vez reconocida la imposibilidad de hacer nacer, mediante las solas fuerzas de la revuelta, al individuo libre con que soñaban los románticos, también la libertad fue incorporada al movimiento de la historia. Se convirtió en libertad en lucha, que, para ser, debía hacerse. Identificada con el dinamismo de la historia, no podrá disfrutar de sí misma hasta que la historia se detenga, en la Ciudad universal. Hasta entonces, cada una de sus victorias suscitará una impugnación que la volverá vana. La nación alemana se libera de sus opresores aliados, pero a costa de la libertad de cada alemán. Los individuos en régimen totalitario no son libres, aunque el hombre colectivo sea liberado. Al final, cuando el Imperio libere a la especie entera, reinará la libertad sobre rebaños de esclavos que, al menos, serán libres con relación a Dios y, en general, a toda trascendencia. El milagro dialéctico, la transformación de la cantidad en la calidad se aclara aquí: se opta por llamar libertad a la esclavitud total. Como, por otra parte, en todos los ejemplos citados por Hegel y Marx, no hay en modo alguno transformación objetiva, sino cambio subjetivo de denominación. No hay milagro. Si la única esperanza del nihilismo reside en que millones de esclavos puedan constituir, un día, una humanidad libre para siempre, la historia no es más

que un sueño desesperado. El pensamiento histórico debía librar al hombre de la sujeción divina; pero esta liberación exige de él la sumisión más absoluta al devenir. Corre entonces al servicio permanente del partido como se prosternaba antes al pie del altar. Por eso la época que osa calificarse como la más revoltosa no da a elegir más que 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 consolidar el imperio del hombre sobre el mundo hay que separar del mundo todo cuanto escapa al Imperio, todo cuanto no pertenece al reinado de la cantidad: esta empresa es infinita. Debe extenderse al espacio, al tiempo y a las personas, que forman las tres dimensiones de la historia. El Imperio es a un tiempo guerra, oscurantismo y tiranía, afirmando desesperadamente que será fraternidad, verdad y libertad: la lógica de sus postulados le obliga a ello. Hay sin duda en la Rusia de hoy día, y hasta en su comunismo, una verdad que niega la ideología estalinista. Pero ésta tiene su lógica que hay que aislar y poner al frente si se quiere que el espíritu revolucionario escape por fin a la caída definitiva.

La intervención cínica de los ejércitos occidentales contra la revolución soviética demostró, entre otras cosas, a los revolucionarios rusos que la guerra y el nacionalismo eran realidades a igual título que la lucha de clases. A falta de una solución internacional de los proletarios, y que actuase automáticamente, ninguna revolución interna podía estimarse viable sin que se creara un orden internacional. Desde aquel día, hubo que admitir que la Ciudad universal no podría construirse más que con dos condiciones. O bien por medio de revoluciones casi simultáneas en todos los grandes países, o bien por la liquidación, mediante la guerra, de las naciones burguesas; la revolución en permanencia o la guerra en permanencia. El primer punto de vista casi triunfó, como es sabido. Los movimientos revolucionarios de Alemania, Italia y Francia marcaron el punto culminante de la esperanza revolucionaria. Pero el aplastamiento de aquellas revoluciones y el fortalecimiento consecutivo de los regímenes capitalistas hicieron de la guerra la realidad de la revolución. La filosofía de la Ilustración condujo entonces a la Europa del toque de queda. Por la lógica de la historia y de la doctrina, la Ciudad universal, que debía realizarse en la insurrección

espontánea de los humillados, fue cubierta poco a poco por el Imperio, impuesto por los medios del poder. Engels, aprobado por Marx, había aceptado fríamente aquella perspectiva cuando escribía en respuesta al *Llamamiento a los esclavos* de Bakunin: «La próxima guerra mundial hará desaparecer de la faz de la tierra no sólo a clases y dinastías reaccionarias, sino también a pueblos reaccionarios enteros. Esto forma también parte del progreso». Tal progreso, en la mente de Engels, debía eliminar la Rusia de los zares. Hoy día, la nación rusa ha invertido la dirección del progreso. La guerra fría y tibia es la esclavitud del Imperio mundial. Pero, transformada en imperial, la revolución se halla en un callejón sin salida. Si no renuncia a sus principios falsos para regresar a las fuentes de la revuelta, sólo significa el mantenimiento, por varias generaciones, y hasta la descomposición espontánea del capitalismo, de una dictadura total sobre cientos de millones de hombres; o, si quiere precipitar el advenimiento de la Ciudad humana, la guerra atómica que no quiere y tras la cual toda ciudad, en resumidas cuentas, sólo brillaría sobre ruinas definitivas. La revolución mundial, por la ley misma de esta historia que imprudentemente ha deificado, está condenada a la policía o a la bomba. A la vez, se halla metida en una contradicción suplementaria. El sacrificio de la moral y de la virtud, la aceptación de todos los medios que constantemente ha justificado por el fin pretendido, no se aceptan, en rigor, más que en función de un fin cuya probabilidad es razonable. La paz armada supone, por el mantenimiento indefinido de la dictadura, la negación indefinida de tal fin. Además, el peligro de guerra afecta este fin de 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 sitúa ante un último dilema: fraguarse nuevos principios o renunciar a la justicia y a la paz cuyo reinado definitivo quería.

En espera de dominar el espacio, el Imperio se ve forzado a reinar también sobre el tiempo. Negando toda verdad estable, le es preciso llegar hasta negar la forma más baja de la verdad, la de la historia. Ha trasladado la revolución, todavía imposible en la escala mundial, al pasado que se esfuerza en negar. Eso mismo es igualmente lógico. Toda coherencia que no sea puramente económica, del pasado al futuro humano, supone una

constante que, a su vez, podría recordar una naturaleza humana. La coherencia profunda que Marx, hombre de cultura, había mantenido entre las civilizaciones podía sobrepasar su tesis y poner en vigor una continuidad natural, más vasta que la económica. Poco a poco el comunismo ruso se ha visto llevado a quemar las naves, a introducir una solución de continuidad en el futuro. La negación de los genios heréticos (y lo son casi todos), de las aportaciones a la civilización, al arte, en la medida infinita en que escapa a la historia, la renuncia a las tradiciones vivas, han recludo poco a poco el marxismo contemporáneo dentro de unos límites cada vez más angostos. No le ha bastado con negar o silenciar lo que, en la historia del mundo, es inadmisibile para la doctrina, ni con rechazar los logros de la ciencia moderna. Ha necesitado aún rehacer la historia, hasta la más reciente, la más conocida, y, por ejemplo, la historia del partido y de la revolución. Año tras año, a veces mes tras mes, *Pravda* se corrige a sí misma, se suceden las ediciones retocadas de la historia oficial. Lenin es censurado, Marx no es editado. En este punto, la comparación con el oscurantismo religioso no es siquiera justa. La Iglesia nunca ha ido hasta decidir sucesivamente que la manifestación divina se hacía en dos, luego en cuatro, o en tres, y por fin en dos personas. La aceleración propia de nuestro tiempo alcanza también la fabricación de la verdad que, a este ritmo, se convierte en puro fantasma. Como en el cuento popular, en que los telares de una ciudad entera tejían vacío para vestir al rey, miles de hombres, de los cuales es el extraño oficio, rehacen a diario una historia vana, destruida por la noche, esperando que la voz tranquila de un niño proclame de pronto que el rey va desnudo. Esta vocecita de la rebeldía dirá entonces lo que todo el mundo puede 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.

Mientras tanto, estos principios siguen funcionando sobre millones de hombres. El sueño del Imperio, contenido por las realidades del tiempo y el espacio, sacia su nostalgia en las personas. Las personas no son hostiles al Imperio en tanto que individuos tan sólo: el terror tradicional podría bastar entonces. Le son hostiles en la medida en que hasta ahora la naturaleza humana no ha podido vivir nunca de la historia sola y siempre se le ha escapado por alguna parte. El Imperio supone una negación y una certeza: la

certeza de la infinita plasticidad del hombre y la negación de la naturaleza humana. Las técnicas de propaganda sirven para medir esta plasticidad y tienden a hacer coincidir reflexión y reflejo condicionado. Autorizan a firmar un pacto con aquel que, durante años, se ha designado como el enemigo mortal. Es más, permiten derribar el efecto psicológico así logrado y levantar, de nuevo, a todo un pueblo contra ese mismo enemigo. El experimento no ha llegado aún a su término, 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 más que un romanticismo sin freno, un romanticismo de la eficacia.

Así se explica que el marxismo ruso rechace, en su totalidad, y aun sabiendo servirse de él, el mundo de lo irracional. Lo irracional puede servir al Imperio, igual que puede refutarlo. Se le escapa en el cálculo y sólo el cálculo debe reinar en el Imperio. El hombre no es más que un juego de fuerzas sobre el que se puede pesar racionalmente. Unos marxistas desconsiderados creyeron poder conciliar su doctrina con la de Freud, por ejemplo. Rápidamente, y de mala manera, les hicieron ver su error. Freud era un pensador hereje y «pequeño burgués» porque había dado a luz al inconsciente y le había conferido al menos tanta realidad como al súper-yo, al yo social. Este inconsciente puede entonces definir la originalidad de una naturaleza humana, opuesta al yo histórico. El hombre, por el contrario, debe resumirse al yo social y racional, objeto de cálculo. Fue, pues, preciso sojuzgar, no sólo la vida de cada cual, sino aún el acontecimiento más irracional y el más solitario, cuya espera acompaña al hombre a lo largo de toda su vida. El Imperio, en su esfuerzo convulso 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 rehusando, reafirma una naturaleza humana que rechaza el orden de las cosas. Por eso, el acusado es exhibido y muerto ante la faz del mundo tan sólo si consiente en decir que su muerte será justa, y conforme con el Imperio de las cosas. Hay que morir deshonorado o dejar de ser, en la vida y en la muerte. En este último caso, no se muere, se desaparece. Del mismo modo, el reo, si sufre un castigo, su castigo protesta silenciosamente e introduce una fisura en la totalidad. Pero el reo no es

castigado, es reintroducido en la totalidad, edifica la máquina del Imperio. Se transforma en mecanismo de la producción, tan indispensable, en definitiva, que a la larga no será utilizado en la producción porque es culpable, pero juzgado culpable porque la producción lo necesita. El sistema concentracionario ruso ha realizado, en efecto, el paso dialéctico del gobierno de las personas a la administración de las cosas, pero confundiendo persona y cosa.

Hasta el enemigo ha de colaborar en la obra común. Fuera del Imperio no cabe 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, no hay otra definición, es la solidaridad particular, hasta la muerte, contra lo que no pertenece al reinado 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 cual. El que ama a su amiga o a su amigo los ama en el presente y la revolución no quiere amar más que a un hombre que todavía no está presente. Amar es, en cierto modo, matar al hombre cabal que ha de nacer por medio de la revolución. En efecto, para vivir un día, debe ser, desde hoy, preferido a todo. En el reino de las personas, los hombres traban afecto entre sí; en el Imperio de las cosas, los hombres se unen por la delación. La ciudad que pretendía ser fraternal se convierte en un hormiguero de hombres solos.

En otro plan, sólo el furor irracional de una bestia puede imaginar que haya que torturar sádicamente a hombres para lograr su consentimiento. No es entonces más que un hombre que subyuga a otro, en un inhumano acoplamiento de personas. El representante de la totalidad racional se contenta, por el contrario, con dejar que la cosa gane por la mano en el hombre a la persona. La mente más elevada empieza por ser reducida al rango de la mente más baja mediante la técnica policíaca de la amalgama. Luego, cinco, diez, veinte noches de insomnio darán al traste con una ilusoria convicción y traerán al mundo una nueva alma muerta. Desde este punto de vista, la única revolución psicológica que ha conocido nuestra época, después de Freud, ha sido efectuada por el NKVD y las policías políticas en general. Guiadas por una hipótesis determinista, calculando los puntos flacos y el grado de elasticidad de las almas, estas nuevas técnicas

han ensanchado aún los límites del hombre y procuran 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.

A partir de ahí, las relaciones humanas tradicionales se han transformado. Estas transformaciones progresivas caracterizan el mundo del terror racional en que vive, en diferentes grados, Europa. El diálogo, relación de las personas, ha sido sustituido 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 corresponden al dominio de la carne y de lo irracional. La cartilla sustituye el pan, el amor y la amistad sometidos a la doctrina, el destino al plan, el castigo llamado norma, y la producción sustituye la creación viva; describen bastante bien esta Europa, descarnada, poblada por los fantasmas, victoriosos o avasallados, del poder. «¡Qué miserable es —exclamaba Marx— esta sociedad que no conoce mejor medio de defensa que el verdugo!». Pero el verdugo todavía no era el verdugo filósofo y no aspiraba, al menos, a la filantropía universal.

La contradicción última de la mayor revolución que la historia ha conocido no es tanto, después de todo, el que aspire a la justicia a través de un cortejo ininterrumpido de injusticias y de violencias. Servidumbre o mistificación, esta desdicha es de todos los tiempos. Su tragedia es la del nihilismo; se confunde con el drama de la inteligencia contemporánea, que aspira a lo universal, acumula las mutilaciones del hombre. La totalidad no es la unidad. El estado de sitio, aun extendido a los límites del mundo, no es la reconciliación. La reivindicación de la ciudad universal no se mantiene en esta revolución si no es rechazando a los dos tercios del mundo y a la herencia prodigiosa de los siglos, negando, en beneficio de la historia, la naturaleza y la belleza, suprimiendo del hombre su fuerza de pasión, de dolor, de dicha, de invención singular, en una palabra su grandeza. Los principios que se dan los hombres acaban por ganar por la mano a sus intenciones más nobles. A fuerza de impugnaciones, de luchas incesantes, de polémicas, de excomuniones, de persecuciones sufridas y devueltas, la ciudad universal de los hombres libres y fraternales deriva poco a poco y cede su sitio al único universo en que la historia y la eficacia pueden en

efecto ser erigidas en jueces supremos: el universo del proceso.

Toda religión gira en torno a las nociones de inocencia y de culpabilidad. Prometeo, el primer rebelde, recusaba con todo el derecho al castigo. El propio Zeus, sobre todo Zeus, no es lo bastante inocente como para recibir este derecho. En su primer movimiento, la rebeldía niega, pues, su legitimidad al castigo. Pero en su última encarnación, al término de su agotador viaje, el hombre en rebeldía vuelve a aceptar la noción religiosa de castigo y la sitúa en el centro de su universo. El juez supremo ya no está en los cielos, es la historia misma, que sanciona como divinidad implacable. A su manera, la historia no es más que un largo castigo, ya que la verdadera recompensa no se saboreará hasta el fin de los tiempos. Por lo que se ve, estamos lejos del marxismo y de Hegel, mucho más lejos aún de los primeros rebeldes. Todo pensamiento puramente histórico se abre, sin embargo, 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, todo retraso en la marcha liberadora debía imputarse a la mala voluntad del hombre. Marx reintrodujo en el mundo descristianizado la culpa y el castigo. El marxismo, bajo uno de sus aspectos, es una doctrina de culpabilidad tocante al hombre, de inocencia tocante a la historia. Lejos del poder, su traducción histórica era la violencia revolucionaria; en la cumbre del poder, se exponía a ser la violencia legal, es decir el terror y el proceso.

En el universo religioso, además, el verdadero juicio se deja para más tarde; no es necesario que el crimen se castigue sin esperar, y la inocencia sea 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 juzgó a Bujarin, ya que lo ejecutó. La historia proclamó la inocencia de Stalin: se hallaba en la cumbre de su poder. Tito estaba pendiente de proceso, como lo estuvo Trotski, cuya culpabilidad no resultó clara para los filósofos del crimen histórico hasta el momento en que el martillo del asesino se abatió sobre él. Del mismo modo, Tito, de quien no sabemos, nos dicen, si es culpable o no. Ha sido denunciado, pero aún no abatido. Cuando se desplome, su culpabilidad será segura. Por lo demás, la inocencia provisional de Trotski y de Tito dependía y

depende en gran parte de la geografía; estaban lejos de la mano secular. Por eso, hay que juzgar sin demora a los que esta mano puede alcanzar. El juicio definitivo de la historia depende de un sinfín de juicios que habrán sido pronunciados hasta entonces y que entonces serán confirmados o invalidados. Se prometen así misteriosas rehabilitaciones para el día en que el tribunal del mundo sea edificado con el mundo mismo. Fulano, a quien se declaró traidor y despreciable, entrará en el Panteón de los hombres ilustres. Mengano seguirá en el infierno histórico. Pero ¿quién juzgará entonces? El hombre mismo, por fin realizado en su joven divinidad. Entre tanto, aquellos que han concebido la profecía, únicos capaces de leer en la historia el sentido que antes han depositado en ella, pronunciarán sentencias, mortales para el culpable, provisionales sólo para el juez. Pero ocurre que los que juzgan, como Rajk, pueden ser juzgados a su vez. ¿Habría que creer que ya no leía correctamente la historia? En efecto, su derrota y su muerte lo prueban. ¿Quién garantiza, pues, que sus jueces de hoy no serán traidores mañana que se precipitarán desde lo alto de su tribunal a las cuevas de cemento donde agonizan los condenados de la historia? La garantía está en su clarividencia infalible. ¿Quién la prueba? Su éxito permanente. El mundo del proceso es un mundo circular en el que el éxito y la inocencia se autentifican uno a otra, en el que todos los espejos reflejan la misma mistificación.

Habría así una gracia histórica^[72], cuyo poder es el único en penetrar los designios y que favorece o excomulga al súbdito del Imperio. Para precaverse de sus caprichos, no dispone éste más que de la fe, al menos tal como se define en los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio: «Para no extraviarnos nunca, debemos estar siempre prontos a creer 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 súbdito de los misteriosos estragos de la historia. Y aún así no está libre todavía del universo del proceso al que está atado, al contrario, por el sentimiento histórico del miedo. Pero sin esta fe, está siempre expuesto, sin haberlo querido y con las mejores intenciones, a convertirse en un criminal objetivo.

En esta noción culmina, por último, el universo del proceso. Con ella queda cerrado el círculo. Al término de esta larga insurrección en nombre de

la inocencia humana surge, por una perversión esencial, la afirmación de la culpabilidad general. Todo hombre es un criminal sin saberlo. El criminal objetivo es aquel que, precisamente, creía ser inocente. Su acción la juzgaba subjetivamente inofensiva, o hasta favorable al porvenir de la justicia. Pero le demuestran que objetivamente ha resultado perjudicial a dicho porvenir. ¿Se trata de una objetividad científica? No, sino histórica. ¿Cómo saber si el porvenir de la justicia está comprometido, por ejemplo, por la denuncia inconsiderada de una justicia presente? La verdadera objetividad consistiría en juzgar a partir de aquellos resultados que se pueden observar científicamente, sobre los hechos y su tendencia. Pero la noción de culpabilidad objetiva prueba que esta curiosa objetividad no se funda sino en resultados y hechos asequibles tan sólo a la ciencia del año 2000. Mientras tanto, 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 declarando culpable lo que no aprueba. Consentirá en decir, o en dejar decir a filósofos que viven fuera del Imperio, que asume así un riesgo desde el punto de vista de la historia, tal como lo ha asumido, aunque sin saberlo, el culpable objetivo. El asunto será juzgado más tarde cuando víctima y verdugo hayan desaparecido. Pero este consuelo sólo es válido para el verdugo, que, precisamente, no lo necesita. Entre tanto, los fieles están invitados regularmente a extrañas fiestas en las que, según ritos escrupulosos, se presentan como ofrendas al dios histórico víctimas llenas de contrición.

La utilidad directa de esta noción consiste en prohibir la indiferencia en materia de fe. Es la evangelización forzosa. La ley, cuya función estriba en perseguir a los sospechosos, los fabrica. Al fabricarlos, los convierte. En la sociedad burguesa, por ejemplo, se supone que todo ciudadano aprueba la ley. En la sociedad objetiva, se supondrá que todo ciudadano va a desaprobala. O al menos, tendrá que estar siempre pronto a demostrar que no la desaprueba. La culpabilidad ya no está en el hecho, está 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 reputado favorable, objetivamente, al régimen. En el régimen imperialista, el hombre

que es neutral es reputado, objetivamente, hostil al régimen. Lo cual no tiene nada de extraño. Si el súbdito del Imperio no cree en el Imperio, no es nada históricamente, por su propia elección; elige, pues, contrariamente a la historia, es blasfemo. La fe confesada con poca convicción no basta tampoco; hay que vivirla y obrar para servirla, estar siempre alerta para admitir a tiempo que los dogmas cambian. 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 revuelta. Se obliga a considerar responsable a todo hombre, y hasta al más servil, de que la revolución haya existido y siga existiendo bajo el sol. En el universo del proceso, por fin conquistado y acabado, un pueblo de culpables caminará sin tregua hacia una imposible inocencia, bajo la mirada amarga de los Grandes Inquisidores. En el siglo xx, el poder es triste.

Aquí concluye el itinerario sorprendente de Prometeo. Clamando su odio a los dioses y su amor al hombre, se aparta con desprecio de Zeus y va hacia los mortales para dirigirlos en el asalto al cielo. Pero los hombres son débiles o cobardes; hay que organizarlos. Les gusta el placer y la dicha inmediata; hay que enseñarles a rechazar, para crecerse, la miel de los días. Así, Prometeo, a su vez, se convierte en un maestro que primero enseña y después manda. La lucha se prolonga aún y se hace agotadora. Los hombres dudan en abordar la ciudad del sol y de que esta ciudad exista. Hay que salvarlos. El héroe les dice entonces que conoce la ciudad, y que es el único en conocerla. Los que dudan serán arrojados al desierto, clavados a una peña, ofrecidos en pasto a las aves crueles. Los otros marcharán en adelante por las tinieblas, detrás del maestro pensativo y solitario. Prometeo, solo, se ha transformado en dios y reina sobre la soledad de los hombres. Pero de Zeus, sólo ha conquistado la soledad y la crueldad; ya no es Prometeo, es César. El verdadero, el eterno Prometeo ha tomado ahora el rostro de una de sus víctimas. El mismo grito venido del fondo de los tiempos, sigue sonando al fondo del desierto de Escitia.

Rebeldía y revolución

La revolución de los principios mata a Dios en la persona de su representante. La revolución del siglo xx mata a lo que queda de Dios en los principios mismos, y consagra el nihilismo histórico. Cualesquiera que sean después las vías tomadas por 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 sólo ella, es elegir el nihilismo contra las enseñanzas de la rebeldía misma. Los que se precipitan en la historia en nombre de lo irracional, gritando que la historia no tiene el menor sentido, encuentran la servidumbre y el terror y desembocan en el universo de los campos de concentración. Los que se lanzan a ella predicando su racionalidad absoluta encuentran servidumbre y terror, y desembocan en el universo de los campos de concentración. El fascismo quiere instaurar el advenimiento del superhombre nietzscheano. Descubre enseguida que Dios, si es que existe, es quizás eso o aquello, pero en primer lugar el dueño de la muerte. Si el hombre quiere hacerse Dios, se arroga el derecho de vida o muerte sobre los otros. Fabricante de cadáveres, y de subhombres, él mismo es subhombre y no Dios, sino servidor innoble de la muerte. La resolución racional quiere, por su parte, realizar el hombre total de Marx. La lógica de la historia, a partir del momento en que es aceptada totalmente, la lleva, poco a poco, contra su pasión más alta, a mutilar cada vez más al hombre, y a transformarse ella misma en crimen objetivo. No es justo identificar los fines del fascismo y del comunismo ruso. El primero representa la exaltación del verdugo por el verdugo mismo. El segundo, más dramático, la exaltación

del verdugo por las víctimas. El primero no ha soñado nunca con liberar a todo el hombre, sino tan sólo con liberar a algunos subyugando a los otros. El segundo, en su principio más profundo, apunta a liberar a todos los hombres esclavizándolos a todos, provisionalmente. Hay que reconocerle la grandeza de la intención. Pero es justo, por el contrario, identificar sus medios con el cinismo político que han bebido ambos de la misma fuente, el nihilismo moral. Todo ha ocurrido como si los descendientes de Stirner y de Necháiev utilizasen a los descendientes de Kaliayev y de Proudhon. Los nihilistas, hoy día, ocupan los tronos. Los pensamientos que pretenden guiar nuestro mundo en nombre de la revolución se han convertido en realidad en ideologías de consentimiento, no de rebeldía. He aquí por qué nuestro tiempo es el 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 a 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 domina el mundo, mientras la especie no reina en él, hay que seguir muriendo. El tiempo apremia entonces, la persuasión pide el ocio, la amistad una construcción sin fin: el terror sigue en el camino más corto de la inmortalidad. Pero estas extremas perversiones gritan, al mismo tiempo, la nostalgia del primitivo valor rebelde. La revolución contemporánea que pretende negar todo valor es ya, en sí misma, un juicio de valor. El hombre, por ella, quiere reinar. Pero ¿por qué reinar si nada tiene sentido? ¿Por qué la inmortalidad si el rostro de la vida es horroroso? No hay pensamiento absolutamente nihilista, sino, quizás, en el suicidio, igual que no hay materialismo absoluto. La destrucción del hombre afirma aún al hombre. El terror y los campos de concentración son los medios extremos que utiliza el hombre para huir de la soledad. La sed de unidad debe realizarse, incluso en la fosa común. Si matan a hombres, es porque rechazan la condición mortal y quieren la inmortalidad para todos. Se matan entonces de cierta manera. Pero al mismo tiempo prueban que no pueden pasar sin el hombre; satisfacen un hambre horrenda 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. El poder, hoy día, para miles de solitarios, porque significa el sufrimiento del otro, confiesa la necesidad del otro. El terror es el homenaje que rencorosos solitarios acaban rindiendo a la fraternidad de los hombres.

Pero el nihilismo, si no existe, trata de existir y eso basta para abandonar el mundo. Este furor ha dado a nuestro tiempo su faz repulsiva. La tierra del humanismo se ha convertido en esta Europa, tierra inhumana. Pero este tiempo es el nuestro, ¿y cómo renegar de él? Si nuestra historia es nuestro infierno, no podríamos darle la espalda. Este horror no puede ser eludido, sino asumido para ser superado, por aquellos mismos que lo han vivido en la lucidez, no por aquellos que, habiéndolo provocado, se creen con derecho a pronunciar el juicio. Semejante quejido sólo ha podido brotar, en efecto, en un terreno de iniquidades acumuladas. En la extremidad de una lucha a muerte en que la locura del siglo mezcla indistintamente a los hombres, el enemigo sigue siendo el hermano enemigo. Aun denunciado en sus errores, no puede ser ni despreciado ni odiado: la desgracia es hoy día la patria común, el único reino terrestre que ha contestado a la promesa.

Hasta la nostalgia del reposo y de la paz debe ser rechazada; coincide con la aceptación de la iniquidad. Los que lloran por las sociedades felices que encuentran en la historia confiesan lo que desean: no la disminución de la miseria, sino su silencio. ¡Alabado sea, por el contrario, este tiempo en que la miseria grita y retrasa el sueño de los ahítos! Maistre hablaba ya del «sermón terrible que la revolución predicaba a los reyes». Lo predica hoy, y de modo más urgente aún, a las elites deshonradas de este tiempo. Hay que esperar este sermón. En toda palabra y en todo acto, aun criminal, yace la promesa de un valor que hemos de buscar y sacar a la luz del día. No puede preverse el provenir y puede que el renacimiento sea imposible. Aunque la dialéctica histórica es falsa y criminal, el mundo, al fin y al cabo, puede realizarse en el crimen, siguiendo una idea falsa. Simplemente, esta especie de resignación es rechazada aquí: hay que apostar por el renacimiento.

Por lo demás, sólo nos queda renacer o morir. Si estamos en ese momento en que la rebeldía llega a su contradicción más extrema negándose a sí misma, está entonces forzada a perecer con el mundo que ha suscitado o de encontrar una fidelidad y un nuevo impulso. Antes de ir más

lejos, hay que aclarar, al menos, esta contradicción. No está bien definida cuando se dice, como nuestros existencialistas, por ejemplo (también sometidos de momento al historicismo y a sus contradicciones)^[73], que hay progreso de la rebeldía a la revolución y que el rebelde no es nada si no es revolucionario. La contradicción es, en realidad, más rigurosa. El revolucionario es al mismo tiempo rebelde, o ya no es revolucionario, sino policía y funcionario que se vuelve contra la rebeldía. Pero si es rebelde, acaba levantándose contra la revolución. De modo que no hay progreso de una actitud a la otra, sino simultaneidad y contradicción creciente sin cesar. Todo revolucionario acaba siendo opresor o hereje. En el universo puramente histórico que ambas han elegido, rebeldía y revolución desembocan en el mismo dilema: o la policía o la locura.

A este nivel, la historia sola no ofrece ninguna fecundidad. No es fuente de valor, sino todavía de nihilismo. ¿Puede crearse al menos el valor contra la historia en el solo plano de la reflexión eterna? Esto equivale a ratificar la injusticia histórica y la miseria de los hombres. La calumnia de este mundo conduce al nihilismo que definió Nietzsche. El pensamiento que se forma con la sola historia, como el que se vuelve contra toda historia, sustraen al hombre el medio o la razón de vivir. El primero lo empuja a la extrema degradación del «por qué vivir»; el segundo al «cómo vivir». La historia necesaria, no suficiente, no es sino una causa ocasional. No es ausencia de valor, ni el valor mismo, ni siquiera la materia del valor. Es la ocasión, entre otras, en que el hombre puede experimentar la existencia aún confusa de un valor que le sirve para juzgar la historia. La misma rebeldía 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 rebeldía es, en el hombre, el rechazo de ser tratado como cosa y ser 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 este sentido tiene razón el revolucionario. Pero el hombre, en su rebeldía, fija a su vez un límite a la historia. En este límite nace la promesa de un valor. Es el nacimiento de este valor el que, hoy día, combate implacablemente la revolución cesárea, porque representa su verdadera derrota y la obligación para ella de

renunciar a sus principios. En 1950, y provisionalmente, la suerte del mundo no está en juego, como parece, en la lucha entre la producción burguesa y la producción revolucionaria; sus fines serán los mismos. Está en juego entre las fuerzas de la rebeldía y las de la revolución cesárea. La revolución triunfante ha de dar la prueba, con sus policías, sus procesos y sus excomuniones, de que no hay naturaleza humana. La rebeldía humillada, con sus contradicciones, sus sufrimientos, sus derrotas repetidas y su orgullo incansable debe dar su contenido de dolor y de esperanza a esta naturaleza.

«Me rebelo, luego existimos», decía el esclavo. La rebeldía metafísica añadía entonces el «estamos solos», del que aún vivimos hoy. Pero si estamos solos bajo el cielo vacío, si, por lo tanto, es preciso morir para siempre, ¿cómo podemos existir realmente? La rebeldía metafísica trató entonces de hacer ser a base de parecer. Tras lo cual los pensamientos puramente históricos dijeron que ser era hacer. No éramos, pero debíamos ser por todos los medios. Nuestra revolución es un intento de conquistar un ser nuevo, por medio del hacer, fuera de toda regla moral. Por eso se condena a no vivir más que 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, el límite está superado, la rebeldía es traicionada, primero, y lógicamente asesinada, después, pues no ha afirmado nunca en su movimiento más puro sino la existencia de un límite, precisamente, y el ser dividido que somos: no es originariamente la negación total de todo ser. Al contrario, dice al mismo tiempo sí y no. Es el rechazo de una parte de la existencia en nombre de otra parte que exalta. Cuanto más profunda es esta exaltación, más implacable es el rechazo. Después, cuando, en el vértigo y el furor, la rebeldía pasa al todo o nada, a la negación de todo ser y de toda naturaleza humana, se repudia en este punto. Sólo la negación total 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, sólo trae consigo la necesidad de extender este valor a todos y a todo y de avanzar hacia la unidad sin renegar de los orígenes. En este sentido, la rebeldía, en su autenticidad primera, no justifica pensamiento alguno puramente histórico. La reivindicación de la rebeldía es la unidad, la reivindicación de la revolución histórica la totalidad.

La primera arranca del no apoyado en un sí, la segunda arranca de la negación absoluta y se condena a todas las servidumbres para fabricar un sí relegado al término de los tiempos. Una es creadora, la otra nihilista. La primera está destinada a crear para ser cada vez más, la segunda obligada a producir para negar cada vez mejor. La revolución histórica se obliga a obrar siempre en la esperanza, decepcionada sin cesar, de ser un día. Ni siquiera el consentimiento unánime bastará para crear el ser. «Obedeced», decía Federico el Grande a sus súbditos. Pero, al morir: «Estoy cansado de reinar sobre esclavos». Para escapar a este destino absurdo, la revolución está y estará condenada a renunciar a sus propios principios, al nihilismo y al valor puramente histórico, para volver a encontrar la fuente creadora de la rebeldía. La revolución, para ser creadora, no puede prescindir de una regla, moral o metafísica, que equilibre el delirio histórico. Sin duda, no tiene más que un desprecio justificado por la moral formal y mistificadora que encuentra en la sociedad burguesa. Pero su locura ha consistido en extender dicho desprecio a toda reivindicación moral. En sus mismos orígenes, y en sus impulsos más profundos, se halla una regla que no es formal y que, no obstante, puede servirle de guía. La rebeldía, en efecto, le dice y le dirá cada vez más fuerte que hay que tratar de hacer, no para empezar 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 ni formal ni está sometida a la historia, es lo que podremos precisar descubriéndola en estado puro, en la creación artística. Observemos sólo, de antemano, que al «Me rebelo, luego existimos», al «Existimos solos» de la rebeldía metafísica, la rebeldía enfrentada con la historia, añade que en vez de matar y morir para producir el ser que no somos, hemos de vivir y hacer vivir para crear lo que somos.

IV. Rebeldía y arte

El arte es también ese movimiento que exalta y niega a un tiempo. «Ningún artista tolera lo real», dice Nietzsche. Es verdad; pero ningún artista puede pasar sin lo real. La creación es exigencia de unidad y rechazo del mundo. Pero rechaza el mundo a causa de lo que le falta y no de lo que, a veces, es. La rebeldía se deja observar aquí, fuera de la historia, en su estado puro, en su complicación primitiva. El arte debería ofrecernos, pues, una última perspectiva sobre el contenido de la rebeldía.

Se observará, no obstante, la hostilidad al arte que han mostrado todos los reformadores revolucionarios. Platón es aún moderado. Sólo pone en tela de juicio la función engañosa del lenguaje y sólo destierra de su república a los poetas. Por lo demás, sitúa la belleza por encima del mundo. Pero el movimiento revolucionario de los tiempos modernos coincide con un proceso contra el arte que no ha concluido aún. La Reforma elige la moral y expulsa a la belleza. Rousseau denuncia en el arte una corrupción añadida por la sociedad a la naturaleza. Saint-Just echa pestes contra los espectáculos y en el hermoso programa que elabora para la «Fiesta de la Razón» quiere que la razón sea personificada por una persona «virtuosa antes que bella». La Revolución francesa no engendra a ningún artista, sino únicamente a un gran periodista, Desmoulins, y a un escritor clandestino, Sade. Al único poeta de su tiempo lo guillotina. El único gran prosista se exilia en Londres y aboga por el cristianismo y la legitimidad. Un poco más tarde, los sansimonianos exigirán un arte «socialmente útil». «El arte para el progreso» fue un tópico que circuló por todo el siglo y que Hugo repitió, sin lograr hacerlo convincente. Sólo 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 caída

de los valores estéticos en provecho de los valores pragmáticos. «Preferiría ser un zapatero ruso antes que un Rafael ruso». Para él, un par de botas es más útil que Shakespeare. El nihilista Nekrásov, gran y doloroso poeta, afirma sin embargo que prefiere un trozo de queso a todo Pushkin. Es conocida, por último, la excomunión del arte pronunciada por Tolstói. A aquellos mármoles de Venus y Apolo, dorados aún por el sol de Italia, que Pedro el Grande había hecho llevar a su jardín de verano, en San Petersburgo, la Rusia revolucionaria acabó volviéndoseles de espalda. A veces la miseria se aparta de las dolorosas imágenes de la felicidad.

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, aplacará por sí solo todas las sedes. 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, está determinado, al contrario, por su época y expresa, dirá Marx, los valores privilegiados de la clase dominante. No hay, pues, más que un solo arte revolucionario que es precisamente el arte puesto al servicio de la revolución. Por lo demás, creando belleza, fuera de la historia, el arte contraría el único esfuerzo que es racional: la transformación de la historia misma en belleza absoluta. El zapatero ruso, a partir del momento en que es consciente de su papel revolucionario, es el verdadero creador de la belleza definitiva. Rafael no creó más que una belleza pasajera, que será incomprendible para el nuevo hombre.

Marx se pregunta, es verdad, cómo la belleza griega puede aún ser bella para nosotros. Contesta que dicha belleza expresa la infancia ingenua de un mundo y que nosotros, en medio de nuestras luchas de adultos, sentimos la nostalgia de aquella infancia. Pero ¿cómo las obras maestras del Renacimiento italiano, cómo Rembrandt, cómo el arte chino, pueden ser aún bellos para nosotros? ¡Qué más da! El proceso contra el arte está planteado definitivamente y prosigue hoy día con la complicidad embarazosa de artistas e intelectuales condenados a la calumnia de su arte y su inteligencia. Se observará, en efecto, que en esa lucha entre Shakespeare y el zapatero, no es el zapatero quien maldice a Shakespeare o a la belleza,

antes por el contrario es el que sigue leyendo a Shakespeare y no opta por hacer las botas que, en definitiva, no podría hacer nunca. Los artistas de nuestro tiempo se parecen a los nobles arrepentidos de Rusia, en el siglo XIX; su mala conciencia les sirve de excusa. Pero lo último que un artista puede experimentar ante su arte es el arrepentimiento. Equivale a ir más allá de la simple y necesaria humildad pretender diferir también la belleza hasta el final de los tiempos y, entre tanto, privar a todo el mundo, y al zapatero, de ese pan suplementario del que se ha beneficiado uno mismo.

Esta locura ascética tiene, con todo, sus razones que, al menos ellas, nos interesan. Traducen, en el plano estético, la lucha ya descrita, de la revolución y la rebeldía. En toda rebeldía se descubren la exigencia metafísica de la unidad, la imposibilidad de hacerse con ella y la fabricación de un universo de sustitución. La rebeldía, desde este punto de vista, es fabricante de universos. Esto define también el arte. La exigencia de la rebeldía, a decir verdad, es en parte una exigencia estética. Todos los pensamientos en rebeldía, lo hemos visto, se ilustran en una retórica o un universo cerrado. La retórica de las murallas en Lucrecio, los conventos y los castillos herméticos de Sade, la isla o el peñasco romántico, las cimas solitarias de Nietzsche, el océano elemental de Lautréamont, los parapetos de Rimbaud, los castillos horrorosos que renacen, azotados por una tormenta de flores, en los surrealistas, la prisión, la nación parapetada, el campo de concentración, el imperio de los libres esclavos, ilustran a su manera la misma necesidad de coherencia y de unidad. Sobre 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 mismo mutismo repite eternamente las mismas notas, según las vibraciones que se nos escapan. En cuanto a las que percibimos, nos brindan sonidos, rara vez un acorde, nunca una melodía. Sin embargo, existe la música en que las sinfonías acaban, en que la melodía da su forma a unos sonidos que, por sí mismos, no la tienen, en que una disposición privilegiada de las notas saca, por fin, 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 estudio de él poco acertado». Todo artista trata de rehacer este estudio y de darle el estilo que le falta. La mayor y más ambiciosa de todas las artes, la escultura, se empeña en fijar en las tres dimensiones la figura escurridiza del hombre, en reducir el desorden de los gestos a la unidad del gran estilo. La escultura no rechaza el parecido que, al contrario, necesita. Pero no lo busca en un principio. Lo que busca, en sus grandes épocas, es el gesto, la expresión o la mirada vacía que resumirán 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 torbellino infinito de las actitudes. Sólo entonces erige en el frontón de las ciudades tumultuosas el modelo, el prototipo, la inmóvil perfección que calmará, por un momento, la incesante fiebre de los hombres. El amante frustrado por el amor podrá dar vueltas en torno a las *korai* griegas para apropiarse de lo que, en el cuerpo y el rostro de la mujer, sobrevive a toda degradación.

El principio de la pintura se halla también en una elección. «El genio mismo —escribe Delacroix, reflexionando sobre su arte— no es más que el don de generalizar y de elegir». El pintor aísla su tema, primera manera de unificarlo. Los paisajes huyen, desaparecen de la memoria o se destruyen recíprocamente. Por eso el paisajista o el pintor de bodegones aísla en el espacio y en el tiempo lo que normalmente gira con la luz, se pierde en una perspectiva infinita o desaparece bajo el choque de otros valores. El primer acto del paisajista consiste en delimitar su lienzo. Elimina tanto como elige. Del mismo modo, la pintura de tema aísla en el tiempo como en el espacio la acción que, normalmente, se pierde en otra acción. El pintor procede entonces a una fijación. Los grandes creadores son los que, como Piero della Francesca, dan la impresión de que la fijación acaba de hacerse, el aparato de proyección acaba de parar en seco. Todos los personajes dan entonces la impresión de que, por el milagro del arte, siguen vivos, cesando, no obstante, 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 gusta por el parecido de los objetos que no podrían gustarnos». Delacroix, que cita la frase célebre de Pascal, escribe

con razón «extraña» en vez de «vana». Tales objetos no podrían gustarnos, ya que no los vemos; están sumergidos y negados en un devenir perpetuo. ¿Quién miraba las manos del verdugo durante la flagelación, los olivos en el vía crucis? Pero helos aquí representados, arrebatados al movimiento incesante de la Pasión, y el dolor de Cristo, aprisionado en estas imágenes de violencia y belleza, grita de nuevo todos los días entre las salas frías de los museos. El estilo de un pintor reside en esta conjunción de la naturaleza y la historia, esta presencia impuesta a lo que deviene siempre. El arte realiza, sin esfuerzo aparente, la reconciliación de lo singular y lo universal con que soñaba Hegel. ¿No será ésta la razón por la que las épocas locas de unidad se vuelven hacia las artes primitivas, en las que la estilización es más intensa, la unidad más provocativa? La estilización más fuerte se encuentra siempre al principio y al final de las épocas artísticas; explica la fuerza de negación y de transposición que ha levantado a toda la pintura moderna en 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 pasar, en la vida y en la pintura también, sin Dios. Pero no puedo, enfermo, pasar sin algo que es mayor que yo, que es mi vida, la fuerza de crear».

Pero la rebeldía del artista contra lo real, y resulta entonces sospechosa a la revolución totalitaria, contiene la misma afirmación que la rebeldía 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 podía dar al traste con la acción, la belleza, la injusticia, y que, en ciertos casos, la belleza era en sí misma una injusticia irremediable. Asimismo, ningún arte puede vivir con el rechazo total. Igual que todo pensamiento, y en primer lugar el de la no significación, significa, del mismo modo no hay arte del sinsentido. El hombre puede permitirse denunciar la injusticia total del mundo y reivindicar entonces una justicia total, que creará solo. 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 discute lo real, pero no lo elude. Nietzsche podía rechazar toda trascendencia, moral o divina, diciendo que dicha trascendencia impulsaba a la calumnia de este mundo y esta vida. Pero tal vez haya una trascendencia viva, cuya belleza

hace su promesa, que puede hacer amar y preferir a cualquier otro este mundo mortal y limitado. El arte nos volverá así a los orígenes de la rebeldía, 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 arrebatarse a la historia. Nos convenceremos más aún si reflexionamos sobre el arte que se propone, precisamente, entrar en el devenir para darle el estilo que le falta: la novela.

Novela y rebeldía

Es posible separar la literatura de consentimiento que coincide, en líneas generales, con los siglos antiguos y los siglos clásicos, y la literatura de disidencia que empieza con los tiempos modernos. Se observará entonces la escasez de novela en la primera. Cuando existe, salvo raras excepciones, no concierne a la historia, sino a la fantasía (*Teágenes y Cariclea* o *La Astrea*). Son cuentos, no novelas. Con la segunda, por el contrario, se desarrolla realmente 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 rebeldía y traduce, en el plano estético, la misma ambición.

«Historia ficticia, escrita en prosa», dice Littré de la novela. ¿No es más que esto? Un crítico católico^[1] ha escrito no obstante: «El arte, sea cual sea su objetivo, siempre hace una competencia culpable a Dios». Es más justo, en efecto, hablar de una competencia a Dios, a propósito de la novela, que de una competencia al Estado civil. Thibaudet expresaba una idea parecida 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 completos. Occidente, en sus grandes creaciones, no se limita a describir su vida cotidiana. Se propone sin descanso grandes imágenes que lo enardecen y se lanza tras ellas.

Al fin y al cabo, escribir o leer una novela son acciones insólitas. Construir una historia mediante una disposición nueva de hechos verdaderos no tiene nada de inevitable, ni de necesario. Incluso si la explicación vulgar, por el gusto del creador y del lector, fuese verdad, habría que preguntarse entonces por qué necesidad la mayor parte de los hombres experimentan precisamente gusto e interés en historias fingidas. La crítica revolucionaria condena la novela pura como la evasión de una imaginación ociosa. La lengua común, a su vez, llama «novela» al relato engañoso del periodista torpe. Hace unos lustros, la costumbre quería asimismo, contra la verosimilitud, que las jóvenes fuesen «novelescas». Se daba a entender con ello que tales criaturas ideales no tenían en cuenta las realidades de la existencia. De manera general, siempre se ha considerado que lo novelesco se apartaba de la vida y que la embellecía al mismo tiempo que la traicionaba. La manera más simple y la más común de entender la expresión novelesco consiste, pues, en ver en ella un ejercicio de evasión. El sentido común se suma a la crítica revolucionaria.

Pero ¿de qué nos evadimos por medio de la novela? ¿De una realidad juzgada demasiado aplastante? La gente feliz lee también novelas y es constante que el extremo sufrimiento quite la afición a la lectura. Por otro lado, el universo novelesco tiene ciertamente menos peso y menor presencia que ese otro universo en que unos seres de carne y hueso nos asedian sin descanso. ¿Por qué misterio, sin embargo, Adolfo nos aparece como un personaje mucho más familiar que Benjamin Constant, el conde Mosca 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», queriendo hablar de sus novelas. La gravedad indiscutible del mundo novelesco, nuestro empeño en tomar, en efecto, en serio los mitos incontables que nos brinda desde hace dos siglos el genio novelesco, el gusto por la evasión no basta para explicarlo. Ciertamente, la actividad novelesca supone una especie de rechazo de lo real. Pero este rechazo no es una simple huida. ¿Hay que ver en él el movimiento de retiro del alma noble que, según Hegel, se crea a sí misma, en su decepción, un mundo ficticio en que la moral reina sola? La novela edificante, sin embargo, queda asaz distante de la gran literatura; y la mejor novela rosa, *Pablo y*

Virginia, obra propiamente penosa, no ofrece nada al consuelo.

La contradicción es la siguiente: el hombre rechaza el mundo tal cual es, sin aceptar escaparse. De hecho, los hombres tienen apego al mundo y, en su inmensa mayoría, no desean abandonarlo. Lejos de querer olvidarlo siempre, sufren, al contrario, por no poseerlo bastante, extraños ciudadanos del mundo, exiliados en su propia patria. Salvo en los instantes fulgurantes de la plenitud, toda realidad es para ellos inacabada. Sus actos les escapan en otros actos, vuelven a juzgarlos bajo rostros inesperados, huyen como el agua de Tántalo hacia una desembocadura ignorada aún. Conocer la desembocadura, dominar el curso del río, captar por fin la vida como destino, he ahí su verdadera nostalgia, en lo más denso de su patria. Pero esta visión que, en el conocimiento al menos, los reconciliaría por fin con ellos mismos, no puede aparecer, si es que aparece, más que en ese momento fugitivo que es la muerte: todo acaba en él. Para estar, una vez, en el mundo, es preciso no estar ya en él nunca más.

Nace aquí esa desgraciada envidia que tantos hombres sienten por la vida de los otros. Percibiendo esas existencias por fuera, les suponen una coherencia y una unidad que no pueden tener, en verdad, pero que parecen evidentes al observador. Éste no ve más que la línea superior de tales vidas, sin cobrar conciencia del detalle que las roe. Hacemos entonces arte de tales existencias. De modo elemental, las novelamos. Cada cual, en este sentido, trata de hacer de su vida una obra de arte. Deseamos que el amor dure y sabemos que no dura; aunque, por milagro, debiese durar toda una vida, sería aún inacabado. Quizás, en esta insaciable necesidad de durar, comprenderíamos mejor el sufrimiento terrestre si supiéramos que fuese eterno. Parece que a las grandes almas las asusta a veces menos el dolor que el hecho de que no dura. A falta de una felicidad infatigable, un largo sufrimiento crearía al menos un destino. Pero no, 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 ya no tiene más sentido que la felicidad.

El afán de posesión no es más que otra forma del deseo de durar; él es el que hace el delirio impotente del amor. Ningún ser, ni siquiera el más amado, y que mejor nos responda, está nunca en nuestra posesión. En la

tierra cruel, donde los amantes mueren a veces separados, nacen siempre divididos, la posesión total de un ser, la comunión absoluta en el tiempo entero de la vida es una imposible exigencia. El afán de la posesión es hasta tal punto insaciable que puede sobrevivir al amor mismo. Amar, entonces, es esterilizar al amado. El vergonzoso sufrimiento del amante, en lo sucesivo solitario, no es tanto el no ser ya amado cuanto el saber que el otro puede y debe amar aún. En el límite, todo hombre devorado por el deseo loco de durar y de poseer desea a los seres a los que ha amado la esterilidad o la muerte. Esta es la verdadera rebeldía. Quienes no han exigido, un día al menos, la virginidad absoluta de los seres y del mundo; quienes no han temblado de nostalgia y de impotencia ante su imposibilidad; quienes, entonces, vueltos a su nostalgia de absoluto, no son destruidos intentando amar a media altura, éstos no pueden comprender la realidad de la rebeldía y su furia de destrucción. Pero los seres se escapan siempre y nosotros les escapamos también: no tienen perfiles firmes. La vida desde este punto de vista no tiene estilo. No es más que un movimiento que corre en pos de su forma sin dar nunca con ella. El hombre, desgarrado así, 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 estará reconciliado!

No hay ser por fin que, a partir de cierto nivel elemental de conciencia, no se agote buscando las fórmulas o las actitudes que darían a su existencia la unidad que le falta. Parecer 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 que se prolongan a veces largo tiempo porque uno de los miembros espera hallar la palabra, el gesto o la situación que harán de su aventura una historia concluida y formulada en el tono justo, cada uno se crea o se propone tener la palabra final. No basta con vivir, hace falta un destino, y sin esperar la muerte. Es, pues, justo decir que el hombre tiene la idea de un mundo mejor que éste. Pero mejor no quiere decir entonces diferente, mejor quiere decir unificado. Esta fiebre que levanta el corazón por encima de un mundo disperso, del que, sin embargo, no puede desprenderse, es la fiebre de la unidad. No desemboca en una mediocre evasión, sino en la reivindicación más obstinada. Religión o crimen, todo esfuerzo humano obedece a la postre 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 asimismo a la creación novelesca, que recibe entonces su seriedad.

¿Qué es, en efecto, la novela sino este universo en que la acción halla su forma, en que las palabras del final son pronunciadas, los seres entregados a los seres, en que toda vida toma la faz del destino^[2]? El mundo novelesco no es más que la corrección de este mundo, según el deseo profundo del hombre. Pues se trata indudablemente del mismo mundo. El sufrimiento es el mismo, la mentira y el amor. Los personajes tienen nuestro lenguaje, nuestras debilidades, nuestras fuerzas. Su universo no es ni más bello ni más edificante que el nuestro. Pero ellos, al menos, corren hasta el final de su destino y no hay nunca personajes tan emocionantes como los que van hasta el extremo de su pasión, Kirilov y Stavroguin, la señora Graslin, Julián Sorel o el príncipe de Clèves. Es aquí donde nos alejamos de su medida, pues ellos acaban lo que nosotros no acabamos nunca.

Madame de La Fayette sacó *La princesa de Clèves* de la más estremecedora experiencia. Sin duda es la señora de Clèves, y sin embargo no lo es. ¿Dónde está la diferencia? La diferencia está en que *madame* de La Fayette no entró en un convento y que nadie en su entorno murió de desesperación. No cabe duda de que conoció al menos los instantes desgarradores de aquel amor sin igual. Pero no tuvo punto final, le sobrevivió, lo prolongó cesando de vivirlo, y por último, nadie, ni ella misma, hubiera conocido su dibujo si no le hubiera dado la curva desnuda de un lenguaje impecable. Del mismo modo, no existe historia más novelesca y más bella que la de Sophie Tonska y Casimir en *Las pléyades* de Gobineau. Sophie, mujer sensible y bella, que hace entender la confesión de Stendhal, «no hay más que las mujeres de gran carácter que puedan hacerme feliz», obliga a Casimir a confesarle su amor. Acostumbrada a ser amada, se impacienta ante aquél, que la ve todos los días y que, a pesar de ello, no ha abandonado nunca una calma irritante. Casimir confiesa, en efecto, su amor, pero en el tono de una exposición jurídica. La ha estudiado, la conoce tanto como se conoce a sí mismo, está seguro de que este amor, sin el que no puede vivir, carece de futuro. Ha decidido, pues, declararle a la vez este amor y su inconsistencia, hacerle donación de su fortuna —Sophie es rica y

este gesto es inconsecuente— a condición de que ella le pase una modestísima pensión que le permita trasladarse al suburbio de una ciudad elegida al azar (será Vilna), y esperar en ella la muerte, en la pobreza. Casimir reconoce, por lo demás, que la idea de recibir de Sophie lo que le será necesario para subsistir representa una concesión a la debilidad humana, la única que se permitirá, con, de tarde en tarde, el envío de una página en blanco metida en un sobre en el que escribirá el nombre de Sophie. Tras mostrarse indignada, luego turbada, luego melancólica, Sophie aceptará; todo se desarrollará tal como Casimir había previsto. Morirá en Vilna, de su pasión triste. Lo novelesco tiene así su lógica. Una bella historia no carece de esa continuidad imperturbable que no se da nunca en las situaciones vividas, pero que se encuentra en el proceso del sueño, a partir de la realidad. Si Gobineau hubiese ido a Vilna, se habría aburrido y habría regresado, o habría estado allí a su gusto. Pero Casimir no conoce las ganas de cambiar y las mañanas de cura. Va hasta el fin, como Heathcliff, que deseará ir más allá de la muerte para llegar hasta el infierno.

He aquí, pues, un mundo imaginario, pero creado por la corrección de éste, un mundo en que el dolor puede, si quiere, durar hasta la muerte, en que las pasiones no se distraen nunca, en que los seres se entregan a una idea fija y están siempre presentes los unos para con los otros. El hombre se da al fin a sí mismo la forma y el límite apaciguador que persigue en vano en su condición. La novela fabrica destinos a la medida. Así es como compite con la creación y vence, provisionalmente, a la muerte. Un análisis detallado de las novelas más famosas mostraría, con perspectivas cada vez diferentes, que la esencia de la novela está en esa corrección perpetua, dirigida siempre en el mismo sentido, que el artista efectúa sobre su experiencia. Lejos de ser moral o puramente formal, esta corrección apunta primero a la unidad y traduce, con ello, una necesidad metafísica. La novela, a este nivel, es en primer lugar un ejercicio de la inteligencia al servicio de una sensibilidad nostálgica o en rebeldía. Se podría estudiar esta búsqueda de la unidad en la novela francesa de análisis, y en Melville, Balzac, Dostoyevski o Tolstói. Pero una breve confrontación entre dos tentativas que se sitúan en los extremos opuestos del mundo novelesco, la creación proustiana y la novela norteamericana de estos últimos años, bastará para nuestra intención.

La novela norteamericana pretende hallar su unidad reduciendo al hombre, ya sea a lo elemental, ya a sus reacciones externas y a su comportamiento^[3]. No elige un sentimiento o una pasión del que dará una imagen privilegiada, como en nuestras novelas clásicas. Rechaza el análisis, la búsqueda de un resorte psicológico fundamental que explicaría y resumiría la conducta de un personaje. Por eso, la unidad de dicha novela no es más que una unidad de enfoque. Su técnica consiste en describir a los hombres por fuera, en los más indiferentes de sus gestos, en reproducir sin comentarios los discursos hasta en sus repeticiones^[4], en hacer, por fin, como si los hombres se definiesen enteramente por sus automatismos cotidianos. A ese nivel maquinal, efectivamente, los hombres se parecen y así se explica ese curioso universo en que todos los personajes parecen intercambiables, hasta en sus particularidades físicas. Esta técnica es llamada realista tan sólo por un malentendido. Además de que el realismo en arte es, como veremos, una noción incomprensible, resulta muy evidente que este mundo novelesco no tiende a la reproducción pura y simple de la realidad, sino a su estilización más arbitraria. Nace de una mutilación, y de una mutilación voluntaria, llevada a cabo sobre lo real. La unidad así obtenida es una unidad degradada, una nivelación de los seres y del mundo. Parece que, para esos novelistas, sea la vida interior la que priva las acciones humanas de la unidad y que arrebatara a los seres los unos a los otros. Tal sospecha es en parte legítima. Pero la rebeldía que se halla en la fuente de este arte no puede encontrar su satisfacción sino fabricando la unidad a partir de esa 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^[5]. La vida de los cuerpos, reducida a sí misma, produce paradójicamente un universo abstracto y gratuito, constantemente negado a su vez por la realidad. Esa novela, purgada de vida interior, en que los hombres parecen observados detrás de un cristal, acaba lógicamente dándose, como tema único, al hombre presuntamente medio, escenificando lo patológico. Así se explica la cantidad considerable de «inocentes» utilizados en este universo. El inocente es el tema ideal de semejante empresa, ya que no es definido, y por entero, sino por su comportamiento. Es el símbolo de este mundo

exasperante, en que unos autómatas desdichados viven en la más maquinal de las coherencias, 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 a partir de la realidad, obstinadamente contemplada, un mundo cerrado, insustituible, que no le pertenecía más que a él y marcaba su victoria sobre la huida de las cosas y sobre la muerte. Pero sus medios son opuestos. Dependen ante todo de una elección concertada, una meticulosa colección de instantes privilegiados que el novelista escogerá en lo más secreto de su pasado. Inmensos espacios muertos son así expulsados 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 en sí mismo más que una memoria. Se trata tan sólo de la más difícil y la más exigente de las memorias, la que rechaza la dispersión del mundo tal cual es y que saca de un perfume recobrado el secreto de un nuevo y antiguo universo. Proust elige la vida interior y, en la vida interior, lo que es más interior que ella, 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. No comete el error, simétrico al 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 retornar a los lugares de la dicha y la juventud. Las muchachas en flor ríen y parlotean eternamente frente al mar, pero aquel que las contempla va perdiendo poco a poco el derecho a amarlas, igual que aquellas a las que amó pierden el poder de ser amadas. Esta melancolía es la de Proust. Ha sido bastante potente en él para hacer brotar un rechazo de todo el ser. Pero el amor a las caras y a la luz lo ataban al mismo tiempo a este mundo. No consintió que las vacaciones felices se perdieran para siempre. Se comprometió a recrearlas de nuevo y a mostrar, contra la muerte, que el pasado se encontraba al término del tiempo en un presente imperecedero, más verdadero y más rico aún que en el origen. El análisis psicológico de *El tiempo perdido* no es entonces más que un poderoso medio. La grandeza real de Proust es haber escrito *El tiempo recobrado*, que reúne un mundo dispersado y le da una significación al nivel mismo del

desgarramiento. Su victoria difícil, en vísperas de su muerte, consiste en haber podido extraer de la huida incesante de las formas, por las vías solas del recuerdo y la inteligencia, los símbolos estremecedores de la unidad humana. El reto más seguro que una obra de esta índole pueda plantear a la creación es presentarse como un todo, un mundo cerrado y unificado. Esto define las obras sin correcciones.

Se ha podido decir que el mundo de Proust era un mundo sin dios. Si eso es verdad, no 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 recobrado*, en su ambición al menos, es la eternidad sin dios. La obra de Proust, desde este punto de vista, aparece como una de las empresas más desmesuradas y más significativas del hombre contra su condición mortal. Ha demostrado que el arte novelesco rehace la creación misma, tal cual nos es impuesta y tal cual es rechazada. Bajo uno de sus aspectos al menos, este arte consiste en elegir a la criatura contra su creador. Pero, más profundamente aún, se alía con la belleza del mundo o de los seres contra las potencias de la muerte y del olvido. Así es como su rebeldía es creadora.

Rebeldía y estilo

Por el tratamiento que el artista impone a la realidad, afirma su fuerza de rechazo. Pero lo que guarda de la realidad en el universo que crea revela el consentimiento que aporta a una parte al menos de lo real, a la que saca de las sombras del devenir para llevarla a la luz de la creación. En el límite, si el rechazo es total, la realidad es expulsada en su integridad y obtenemos unas obras puramente formales. Si, por el contrario, el artista opta, debido a razones con frecuencia exteriores al arte, por exaltar la realidad bruta, tenemos el realismo. En el primer caso, el movimiento primitivo de creación, en el que rebeldía y consentimiento, afirmación y negación, están

estrechamente ligados, es mutilado en provecho exclusivo del rechazo. El resultado es entonces la evasión formal de la que nuestro tiempo ha proporcionado tantos ejemplos y de la que se ve el origen nihilista. En el segundo caso, el artista pretende dar al mundo su unidad suprimiéndole toda perspectiva privilegiada. En este sentido, confiesa su necesidad de unidad, aun 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 estos dos tipos de obras. Originariamente, rechazaba tan sólo un aspecto de la realidad al tiempo que afirmaba otro. Ya acabe rechazando toda la realidad o no afirmando más que ella, se desaprueba cada vez, en la negación absoluta o en la afirmación absoluta. En el plano estético, este análisis, como se ve, se une al que hemos esbozado en el plano histórico.

Pero del mismo modo que no hay nihilismo que no acabe suponiendo un valor, ni materialismo que, pensándose a sí mismo, no llegue a contradecirse, el arte formal y el arte realista son nociones absurdas. Ningún arte puede rechazar de modo absoluto lo real. La Gorgona es indudablemente una criatura puramente imaginaria; su hocico y las serpientes que la coronan existen en la naturaleza. El formalismo puede llegar a vaciarse cada vez más de contenido real, pero siempre le aguarda un límite. Hasta la geometría pura en la que desemboca a veces la pintura abstracta reclama de todos modos al mundo exterior su color y sus relaciones de perspectiva. El verdadero formalismo es silencio. Asimismo, el realismo no puede prescindir de un mínimo de interpretación y de arbitrariedad. La mejor fotografía traiciona ya lo real, nace de una elección y da un límite a lo que no lo tiene. El artista realista y el artista formal buscan la unidad en donde no está, en lo real en su 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 pasar sin una ni otra. Esta corrección^[6], que el artista opera con su lenguaje y con una redistribución de elementos sacados de lo real, se llama el estilo y da al universo recreado su unidad y sus límites. Apunta en todo rebelde, y logra en algunos genios, a dar su ley al mundo. «Los poetas —dice Shelley— son legisladores, no reconocidos, del mundo».

El arte novelesco, por sus orígenes, no puede dejar de ilustrar esta vocación. Ni puede conformarse totalmente con lo real, ni apartarse totalmente de ello. Lo puramente imaginario no existe y, aunque existiera en una novela ideal que sería puramente desencarnada, no tendría significación artística, siendo así que la primera exigencia de la mente en busca de unidad estriba en que esa unidad sea comunicable. Por otra parte, la unidad del puro razonamiento es una falsa unidad, puesto que 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 desobedecen esta ley. La verdadera creación novelesca, por el contrario, utiliza lo real y sólo ello, con su calor y su sangre, sus pasiones o sus gritos. Simplemente, le añade algo que lo transfigura.

De igual manera, lo que se llama comúnmente la novela realista quiere ser la reproducción de lo real en lo que tiene de inmediato. Reproducir los elementos de lo real sin elegir nada en ellos sería, si tal empresa pudiera imaginarse, repetir estérilmente la creación. El realismo no debería ser más que el medio de expresión del genio religioso, lo que el arte español deja presentir admirablemente, o, en el otro extremo, el arte de los simios que se contentan con lo que es, y que lo imitan. De hecho, el arte nunca es realista; tiene a veces la tentación de serlo. Para ser verdaderamente realista, una descripción se condena a no tener fin. Allí donde Stendhal describe, con una frase, la entrada de Lucien Leuwen en un salón, el artista realista debería, en buena lógica, utilizar varias toneladas de papel para describir personajes y decoraciones, sin conseguir aún agotar el detalle. El realismo es la enumeración indefinida. Revela con ello que su ambición verdadera es la conquista, no de la unidad, sino de la totalidad del mundo real. Se comprende entonces que sea la estética oficial de una revolución de la totalidad. Pero esta estética ha demostrado ya su imposibilidad. Las novelas realistas eligen a pesar suyo en lo real, porque la elección y la superación de la realidad son la condición misma del pensamiento y de la expresión^[7]. Escribir es ya elegir. Hay pues una arbitrariedad de lo real, como una arbitrariedad de lo ideal, que hace de la novela realista una novela de tesis implícita. Reducir la unidad del mundo novelesco a la totalidad de lo real no puede hacerse sino a merced de un juicio *a priori* que elimine de lo real lo

que no conviene a la doctrina. El realismo llamado socialista está entonces destinado, por la lógica misma de su nihilismo, a acumular las ventajas de la novela edificante y de la literatura de propaganda.

Que el acontecimiento someta al creador o que el creador pretenda negar el acontecimiento en su totalidad, y la creación se rebaja por tanto a las formas degradadas del arte nihilista. Ocurre con la creación como con la civilización; supone una tensión ininterrumpida entre la forma y la materia, el devenir y el espíritu, la historia y los valores. Si el equilibrio se rompe, hay dictadura o anarquía, propaganda o delirio formal. En los dos casos, la creación, que, ella sí, coincide con una libertad razonada, es imposible. Ya sea que ceda al vértigo de la abstracción y de la oscuridad formal, ya sea que acuda al azote del realismo más crudo o más ingenuo, el arte moderno, en casi su totalidad, es un arte de tiranos y de esclavos, no de creadores.

La obra en que el fondo rebasa la forma, aquella en que la forma sumerge el fondo, no habla más que de una unidad decepcionada y decepcionante. En este dominio como en los otros, toda unidad que no es de estilo es una mutilación. Sea cual sea la perspectiva elegida por un artista, un principio es común a todos los creadores: la estilización, que supone, al mismo tiempo, lo real y el espíritu que da a lo real su forma. Por ella, el esfuerzo creador rehace el mundo y siempre con una ligera deformación que es la marca del arte y de la protesta. Ya sea el aumento de microscopio que Proust aporta a la experiencia humana o, al contrario, la tenuidad absurda que la novela norteamericana da a sus personajes, la realidad es, en cierto modo, forzada. La creación, la fecundidad de la rebeldía residen en esa deformación que figura el estilo y el tono de una obra. El arte es una exigencia de imposible puesta en forma. Cuando el grito más desgarrador encuentra su lenguaje más firme, la rebeldía satisface su verdadera exigencia y saca de esta fidelidad a sí misma una fuerza de creación. Aunque esto molesta a los prejuicios del tiempo, el estilo supremo en arte es la expresión de la suprema rebeldía. Como el verdadero clasicismo no es más que un romanticismo domado, el genio es una rebeldía que ha creado su propia medida. Es por eso por lo que no hay genio, contrariamente a lo que se enseña hoy día, en la negación y la pura desesperación.

Es como decir al mismo tiempo que el gran estilo no es una simple virtud formal. Lo es cuando se halla buscado por sí mismo a expensas de lo real y no es entonces el gran estilo. Ya no inventa, sino que imita —como todo academicismo—, cuando la verdadera creación es, a su manera, revolucionaria. Si bien hay que impulsar muy lejos la estilización, ya que resume la intervención del hombre y la voluntad de corrección que aporta el artista a la reproducción de lo real, conviene, con todo, que permanezca invisible para que la reivindicación que da nacimiento al arte sea traducida 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 deber 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 trata de conquistar es ajena a lo concreto. Cuando la realidad es entregada por el contrario al estado bruto y la estilización insignificante, lo concreto es ofrecido sin unidad. El gran arte, el estilo, el verdadero semblante de la rebeldía, se hallan entre estas dos herejías^[8].

Creación y revolución

En arte, la rebeldía se acaba y se perpetúa en la verdadera creación, no en la crítica o el comentario. La revolución, por su parte, no puede afirmarse más que en una civilización, no en el terror o la tiranía. Las dos preguntas que plantea desde ahora nuestro tiempo a una sociedad sin salida: ¿es posible la creación?, ¿es posible la revolución?, no son más que una sola, que atañe 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 sin embargo 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 más que el resultado contradictorio del antiguo. Finalmente, la sociedad capitalista y la sociedad revolucionaria forman una sola en la medida en que se someten al mismo medio, la producción industrial, y a la misma promesa. Pero una 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 sola realidad y acaba mutilando la realidad. La sociedad de la producción es sólo productora, no creadora.

El arte contemporáneo, porque es nihilista, se debate también entre el formalismo y el realismo. El realismo, además, es igualmente burgués — pero entonces es negro— que socialista, y se hace edificante. El formalismo pertenece igualmente a la sociedad del pasado, cuando es abstracción gratuita, que a la sociedad que pretende ser del futuro; 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 sitúa el arte. Si el hombre en rebeldía ha de rechazar a la vez el furor de la nada y el consentimiento a la totalidad, el artista ha de escapar al mismo tiempo al frenesí formal y a 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 redescubre el camino de una síntesis creadora. De la misma manera, en arte, el tiempo del comentario perpetuo y del reportaje agoniza. Anuncia entonces el tiempo de los creadores.

Pero el arte y la sociedad, la creación y la revolución deben, para ello, redescubrir la fuente de la rebeldía en la que rechazo y consentimiento, singularidad y universalidad, individuo e historia se equilibran en la tensión más dura. La rebeldía no es en sí misma un elemento de civilización. Pero es previa a toda civilización. Sólo ella, en el callejón sin salida en que vivimos, permite esperar el futuro con que soñaba Nietzsche: «En lugar del juez y del represor, el creador». Fórmula que no puede autorizar la ilusión irrisoria de una ciudad dirigida por artistas. Aclara sólo 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 más

que devolviéndole al trabajador la dignidad del creador, es decir aplicando su interés y su reflexión tanto al trabajo mismo como a su producto. La civilización, en adelante necesaria, no podrá separar, en las clases como en el individuo, al trabajador del creador; del mismo modo que la creación artística no piensa separar la forma del fondo, el espíritu de la historia. Así reconocerá a todos la dignidad afirmada por la rebeldía. Sería injusto, y además utópico, que Shakespeare dirigiese la sociedad de los zapateros. 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 repulsiva sociedad de tiranos y esclavos en que sobrevivimos no encontrará su muerte y transfiguración más que al nivel de la creación.

Pero el que la creación sea necesaria no supone que sea posible. Una época creadora en arte se define por el orden de un estilo aplicado al desorden de un tiempo. Da forma y fórmulas a las pasiones de los contemporáneos. Ya no basta, pues, para un creador, con que repita a *madame* de La Fayette en un tiempo en que nuestros príncipes taciturnos no disponen ya de ocio para el amor. Hoy día, las pasiones colectivas han superado a las pasiones individuales; siempre es posible dominar, por el arte, el furor del amor. Pero el problema ineluctable consiste también en dominar las pasiones colectivas y la lucha histórica. El objetivo del arte, pese al disgusto de los repetidores, 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, al mismo tiempo, mantiene frente a la totalidad la afirmación de la unidad. Simplemente, la creación se pone entonces en peligro por sí misma, primero, y por el espíritu de totalidad, después. Crear, hoy día, es crear peligrosamente.

Para dominar las pasiones colectivas, en efecto, hay que vivirlas y experimentarlas, al menos relativamente. Al mismo tiempo que las experimenta, el artista es devorado por ellas. Resulta que nuestra época es más bien la del reportaje que la de la obra de arte. Le falta un programa justo de trabajo. Por último, el ejercicio de tales pasiones acarrea posibilidades de muerte mayores que en tiempos del amor o de la ambición, siendo la única manera de vivir auténticamente la pasión colectiva la

aceptación de morir para ella y por ella. La mayor posibilidad de autenticidad es, hoy día, la mayor posibilidad de fracaso para el arte. Si la creación es imposible en medio de 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 el nubarrón la tormenta. Las guerras asolan entonces a Occidente y matan a Péguy. Apenas surgida de las ruinas, la máquina burguesa ve salir a su encuentro la máquina revolucionaria. Péguy ni siquiera ha tenido tiempo de renacer; la guerra que amenaza matará a todos aquellos que, quizás, habrían sido Péguy. Si un clasicismo creador se mostrase, no obstante, posible, hay que reconocer que, aun ilustrado en un solo nombre, sería la obra de una generación. Las probabilidades de fracasos, en el siglo de la destrucción, sólo pueden ser compensadas por las probabilidades numéricas, es decir, la probabilidad de que de diez artistas auténticos, uno al menos sobreviva, tome a su cargo las primeras pruebas de sus hermanos y logre encontrar, en su vida, a la vez el tiempo de la pasión o el tiempo de la creación. El artista, lo quiera o no, ya no puede ser un solitario, a no ser en el triunfo melancólico que debe a todos sus pares. El arte en rebeldía acaba también revelando el «Existimos» y con él el camino de una feroz humildad.

Mientras tanto, la revolución victoriosa, en la locura de su nihilismo, amenaza a aquellos que, contra ella, pretenden mantener la unidad en la totalidad. Uno de los sentidos de la historia de hoy, y más aún 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. Al menos sabemos, desde ahora, que ha de llevarse a cabo. Los conquistadores modernos pueden matar, pero parecen no poder crear. Los artistas saben crear, pero no pueden realmente matar. No se encuentran asesinos sino excepcionalmente entre los artistas. A la larga, el arte en nuestras sociedades revolucionarias debería pues morir. Pero entonces la revolución tocará a su fin. Cada vez que, en un hombre, mata al artista que habría podido ser, la revolución se extenua un poco más. Si, por último, los conquistadores sometieran el mundo a su ley, no probarían que la cantidad es reina, sino que este mundo es un infierno. En este mismo infierno, el

lugar del arte coincidiría aún con el de la rebeldía vencida, esperanza ciega y vacía en el hueco de los días desesperados. Ernst Dwyer, en su *Journal de la Sibérie*, habla de aquel teniente alemán que, preso desde hacía años en un campo en 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 un tropel harapiento, componía una extraña música que él era el único en oír. Así, arrojados al infierno, misteriosas melodías y las imágenes crueles de la belleza sumergida nos traerían siempre, en medio del crimen y la locura, el eco de aquella insurrección armoniosa que atestigua a lo largo de los siglos en pro de la grandeza humana.

Pero el infierno sólo dura un tiempo, la vida vuelve a empezar un día. La historia quizá tenga un final; nuestra tarea, con todo, no estriba en terminarla, sino en crearla, a imagen de lo que desde ahora sabemos verdadero. El arte, al menos, nos enseña que el hombre no se resume tan sólo en el orden de la naturaleza. El gran Pan, para él, no ha muerto. Su rebeldía más instintiva, al mismo tiempo que afirma el valor, la dignidad común a todos, reivindica obstinadamente, para saciar su hambre de unidad, una parte intacta de lo real cuyo nombre es la belleza. Se puede rechazar toda la historia y armonizarse no obstante con el mundo de las estrellas y del mar. Los rebeldes que quieren ignorar la naturaleza y la belleza se condenan a exiliar de la historia que quieren hacer la dignidad del trabajo y del ser. Todos los grandes reformadores tratan de edificar en la historia lo que Shakespeare, Cervantes, Molière, Tolstói han sabido crear: un mundo siempre pronto a saciar la sed de libertad y de dignidad que está en el corazón de todo hombre. La belleza, sin duda, no hace las revoluciones. Pero llega un día en que las revoluciones tienen necesidad de ella. Su regla que discute lo real al mismo tiempo que le da su unidad es también la de la rebeldía. ¿Se puede rechazar, eternamente, la injusticia sin dejar de reconocer la naturaleza del hombre y la belleza del mundo? Nuestra respuesta es que sí. 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

cimenta 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

Rebeldía y crimen

Lejos de esta fuente de vida, en todo caso, Europa y la revolución se consumen en una convulsión espectacular. En el siglo XIX, el hombre derriba las coacciones religiosas. Sin embargo, apenas libre, se inventa de nuevo otras, e intolerables. La virtud muere, pero renace más dura aún. Grita a todo el mundo una estrepitosa caridad, y ese amor a lo remoto que hace una irrisión del humanismo contemporáneo. En tal punto de fijeza, sólo puede causar estragos. Llegamos un día en que se agria, hela aquí policía, y, para la salvación del hombre, se alzan enormes piras. En la cumbre de la tragedia contemporánea, entramos entonces en la familiaridad del crimen. Las fuentes de la vida y de la creación parecen secas. El miedo petrifica a una Europa poblada de fantasmas y de máquinas. Entre dos hecatombes, se instalan los patíbulos en el fondo de los sótanos. Torturadores humanistas celebran en ellos su nuevo culto en silencio. ¿Qué grito los turbaría? Los poetas mismos, ante el asesinato de su hermano, declaran altivamente que tienen las manos limpias. El mundo entero, desde entonces, se aparta distraídamente de este crimen: las víctimas acaban de entrar en lo más extremo de su desgracia: aburren. En los tiempos antiguos, la sangre del crimen provocaba al menos un horror sagrado; santificaba así el precio de la vida. La verdadera condena de esta época es hacer pensar, por el contrario, que no es bastante sangrienta. La sangre ya no es visible; no salpica bastante arriba el rostro de nuestros fariseos. He aquí lo extremo del nihilismo: el crimen ciego y furioso se convierte en un oasis y el criminal imbécil parece refrescante al lado de nuestros inteligentísimos verdugos.

Tras haber creído durante mucho tiempo que podría luchar contra Dios con la humanidad entera, el espíritu europeo se percata, pues, de que, si no quiere morir, necesita también luchar contra los hombres. Los rebeldes que, alzados contra la muerte, querían construir sobre la especie una feroz inmortalidad, se desmoronaban al verse obligados a matar a su vez. Si, no obstante, retroceden, tienen que aceptar morir; si avanzan, matar. La rebeldía, desviada de sus orígenes y cínicamente disfrazada, oscila en todos los niveles entre el sacrificio y el crimen. Su justicia, que se esperaba distributiva, se ha vuelto sumaria. El reino de la gracia ha sido vencido, pero el de la justicia se desploma también. Europa muere de esta decepción. Su rebeldía abogaba por la inocencia humana y hela aquí endurecida contra su propia culpabilidad. Apenas se lanza hacia la totalidad cuando le cae en suerte la soledad más desesperada. Quería formar una comunidad y no le queda más esperanza que juntar, uno a uno, a lo largo de los años, a los solitarios que caminan rumbo a la unidad.

¿Hay que renunciar, pues, a toda rebeldía, ya sea que se acepte, con sus injusticias, una sociedad que sobrevive, ya sea que se decida, cínicamente, servir contra el hombre la marcha enloquecida de la historia? A fin de cuentas, si la lógica de nuestra reflexión debiera concluir en un conformismo cobarde, habría que aceptarla como aceptan, a veces, ciertas familias inevitables deshonras. Si debiera justificar asimismo todas las clases de atentados contra el hombre, y hasta su destrucción sistemática, habría que consentir tal suicidio. Para terminar, el sentimiento de la justicia saldría ganando con ello: la desaparición de un mundo de comerciantes y policías.

Pero ¿estamos aún en un mundo en rebeldía? ¿No se ha convertido la rebeldía, por el contrario, en la coartada de los nuevos tiranos? ¿Puede el «Existimos», contenido en el movimiento de rebeldía, conciliarse con el crimen, sin escándalo o sin subterfugio? Asignando a la opresión un límite más acá del cual empieza la dignidad común a todos los hombres, la rebeldía definía un primer valor. Ponía en la primera fila de sus referencias una complicidad transparente de los hombres entre ellos, una textura común, la solidaridad de la cadena, una comunicación de ser a ser que hace a los hombres semejantes y enlazados. Hacía efectuar así un primer paso al espíritu enfrentado con un mundo absurdo. Con este progreso, hacía más

angustioso aún el problema que ha de solucionar ahora frente al crimen. Al nivel de lo absurdo, en efecto, el crimen sólo suscitaba contradicciones lógicas; al nivel de la rebeldía, es desgarramiento. Pues se trata de decidir si es posible matar a aquel, quienquiera que sea, cuyo parentesco acabamos de reconocer por fin y de consagrar la identidad. Apenas superada la soledad, ¿hay que volver a encontrarla definitivamente legitimando el acto que cercena de todo? Forzar a la soledad a aquel que acaba de saber que no está solo, ¿no es el crimen definitivo contra el hombre?

En pura lógica, hay que responder que crimen y rebeldía son contradictorios. En efecto, que se asesine a un solo amo, y el rebelde, de cierta manera, ya no está autorizado a decir la comunidad de los hombres de la que sacaba, 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 suprima a un solo ser de la sociedad de los vivos para quedar excluido él mismo. Cuando Caín mata a Abel, huye a los desiertos. Y si los criminales son multitud, la multitud vive en el desierto y en esa otra especie de soledad que se llama promiscuidad.

En cuanto golpea, el rebelde parte el mundo por la mitad. Se levantaba en nombre de la identidad del hombre con el hombre y sacrifica la identidad consagrando, con la sangre, la diferencia. Su solo ser, en el corazón de la miseria y de la opresión, estaba en esta identidad. El mismo movimiento, que apuntaba a afirmarla, lo hace, pues, dejar de ser. Puede decir que algunos, o incluso casi todos, están con él. Pero que falte un solo ser en el mundo irremplazable de la fraternidad y éste 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, en vano, a pasar por la violencia y el crimen, para guardar la esperanza de ser, sustituyen el *Existimos* por el *Existiremos*. Cuando el criminal y la víctima hayan desaparecido, la comunidad volverá a formarse sin ellos. La excepción habrá dejado de vivir, la regla volverá a ser posible. Al nivel de la historia, igual que en la vida individual, el crimen es así una excepción desesperada o no es nada. La ruptura que efectúa en el orden de las cosas no tiene porvenir. Es insólita y por tanto no puede ser utilizada, ni sistemática, como quiere la actitud puramente histórica. Es el límite que no se puede alcanzar más que

una vez y después hay que morir. El rebelde sólo tiene una manera de reconciliarse con su acto criminal si se ha dejado llevar a él: aceptar su propia muerte y el sacrificio. Mata y muere para que quede claro que el crimen es imposible. Muestra entonces que prefiere en realidad el *Existimos* al *Existiremos*. La felicidad serena de Kaliayev en la cárcel y la serenidad de Saint-Just yendo hacia el patíbulo quedan a su vez explicadas. Más allá de esa extrema frontera empiezan la contradicción y el nihilismo.

El crimen nihilista

El crimen irracional y el crimen racional traicionan, en efecto, el valor engendrado por el movimiento de rebeldía. Y antes que nada el primero. El que lo niega todo y se autoriza a matar, Sade, el dandi asesino, el Único implacable, Karamázov, los defensores del bandido desenfrenado, el surrealista que dispara a la multitud, reivindicando, en suma, la libertad total, el despliegue sin límites del orgullo humano. El nihilismo confunde en la misma rabia a creador y a criaturas. Suprimiendo todo principio de esperanza, rechaza todo límite y, en la ceguera de una indignación que no distingue ni siquiera sus razones, acaba juzgando que es indiferente matar lo que ya está destinado a la muerte.

Pero sus razones, el reconocimiento mutuo de un destino común y la comunicación de los hombres entre ellos, siguen vivos. La rebeldía los proclamaba y se comprometía a servirlos. Por el mismo motivo, definía, contra el nihilismo, una regla de conducta que no necesita esperar el fin de la historia para aclarar la acción y que, no obstante, no es formal. Hacía, por el contrario, de la moral jacobina la parte de lo que escapa a la regla y a la ley. Abría los caminos de una moral que, lejos de obedecer a unos principios abstractos, no los descubre sino al calor de la insurrección, en el movimiento incesante de la oposición. Nada autoriza a decir que tales principios han existido eternamente, de nada sirve declarar que existirán. Pero existen, en

el tiempo mismo en que existimos. Niegan con nosotros, y a lo largo de toda la historia, la servidumbre, la mentira y el terror.

En efecto, no hay nada en común entre un amo y un esclavo, no se puede hablar y comunicarse con un ser esclavizado. En vez de ese diálogo implícito y libre mediante el cual reconocemos nuestra semejanza y consagramos nuestro destino, la servidumbre hace reinar el más terrible de los silencios. Si la injusticia es mala para el rebelde, no es porque contradice 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 por 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 se halla proscrita y, en un grado más bajo, el crimen y la violencia, que imponen el silencio definitivo. La complicidad y la comunicación descubiertas por la rebeldía no pueden vivirse sino en el libre diálogo. Cada equívoco, cada malentendido suscita la muerte; el lenguaje claro, la palabra simple, es el único que puede salvar de esta muerte^[1]. La cumbre de todas las tragedias está en la sordera de los héroes. Platón tiene razón contra Moisés y Nietzsche. El diálogo a altura del hombre resulta menos caro que el evangelio de las religiones totalitarias, monologado y dictado desde lo alto de una montaña solitaria. En las tablas, igual que en la vida, el monólogo precede a la muerte. Todo rebelde, por el solo movimiento que lo levanta frente al opresor, aboga, pues, en favor de la vida, se compromete a luchar contra la servidumbre, la mentira y el terror y afirma, en lo que dura un relámpago, que estas tres plagas hacen reinar el silencio entre los hombres, los oscurecen unos a 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.

En lo que dura un relámpago. Pero con esto basta, provisionalmente, para decir que la libertad más extrema, la de matar, no es compatible con las razones de la rebeldía. La rebeldía no es en modo alguno una reivindicación de libertad total. Por el contrario, la rebeldía entabla el proceso de la libertad total. Discute precisamente el poder ilimitado que autoriza a un superior a violar la frontera prohibida. Lejos de reivindicar una independencia general, el rebelde quiere que se reconozca que la libertad

tiene sus límites dondequiera que se encuentre un ser humano, siendo precisamente el límite el poder de rebeldía de dicho ser. La razón profunda de la intransigencia rebelde está aquí. Cuanto más consciente es la rebeldía de reivindicar un límite justo, más inflexible es. 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 otro. No humilla a nadie. La libertad que reclama, la reivindica para todos; la que rechaza, la prohíbe a todos. No es sólo esclavo contra amo, sino también hombre contra el mundo del amo y del esclavo. Hay, pues, merced a la rebeldía, algo más en la historia que la relación dominación y servidumbre. El poder ilimitado no es su única ley. El rebelde afirma en nombre de otro valor lo imposible de la libertad total al mismo tiempo que reclama para sí mismo la relativa libertad, necesaria para reconocer dicha imposibilidad. Cada libertad humana, en su raíz más profunda, es así 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 la anula. Se corta entonces de sus raíces, erra a la aventura, sombra abstracta y maléfica, hasta que se imagina encontrar un cuerpo en la ideología.

Cabe decir, pues, que la rebeldía, cuando desemboca en la destrucción, es ilógica. Reclamando la unidad de la condición humana, es fuerza de vida, no de muerte. Su lógica profunda no es la de la destrucción; es la de la creación. Su movimiento, para permanecer auténtico, no debe abandonar tras de sí ninguno de los términos de la contradicción que lo sostiene. Debe ser fiel al *sí* que contiene al mismo tiempo que a aquel *no* que las interpretaciones nihilistas aíslan en la rebeldía. La lógica del rebelde es querer servir a la justicia para no aumentar la injusticia de su condición, esforzarse en el lenguaje claro para no espesar la mentira universal y apostar, frente al dolor de los hombres, por la felicidad. La pasión nihilista, aumentando la injusticia y la mentira, destruye en su rabia su exigencia antigua y se arranca así las razones más claras de su rebeldía. Mata, loca de sentir que este mundo está entregado a la muerte. La consecuencia de la rebeldía, por el contrario, consiste en rechazar su legitimación al crimen, 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 pudiese hacer reinar en él, por su solo decreto, la sinceridad, la

inocencia y la justicia, sería Dios mismo. Del mismo modo, si pudiese hacerlo, la rebeldía carecería en adelante de razones. Si hay rebeldía es porque la mentira, la injusticia y la violencia forman, en parte, la condición del rebelde. Éste no puede, pues, pretender absolutamente no matar, ni mentir, sin renunciar a su rebeldía, y aceptar de una vez por todas el crimen y el mal. Pero tampoco puede aceptar matar y mentir, puesto que el movimiento inverso que legitimaría crimen y violencia destruiría también las razones de su insurrección. El rebelde no puede, pues, hallar el reposo. Conoce el bien y a pesar suyo hace el mal. El valor que lo mantiene en pie nunca le es dado una vez para siempre. Debe sostenerlo sin cesar. El ser que obtiene se hunde si la rebeldía no lo sostiene de nuevo. En cualquier caso, si no puede siempre no matar, directa o indirectamente, puede emplear su fiebre y su pasión en disminuir la oportunidad del crimen en torno a él. Su única virtud consistirá, sumido en las tinieblas, en no ceder a su vértigo oscuro; en arrastrarse obstinadamente hacia el bien encadenado al mal. Si mata, al fin, aceptará la muerte. Fiel a sus orígenes, el hombre en rebeldía demuestra con el sacrificio que su verdadera libertad no tiene que ver con el crimen, sino con su propia muerte. Descubre al mismo tiempo el honor metafísico. Kaliayev se coloca entonces bajo la horca y designa visiblemente, a todos sus hermanos, el límite exacto donde empieza y acaba el honor de los hombres.

El crimen histórico

La rebeldía se despliega también en la historia que pide no sólo opciones ejemplares, sino también aptitudes eficaces. El crimen racional puede por ello resultar 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, por otra parte la de la justicia y la libertad. Intentemos definir las en su paradoja.

El valor positivo contenido en el primer movimiento de la rebeldía supone la renuncia a la violencia de principio. Trae, por tanto, consigo la imposibilidad de estabilizar una revolución. La rebeldía arrastra sin cesar consigo esta contradicción. Al nivel de la historia, se endurece más. Si renuncio a hacer respetar la identidad humana, abduco ante aquel que oprime, renuncio a la rebeldía y retorno a un consentimiento nihilista. El nihilismo se hace entonces conservador. Si exijo que esta identidad sea reconocida para ser, me comprometo en una acción que, para triunfar, supone un cinismo de la violencia, y niega esta identidad y la rebeldía misma. Ampliando aún 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, está regida por la ley de la eficacia. El materialismo histórico, el determinismo, la violencia, la negación de toda libertad que no vaya en el sentido de la eficacia, el mundo del coraje y del silencio son las consecuencias más legítimas de una pura filosofía de la historia. Sólo, en el mundo de hoy día, una filosofía de la eternidad puede justificar la no violencia. A la historicidad absoluta objetará la creación de la historia, a la situación histórica le preguntará su origen. Para terminar, consagrando entonces la injusticia, pondrá en manos de Dios el cuidado de la justicia. Asimismo, sus respuestas exigirán, a su vez, la fe. Se le objetará el mal, y la paradoja de un Dios omnipotente y maléfico, o benéfico y estéril. La elección quedará abierta entre la gracia y la historia, Dios o 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 rebeldía, elegir la vida eterna sin resignarse, en cierto sentido, al mal. No cristiano, por ejemplo, debe llegar hasta el fin. Pero hasta el fin significa elegir la historia absolutamente y el crimen del hombre con ella, si este crimen es necesario a la historia; aceptar la legitimación del crimen es aún renegar de sus orígenes. Si el rebelde no elige, elige el silencio y la esclavitud ajena. Si en un impulso de desesperación declara elegir 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, con la imposibilidad de afirmar una razón superior que no encuentra su límite en el mal, su aparente dilema es el silencio o el crimen. En ambos casos, una dimisión.

Así ocurre también con la justicia y la libertad. Estas dos exigencias se encuentran ya al principio del movimiento de rebeldía y se vuelven a encontrar en el impulso revolucionario. La historia de las revoluciones muestra, sin embargo, que entran casi siempre en conflicto como si sus exigencias mutuas se consideraran irreconciliables. La libertad absoluta es el derecho para el más fuerte a dominar. Mantiene, pues, los conflictos que benefician a la injusticia. La justicia absoluta pasa por la supresión de toda contradicción: destruye la libertad^[2]. La revolución para la justicia, por la libertad, acaba enfrentándolas una contra otra. Hay así en cada revolución, una vez liquidada la casta que dominaba hasta entonces, una etapa en la que suscita ella misma un movimiento de rebeldía que indica sus límites y anuncia sus probabilidades de fracaso. La revolución se propone, primero, satisfacer el espíritu de rebeldía que le ha dado nacimiento; se obliga a negarlo, después, para afirmarse a sí misma mejor. Hay, al parecer, una oposición irreductible entre el movimiento de la rebeldía y los logros de la revolución.

Pero estas antinomias sólo existen 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 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 tan sólo la ineficacia de la abstención y el segundo la de la destrucción. Porque los dos rechazan el valor mediador que la rebeldía por el contrario revela; no nos ofrecen, igualmente alejados de lo real, más que dos tipos de impotencia, la del bien y la del mal.

Si, en efecto, ignorar la historia equivale a negar lo real, es alejarse aún más de lo real considerar la historia como un todo que se basta a sí mismo. La revolución del siglo xx cree evitar el nihilismo, ser fiel a la verdadera rebeldía, sustituyendo a Dios por la historia. Fortalece al primero, en realidad, y traiciona a la segunda. La historia, en su movimiento puro, no proporciona por sí misma valor alguno. Hay que vivir, pues, según la eficacia inmediata, y callar o mentir. La violencia sistemática, o silencio impuesto, el cálculo o mentira concertada se convierten en reglas inevitables. Un

pensamiento puramente histórico es, pues, nihilista: acepta totalmente el mal de la historia y se opone en esto a la rebeldía. Por más que afirme en compensación la racionalidad absoluta de la historia, esta razón histórica no será acabada, no tendrá sentido completo, hasta el final de la historia. Entre tanto, hay que obrar, y obrar sin regla moral para que la regla definitiva salga a la luz. El cinismo como actitud política no es lógico sino en función de un pensamiento absolutista, es decir el nihilismo absoluto por una parte, el racionalismo absoluto por la otra^[3]. En cuanto a las consecuencias, no hay diferencia entre ambas actitudes. A partir del instante en que son aceptadas, 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 abarcar la totalidad, puesto que se halla dentro de esta totalidad. La historia, como un todo, no podría existir más que a los ojos de un observador exterior a ella misma y al mundo. A lo sumo, no hay historia más que para Dios. Así pues, es imposible obrar siguiendo los planes que abarcan la totalidad de la historia universal. Toda empresa histórica no puede ser entonces más que una aventura más o menos razonable o fundada. Es en primer lugar un riesgo. En tanto que riesgo, no podría justificar ninguna desmesura, ninguna posición implacable y absoluta.

Si la rebeldía pudiese fundar una filosofía, al contrario, sería una filosofía de los límites, de la ignorancia calculada y del riesgo. Quien no puede saberlo todo no puede matarlo todo. El rebelde, lejos de hacer de la historia un absoluto, la recusa y la pone en tela de juicio, en nombre de una idea que tiene de su propia naturaleza. Rechaza su condición, y su condición, en gran parte, es histórica. La injusticia, la fugacidad, la muerte se manifiestan en la historia. Rechazándolas, se rechaza la historia misma. Ciertamente, el rebelde no niega la historia que lo rodea, en ella trata de afirmarse. Pero se encuentra ante ella como el artista ante lo real, la rechaza sin sustraerse a ella. Ni por 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, legitimarlo. El crimen racional, no sólo no puede admitirse al nivel de la rebeldía, sino que además significa la muerte de la rebeldía. Para que resulte más clara

esta evidencia, el crimen racional se ejerce, en primer lugar, sobre los rebeldes cuya insurrección rehúsa una historia divinizada en lo sucesivo.

La mistificación propia del espíritu que se dice revolucionario repite y agrava hoy día la mistificación burguesa. Bajo la promesa de una justicia absoluta hace pasar la injusticia perpetua, el compromiso sin límites y la indignidad. La rebeldía, por su parte, no apunta más que a lo relativo y no puede prometer más que cierta dignidad acorde con una justicia relativa. Toma partido por un límite en 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 únicamente que todo es posible y que, en cierta frontera, 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 vivirse y superarse. Consideremos también las dos antinomias puestas como ejemplo.

Una acción revolucionaria que quisiera ser coherente con sus orígenes debería resumirse en un consentimiento activo de lo relativo. Sería fiel a la condición humana. Intransigente tocante a sus medios, aceptaría la aproximación en cuanto a sus fines y, para que la aproximación se definiera cada vez mejor, daría libre curso a la palabra. Mantendría así ese ser común que justifica su insurrección. En particular, garantizaría al derecho la posibilidad permanente de expresarse. Esto define una conducta respecto a la justicia y a la libertad. No hay justicia, en sociedad, sin derecho natural o civil que la consolide. No hay derecho sin expresión de este derecho. Que el derecho se exprese sin esperar y probablemente, tarde o temprano, la justicia a la que consolida vendrá al mundo. Para conquistar el ser, hay que partir del poco ser que descubrimos en nosotros, no negarlo antes. Acallar el derecho hasta que la justicia esté establecida, es acallararlo para siempre, puesto que ya no tendrá ocasión de hablar si la justicia reina para siempre. De nuevo, se confía, pues, la justicia a los únicos que tienen la palabra, los poderosos. Desde hace siglos, la justicia y el ser distribuidos por los poderosos se han llamado capricho. Matar la libertad para hacer reinar la justicia equivale a rehabilitar la noción de gracia sin la intercesión divina y restaurar por una reacción vertiginosa el cuerpo místico bajo la forma de las especies bajas. Hasta cuando la justicia no está realizada, la libertad

preserva el poder de la protesta y salva la comunicación. La justicia en un mundo silencioso, la justicia sojuzgada y muda, destruye la complicidad y al final no puede ser ya la justicia. La revolución del siglo xx ha separado arbitrariamente, con fines desmesurados de conquista, dos nociones inseparables. La libertad absoluta se mofa de la justicia. La justicia absoluta niega la libertad. Para ser fecundas, ambas nociones deben hallar sus límites la una en la otra. Ningún hombre considera su condición libre, si, al mismo tiempo, no es justa, ni justa si no se siente libre. Precisamente, la libertad no puede imaginarse sin el poder de decir con claridad lo justo y lo injusto, de reivindicar el ser entero en nombre de una parcela de ser que se niega a morir. Existe, por último, una justicia, aunque muy diferente, en restaurar la libertad, único valor imperecedero de la historia. Los hombres nunca mueren bien si no es por la libertad: entonces no creían morir del todo.

El mismo razonamiento se aplica a la violencia. La no violencia absoluta consolida negativamente la servidumbre y sus violencias; la violencia sistemática destruye positivamente la comunidad viva y el ser que recibimos de ella. Para ser fecundas estas dos nociones han de hallar sus límites. En la historia considerada como un absoluto, la violencia se halla legitimada; como un riesgo relativo, es una ruptura de comunicación. Debe conservar, para el rebelde, su carácter provisional de ruptura y estar siempre ligada, si no puede ser evitada, a una responsabilidad personal, a un riesgo inmediato. La violencia de sistema se sitúa en el orden; es, en cierto sentido, confortable. *Führerprinzip* o Razón histórica, cualquiera que sea el principio que la consolida, reina en un universo de cosas, no de hombres. Así como el rebelde considera el crimen como el límite que debe, si lo alcanza, consagrar al morir, así la violencia sólo puede ser 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 se niega a 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 nada contra la crisis misma, que es el riesgo puro, sí podemos algo en las instituciones, puesto que podemos definir las, elegir aquellas por las que luchamos e inclinar así nuestra lucha en su dirección. La acción rebelde auténtica no consentirá en armarse si no es por instituciones que limiten la violencia, no

por las que la codifican. Una revolución no merece que se muera por ella si no asegura sin demora la supresión de la pena de muerte; que se sufra prisión si no rechaza de antemano la aplicación de castigos sin término previsible. Si la violencia insurreccional se despliega en la dirección de estas instituciones, anunciándolas lo más a menudo posible, ésa será la única manera para ella de ser realmente provisional. Cuando el fin es absoluto, es decir, históricamente hablando, cuando se lo cree cierto, se puede ir hasta sacrificar a los otros. Cuando no lo es, sólo se puede sacrificar a uno mismo, en la apuesta de la lucha por la dignidad común. ¿El fin justifica los medios? Es posible. Pero ¿quién justificará el fin? A esta pregunta, que el pensamiento histórico deja pendiente, contesta la rebeldía: los medios.

¿Qué significa tal actitud en política? Y, en primer lugar, ¿es eficaz? Hay que responder sin vacilar que es la única en serlo hoy día. 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 provisto del poder, destruye la única realidad creadora. La acción intransigente y limitada, surgida de la rebeldía, mantiene esta realidad y trata solamente de extenderla cada vez más. No está dicho que esta acción no pueda vencer. Lo que sí está dicho es que corre el riesgo de no vencer y de morir. Pero o bien la revolución asumirá este riesgo o bien confesará que no es sino la empresa de nuevos dueños, merecedores del mismo desprecio. Una revolución a la que separan del honor traiciona sus orígenes que pertenecen al reino del honor. Su elección, en todo caso, 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 total. Pero hoy día el espíritu revolucionario ha ganado en conciencia y en clarividencia; tiene detrás ciento cincuenta años de experiencia, sobre los cuales puede reflexionar. Además, la revolución ha perdido sus artificios de fiesta. Es, por sí sola, un prodigioso cálculo que se extiende al universo. Sabe, aunque no lo confiese siempre, que será mundial o no será. Sus posibilidades se equilibran con los riesgos de una guerra universal que, aun en caso de victoria, no le ofrecerá más que el Imperio de las ruinas. Puede entonces permanecer fiel a su nihilismo, encarnar en las fosas comunes la razón última de la historia. Habría entonces que renunciar a todo, excepto a la silenciosa música que transfigurará aún los infiernos

terrestres. Pero el espíritu revolucionario, en Europa, puede asimismo, 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 recobrar, con las razones de su rebeldía, su fidelidad.

Mesura y desmesura

El extravío revolucionario se explica primero por la ignorancia o el desconocimiento sistemático de ese límite que parece inseparable de la naturaleza humana y que descubre, precisamente, la rebeldía. Los pensamientos nihilistas, porque desdeñan esta frontera, acaban arrojándose a un movimiento uniformemente acelerado. Nada los detiene ya en sus consecuencias y éstas justifican entonces la destrucción total o la conquista indefinida. Sabemos ahora, al cabo de esta larga investigación sobre la rebeldía y el nihilismo, que la revolución sin más límites que la eficacia histórica significa la servidumbre sin límites. Para escapar a este destino, el espíritu revolucionario, si quiere permanecer vivo, debe, pues, sumergirse en las fuentes de la rebeldía e inspirarse entonces en el único pensamiento que sea fiel a sus orígenes, el pensamiento de los límites. Si el límite descubierto por la rebeldía lo transfigura todo, si todo pensamiento y toda acción que superan cierto punto se niegan a sí mismos, hay en efecto una medida de las cosas y del hombre. En historia, como en psicología, la rebeldía es un péndulo desajustado que corre a las amplitudes más locas porque busca su ritmo profundo. Pero este desajuste no es completo. Se realiza en torno a un eje. Al mismo tiempo que sugiere una naturaleza común a los hombres, la rebeldía descubre la medida y el límite que se hallan al principio de esta naturaleza.

Hoy día, toda reflexión, nihilista o positiva, sin saberlo a veces, origina esta medida de las cosas que la ciencia misma confirma. Los cuanta, la relatividad hasta ahora, las relaciones de incertidumbre, definen un mundo

que no tiene realidad definible más que en la escala de las dimensiones medianas que son las nuestras^[4]. Las ideologías que dirigen nuestro mundo nacieron en el tiempo de las magnitudes científicas absolutas. Nuestros conocimientos reales no autorizan, por el contrario, más que un pensamiento de las magnitudes relativas. «La inteligencia —dice Lazare Bickel— es nuestra facultad de no llevar hasta el límite lo que pensamos a fin de que podamos creer en la realidad». El pensamiento aproximado es el único generador de realidad^[5].

No hay ni siquiera las fuerzas materiales, en su marcha ciega, que no manifiesten su propia medida. Por eso es inútil querer destruir la técnica. La época de la rueda dejó de existir y el sueño de una civilización artesana es vano. La máquina sólo es mala en su uso 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 este último, que lo conoce en su totalidad y lo utiliza con amor y eficacia. La verdadera e inhumana desmesura está en la división del trabajo. Pero a fuerza de desmesura, llega un día en que una máquina de cien operaciones, manejada por un solo hombre, crea un solo objeto. Este hombre, en una escala diferente, habrá recobrado en parte la fuerza de creación que poseía en el artesanado. El productor anónimo se acerca entonces al creador. No es seguro, naturalmente, que la desmesura industrial se lance enseguida por esta vía. Pero demuestra ya, con su funcionamiento, la necesidad de una medida, y suscita la reflexión capaz de organizar esa medida. O este valor de límite será aplicado, en todo caso, o la desmesura contemporánea no encontrará su regla y su paz más que en la destrucción universal.

Esta ley de la medida se extiende asimismo a todas las antinomias del pensamiento en rebeldía. Ni lo real es enteramente racional ni lo racional del todo real. Lo hemos visto a propósito del surrealismo, el deseo de unidad no exige sólo que todo sea racional. Quiere además que lo irracional no sea sacrificado. No se puede decir que nada tiene sentido, puesto que se afirma con ello un valor consagrado por un juicio; ni que todo tiene un sentido, puesto que la palabra todo no tiene significación para nosotros. Lo irracional limita lo racional, que le da a su vez su medida. Algo tiene un sentido, por fin, que debemos conquistar al no-sentido. De la misma manera, no se

puede decir que el ser sea solamente al nivel de la esencia. ¿Dónde 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 podría ser, es preciso un comienzo. El ser sólo puede experimentarse en el devenir, el devenir no es nada sin el ser. El mundo no está en una pura fijeza; pero no es sólo movimiento. Es movimiento y fijeza. La dialéctica histórica, por ejemplo, no huye indefinidamente hacia un valor ignorado. Gira en torno del límite, primer valor. Heráclito, inventor del devenir, daba sin embargo un límite a este fluir perpetuo. Este límite era simbolizado por Némesis, diosa de la medida, fatal para los desmesurados. Una reflexión que quisiera tener en cuenta las contradicciones contemporáneas de la rebeldía debería pedir a aquella diosa su inspiración.

Las antinomias morales empiezan, también ellas, a alumbrarse 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 moral manifestado por la rebeldía, por último, ya no está por encima de la vida y de la historia, más de lo que la historia y la vida están por encima de él. A decir verdad, no cobra realidad en la historia hasta que un hombre da su vida por él, o se la consagra. La civilización jacobina y burguesa supone que los valores están por encima de la historia, y su virtud formal funda 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 hace falta una parte de realismo a toda moral: la virtud enteramente pura es criminal; y que hace falta una parte de moral a todo realismo: el cinismo es criminal. Por eso, la verborrea humanitaria no está más fundada que la provocación cínica. El hombre, por último, no es enteramente culpable, no comenzó la historia; ni totalmente inocente, puesto que la continúa. Los que sobrepasan este límite y afirman su inocencia total acaban en la rabia de la culpabilidad definitiva. La rebeldía nos pone, por el contrario, en el camino de una culpabilidad calculada. Su esperanza única, pero invencible, se encarna, en último término, en unos criminales inocentes.

En este término, el «Existimos» define paradójicamente un nuevo

individualismo. «Existimos» ante la historia, y la historia debe contar con este «Existimos» que, a su vez, ha de mantenerse en la historia. Necesito a los demás que me necesitan a mí y a cada uno. Cada acción colectiva, cada sociedad suponen una disciplina, y el individuo, sin esta ley, no es más que un extraño doblegado 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 envilecer en mí, ni en los otros. Este individualismo no es goce, es lucha, siempre, y alegría sin par, a veces, en la cumbre de la compasión orgullosa.

El pensamiento de mediodía

En lo tocante a saber si tal actitud halla su expresión política en el mundo contemporáneo, es fácil evocar, y esto no es más que un ejemplo, lo que se llama tradicionalmente el sindicalismo revolucionario. ¿Este mismo sindicalismo no es ineficaz? La respuesta es simple: él es quien, en un siglo, ha mejorado prodigiosamente la condición obrera desde la jornada de dieciséis horas hasta la semana de cuarenta horas. El imperio ideológico, por su parte, ha hecho retroceder el socialismo y ha destruido la mayor parte de las conquistas del sindicalismo. Es que el sindicalismo partía de la base concreta, la profesión, que es en el orden económico lo que la comuna es en el orden político, la célula viva sobre la que se edifica el organismo, mientras que la revolución cesárea parte de la doctrina y hace entrar por la fuerza en ella lo real. El sindicato, como el municipio, es la negación, en beneficio de lo real, del centralismo burocrático y abstracto^[6]. La revolución del siglo xx, por el contrario, pretende apoyarse en la economía, pero es primeramente una política y una ideología. No puede, por función, evitar el terror y la violencia hecha a lo real. Pese a sus pretensiones, parte de lo absoluto para moldear la realidad. La rebeldía, inversamente, se apoya en lo real para encaminarse

en un combate perpetuo hacia la verdad. La primera intenta realizarse de arriba abajo, la segunda de abajo arriba. Lejos de ser un romanticismo, la rebeldía, por el contrario, toma el partido del verdadero realismo. Si quiere una revolución, la quiere en favor de la vida, no contra ella. Por eso se apoya primero en las realidades más concretas, la profesión, el pueblo, en que se transparentan el ser, el corazón vivo de las cosas y de los hombres. Para ella, la política debe someterse a estas verdades. Para concluir, cuando hace avanzar la historia y alivia el dolor de los hombres, lo hace sin terror, si no sin violencia, y en las condiciones políticas más diferentes^[7].

Pero este ejemplo va más lejos de lo que parece. El día, precisamente, en que la revolución cesárea ha vencido al espíritu sindicalista y libertario, el pensamiento revolucionario ha perdido, en sí mismo, un contrapeso del que no puede, sin venir a menos, privarse. Este contrapeso, este espíritu que mide la vida, es el mismo que anima la larga tradición de lo que puede llamarse el pensamiento solar y en el que, desde los griegos, la naturaleza ha sido equilibrada siempre con el devenir. La historia de la Primera Internacional en la que el socialismo alemán lucha sin cesar 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^[8]. La comuna contra el Estado, la sociedad concreta contra la sociedad absolutista, la libertad reflexiva contra la tiranía racional, el individualismo altruista, por último, contra la colonización de las masas, son entonces las antinomias que traducen, 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 puede que no se establezca tanto entre las ideologías alemanas de la historia y la política cristiana, que de cierta manera son cómplices, cuanto 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 clarificado en el transcurso de la vida; la historia por fin y la naturaleza. Pero la ideología alemana es en esto una heredera. En ella se acaban veinte siglos de vana lucha contra la naturaleza en nombre de un dios histórico primero y de la historia divinizada después. El cristianismo, sin duda, no ha podido conquistar su catolicidad sino

asimilando lo que podía del pensamiento griego. Pero cuando la Iglesia disipó su herencia mediterránea, puso el acento en la historia en detrimento de la naturaleza, hizo triunfar el gótico sobre el románico y, destruyendo un límite en ella misma, reivindicó cada vez más el poder temporal y el dinamismo histórico. La naturaleza que dejó de ser objeto de contemplación y de admiración no pudo ser después más que la materia de la acción que pretende transformarla. Estas tendencias, y no las nociones de mediación que habrían constituido la fuerza verdadera del cristianismo, han triunfado en los tiempos modernos, y contra el propio cristianismo, por una justa compensación. Que se expulse, en efecto, a Dios de este universo histórico y nace la ideología alemana en la que la acción ya no es perfeccionamiento sino pura conquista, o sea tiranía.

Pero el absolutismo histórico, pese a sus triunfos, no ha dejado de topar nunca con una exigencia invencible de la naturaleza humana de la que el Mediterráneo, donde la inteligencia es hermana de la dura luz, guarda el secreto. Los pensamientos rebeldes, los de la Comuna o del sindicalismo revolucionario, no han dejado de clamar esta exigencia a la faz del nihilismo burgués de igual modo que a la del socialismo cesáreo. El pensamiento autoritario, favorecido por tres guerras y merced a la destrucción física de una elite de rebeldes, ha sumergido esta tradición libertaria. Pero esta pobre victoria es provisional, el combate dura aún. Europa no ha existido nunca sino en esta lucha entre mediodía y medianoche. Sólo se ha degradado abandonando dicha lucha, eclipsando el día por la noche. La destrucción de este equilibrio da hoy día sus mejores frutos. Privados de nuestras mediaciones, desterrados de la belleza natural, estamos de nuevo en el mundo del Antiguo Testamento, retenidos entre unos faraones crueles y un cielo implacable.

En la miseria común renace la vieja exigencia; de nuevo se alza la naturaleza frente a la historia. Por supuesto, no se trata de despreciar nada, ni de exaltar una civilización contra otra, sino de decir simplemente que existe un pensamiento del que el mundo actual no podrá prescindir ya por mucho tiempo. Hay en el pueblo ruso lo necesario para suministrar una fuerza de sacrificio a Europa, en Estados Unidos una necesaria potencia de construcción. Pero la juventud del mundo sigue hallándose en torno a las

mismas costas. Arrojados a la innoble Europa donde muere, privada de belleza y amistad, la más orgullosa de las razas, nosotros mediterráneos seguimos viviendo de la misma luz. En el corazón de la noche europea, el pensamiento solar, la civilización de doble faz, aguarda su aurora. Pero ésta alumbrará ya los caminos de la verdadera soberanía.

La verdadera soberanía consiste en hacer justicia de los prejuicios del tiempo, y en principio del más profundo y más desdichado de ellos que quiere que el hombre liberado de la desmesura quede reducido a una cordura pobre. Es muy 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 teatro de nuestra cultura, ¿es siempre el vértigo de la desmesura, la locura de lo imposible cuya quemadura no deja ya nunca a quien, una vez al menos, se ha abandonado a ella? ¿Prometeo tuvo nunca ese semblante de ilota o de fiscal? No, nuestra civilización se perpetúa en la complacencia de almas cobardes o rencorosas, el anhelo de vanagloria de viejos adolescentes. Lucifer también murió con Dios y, de sus cenizas, ha surgido un demonio mezquino que ni siquiera ve por dónde se aventura. En 1950, la desmesura es un confort, siempre, y una carrera, a veces. La medida, por el contrario, es una pura tensión. Sonríe sin duda y nuestros convulsionarios, sometidos a laboriosos apocalipsis, la desprecian por ello. Pero esta sonrisa resplandece en la cumbre de un interminable esfuerzo: es una fuerza suplementaria. Esos pequeños europeos que nos muestran una faz avara, si no tienen ya la fuerza de sonreír, ¿por qué iban a pretender dar sus convulsiones desesperadas como ejemplos de superioridad?

La verdadera locura de desmesura muere o crea su propia medida. No hace morir a los otros para crearse una coartada. En el desgarramiento más extremo halla su límite, en el cual, como Kaliyev, se sacrifica si es preciso. La medida no es lo contrario de la rebeldía. Es la rebeldía la que es la medida, la que la ordena, la defiende y la crea de nuevo a través de la historia y sus desórdenes. El origen mismo de este valor nos garantiza que no puede ser sino desgarrado. La medida, nacida de la rebeldía, no puede vivir más que por la rebeldía. Es un conflicto constante, perpetuamente suscitado y dominado por la inteligencia. No vence ni a lo imposible ni al abismo. Se equilibra con ellos. Hagamos lo que hagamos, la desmesura

guardará siempre su sitio en el corazón del hombre, en el lugar de la soledad. Todos llevamos en nosotros nuestros presidios, nuestros crímenes y nuestros estragos. Pero nuestra tarea no está en desatarlos a través del mundo; está en combatirlos en nosotros mismos y en los otros. La rebeldía, la secular voluntad de no soportar de que hablaba Barrès, hoy día aún, está al principio de este combate. Madre de las formas, fuente de verdadera vida, nos mantiene siempre en pie en el movimiento informe y furioso de la historia.

Más allá del nihilismo

Existen, pues, para el hombre, una acción y un pensamiento posibles en el nivel medio que es el suyo. Toda empresa más ambiciosa se revela 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 la Inquisición. ¿Cómo definirá la sociedad un absoluto? Puede que cada cual busque, para todos, ese absoluto. Pero la sociedad y la política sólo tienen a su cargo regular los asuntos de todos para que cada uno tenga el ocio, y la libertad, de esta común búsqueda. La historia no puede ya ser elevada entonces a objeto de culto. No es más que una ocasión, que se trata de hacer fecunda por una rebeldía 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 el hombre ya no tiene su parte. Quien se da a esta historia no se da a nada y a su vez no es nada. Pero quien se da al tiempo de su vida, a la casa que defiende, a la dignidad de los vivos, éste se da a la tierra y recibe la cosecha que siembra y nutre de nuevo. Para terminar, hacen avanzar la historia aquellos que saben, en el momento querido, rebelarse también contra ella. Esto supone una interminable tensión y la serenidad crispada de que habla el mismo poeta. Pero la verdadera vida está presente en el corazón de este desgarramiento. Es este mismo desgarramiento, el espíritu que se cierne sobre volcanes de luz, la locura de la equidad, la intransigencia extenuante de la medida. Lo que

suenan para nosotros en los confines de esta larga aventura rebelde no son fórmulas de optimismo, que no nos importan en el extremo de nuestra desdicha, sino palabras de ánimo y de inteligencia que, junto al mar, son hasta virtud.

Hoy día, ninguna cordura puede pretender dar más. La rebeldía choca incansablemente contra el mal, a partir del cual ya no le queda más que emprender un nuevo impulso. El hombre puede dominar en sí todo lo que debe serlo. Debe reparar en la creación todo lo que puede repararse. Tras lo cual, los niños seguirán muriendo injustamente, incluso en la sociedad perfecta. En su mayor esfuerzo, el hombre sólo puede proponerse disminuir aritméticamente el dolor del mundo. Pero la injusticia y el sufrimiento permanecerán y, por más que se limiten, no dejarán de ser motivo de escándalo. El «¿por qué?» de Dimitri Karamázov seguirá sonando; el arte y la rebeldía no morirán más que con el último hombre.

Existe 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 en lo más profundo de sí mismo clama justicia. El cristianismo histórico sólo ha contestado a esta protesta contra el mal con el anuncio del reino, y después de la vida eterna, que pide la fe. Pero el sufrimiento lima la esperanza y la fe; queda entonces solitario y sin explicación. Las multitudes del trabajo, cansadas de sufrir y de morir, son multitudes sin dios. Nuestro lugar está desde ahora a su lado, lejos de los antiguos y de los nuevos doctores. El cristianismo histórico aplaza más allá de la historia la curación del mal y del crimen que, no obstante, se sufren en el interior de la historia. El materialismo contemporáneo cree también dar respuesta a todas las preguntas. Pero, servidor de la historia, acrecienta el campo del crimen histórico y lo deja al mismo tiempo sin justificación, salvo en el futuro que pide todavía la fe. En los dos 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 cantidad total del mal. Ninguna parusía, ni divina ni revolucionaria, se ha cumplido. Todo sufrimiento lleva pegada una injusticia. Una injusticia permanece pegada a todo sufrimiento, hasta el más merecido a los ojos de los hombres. El largo silencio de Prometeo sigue gritando ante las fuerzas

que lo abruman. Pero Prometeo ha visto, entre tanto, volverse contra él y mofarse a los hombres. Cogido entre el mal humano y el destino, el terror y lo arbitrario, no le queda más que su fuerza de rebeldía para salvar del crimen lo que aún puede salvarse sin ceder al orgullo de lo blasfemo.

Se comprende entonces que la rebeldía no puede prescindir de un extraño amor. Los que no hallan reposo ni en Dios ni en la historia se condenan a vivir para los que, como ellos, no pueden vivir: para los humillados. El movimiento más puro de la rebeldía se corona entonces con el grito desgarrador de Karamázov: ¡Si no se salvan todos, para qué la salvación de uno solo! Así, unos condenados católicos, en los calabozos de España, rechazan hoy día la comunión porque los curas del régimen la han hecho obligatoria en algunas cárceles. También aquéllos, únicos testigos de la inocencia crucificada, rechazan la salvación si hay que pagarla con la injusticia y la opresión. Esta loca generosidad es la de la rebeldía, que da sin esperar su fuerza de amor y rechaza sin demora la injusticia. Su honor consiste en no calcular nada, en distribuirlo todo a la vida presente y a sus hermanos vivos. Así dispensa con prodigalidad para los hombres futuros. La verdadera generosidad con el porvenir consiste en darlo todo al presente.

Con ello, la rebeldía demuestra que es el movimiento mismo de la vida y que no se la puede negar sin renunciar a vivir. Su grito más puro hace levantarse, cada vez, a un ser. Es, pues, 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 tantas veces como sea necesario, pone precisamente el resentimiento en el lugar del amor. Tan pronto como la rebeldía, olvidando sus generosos orígenes, se deja contaminar por el resentimiento, niega la vida, corre a la destrucción y hace levantarse a la cohorte socarrona de esos pequeños rebeldes, simiente de esclavos, que acaban ofreciéndose, actualmente, en todos los mercados de Europa, para cualquier servidumbre. Ya no es rebeldía ni revolución, sino rencor y tiranía. Entonces, cuando la revolución, en nombre del poder y la historia, se convierte en esta mecánica asesina y desmesurada, una nueva rebeldía se hace sagrada, en nombre de la medida y de la vida. Nosotros estamos en este extremo. Al término de estas tinieblas es inevitable, sin embargo, una luz que ya adivinamos y sólo tenemos que luchar para que

sea. Más allá del nihilismo, todos nosotros, entre las ruinas, preparamos un renacer. Pero pocos lo saben.

Y ya, en efecto, la rebeldía, sin pretender resolverlo todo, puede al menos dar la cara. Desde este instante, el mediodía brilla sobre el movimiento mismo de la historia. Alrededor de esta hoguera devoradora se agitan por un momento combates de sombras, luego desaparecen, y algunos ciegos, tocándose los párpados, exclaman que esto es la historia. Los hombres de Europa, abandonados a las sombras, se han apartado del punto fijo y radiante. Se olvidan del presente por el futuro, de los seres apresados por el humo del poder, de la miseria de los suburbios por una ciudad deslumbrante, de la justicia cotidiana por una verdadera tierra de promisión. 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. Ya no creen en lo que es, en el mundo y en el hombre vivo; el secreto de Europa está en que ya no ama 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 en el tablero del mundo, y aplazarla para más tarde. La impaciencia de los límites, el rechazo de su ser doble, la desesperación de ser hombre los han arrojado por fin a una desmesura inhumana. Negando la justa grandeza de la vida, han tenido que apostar por su propia excelencia. A falta de algo mejor, se han divinizado y ha empezado su desventura: estos dioses tienen los ojos vacíos. Kaliayev y sus hermanos del mundo entero rechazan por el contrario la divinidad, ya que rechazan el poder ilimitado de dar muerte. Eligen, y nos dan un ejemplo, la única regla original hoy día: aprender a vivir y a morir, y, para ser hombre, rehusar ser dios.

En el mediodía del pensamiento, el rebelde rehúsa así la divinidad para compartir las luchas y el destino comunes. Nosotros elegiremos Ítaca, 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 primero y nuestro último amor. Nuestros hermanos respiran bajo el mismo cielo que nosotros, la justicia vive. Entonces nace la alegría extraña que ayuda a vivir y

a morir y que nosotros rechazamos en adelante aplazar para más tarde. En la tierra dolorosa, ella es la cizaña incansable, el amargo alimento, el viento duro venido de los mares, la antigua y la nueva aurora. Con ella, a lo largo de los combates, reconstruiremos el alma de este tiempo y una Europa que no excluirá nada. Ni a este fantasma, Nietzsche, al que, durante doce años después de su hundimiento, Occidente iba a visitar como a la imagen fulminada de su más alta conciencia y de su nihilismo; ni a aquel profeta de la justicia sin blandura que descansa, por error, en la zona de los incrédulos en el cementerio de Highgate; ni a la momia deificada del hombre de acción en su féretro de cristal; ni a nada de lo que la inteligencia y la energía de Europa han proporcionado sin descanso al orgullo de un tiempo miserable. Todos pueden resucitar, en efecto, junto a los sacrificados de 1905, pero con la condición de que se corrijan unos a otros y de que un límite, en el sol, los detenga a todos. Cada uno dice al otro que no es Dios; aquí se acaba el romanticismo. En esta hora en que cada uno de nosotros debe tensar el arco para repetir sus pruebas, conquistar, en y contra la historia, lo que posee ya, la escasa 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. En la cima de más alta tensión surgirá el impulso de una recta flecha, del tiro más duro y más libre.



ALBERT CAMUS (Mondovi, Argelia, 1913 - Villeblevin, Francia, 1960). Novelista, ensayista y dramaturgo francés, considerado uno de los escritores más importantes posteriores a 1945. Su obra, caracterizada por un estilo vigoroso y conciso, refleja la *philosophie de l'absurde*, la sensación de alienación y desencanto junto a la afirmación de las cualidades positivas de la dignidad y la fraternidad humana.

Camus nació en Mondovi (actualmente Drean, Argelia, entonces colonia francesa) el 7 de noviembre de 1913. Ingresó en la universidad de Argel, pero sus estudios pronto se vieron interrumpidos debido a una tuberculosis. Formó una compañía de teatro de aficionados que representaba obras para las clases trabajadoras; también trabajó como periodista y viajó mucho por Europa. En 1939 publicó *Bodas*, un conjunto de artículos que incluían reflexiones inspiradas por sus lecturas y viajes. En 1940 se trasladó a París y formó parte de la redacción del periódico *Paris-Soir*. Durante la II Guerra Mundial fue miembro activo de la Resistencia francesa y, de 1945 a 1947, director de *Combat*, una publicación clandestina.

Argelia sirve de fondo a la primera novela que publicó Camus, *El extranjero*

(1942), y a la mayoría de sus narraciones siguientes. Esta obra y el ensayo en el que se basa, *El mito de Sísifo* (1942), revelan la influencia del existencialismo en su pensamiento. De las obras de teatro que desarrollan temas existencialistas, *Calígula* (1945) es una de las más conocidas. Aunque en su novela *La Peste* (1947) Camus todavía se interesa por el absurdo fundamental de la existencia, reconoce el valor de los seres humanos ante los desastres. Sus obras posteriores incluyen la novela *La caída* (1956), inspirada en un ensayo precedente; *El hombre rebelde* (1951); la obra de teatro *Estado de sitio* (1948); y un conjunto de relatos, *El exilio y el reino* (1957). Colecciones de sus trabajos periodísticos aparecieron con el título de *Actuelles* (3 vols., 1950, 1953 y 1958) y *El verano* (1954). *Una muerte feliz* (1971), aunque publicada póstumamente, es de hecho su primera novela. En 1994 se publicó la novela incompleta en la que trabajaba cuando murió, *El primer hombre*. Sus *Cuadernos*, que cubren los años 1935 a 1951, también se publicaron póstumamente en dos volúmenes (1962 y 1964).

Camus, que obtuvo en 1957 el Premio Nobel de Literatura, murió en un accidente de coche en Villeblevin (Francia) el 4 de enero de 1960.

Notas

[1] Véase *El mito de Sísifo*. [Publicado en esta misma colección y en el volumen 1 de *Obras* de Camus, Colección Alianza Tres]. (N. del E.) <<

[1] Lalande, *Vocabulaire philosophique*. <<

[2] La comunidad de las víctimas es la misma que la que une a la víctima con el verdugo, pero el verdugo no lo sabe. <<

[3] *El hombre del resentimiento*, N. R. F. <<

[4] 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. <<

[1] Los grandes criminales de Sade se excusan de sus crímenes alegando que están provistos de apetitos sexuales desmesurados contra los que no pueden nada. <<

[2] *Sade, mon prochain*, Editions du Seuil. <<

[3] Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade*, Editions du Minuit. <<

[4] Tema dominante en William Blake, por ejemplo. <<

[5] «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). <<

[6] Nuestra literatura se resiente aún de ello. «No hay más poetas malditos», dice Malraux. Hay menos. Pero los otros sienten mala conciencia. <<

[7] *Les petits romantiques*, Cahiers du Sud. <<

[8] ¿Habrá que recordar que, en cierto modo, Iván es Dostoyevski, más a gusto en este personaje que en el de Aliocha? <<

[9] Iván deja matar a su padre, precisamente. Elige el atentado contra la naturaleza y la procreación. Ese padre, por lo demás, es infame. Entre Iván y el dios de Aliocha se desliza constantemente la figura repulsiva de Karamázov padre. <<

[10] «Estas cuestiones [Dios y la inmortalidad] son las mismas que las cuestiones socialistas, pero consideradas desde otro ángulo» (Dostoyevski).

<<

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

[12] «Decís que es la descomposición espontánea de Dios, pero no es sino una muda; Dios se despoja de su epidermis moral. Y lo veréis reaparecer, más allá del Bien y del Mal» (Nietzsche). <<

[13] Es la que diferencia el canto I, publicado aparte, de un byronismo trivial, y los cantos siguientes en los que resplandece la retórica del monstruo. Maurice Blanchot ha visto muy bien la importancia de esta ruptura. <<

[14] Del mismo modo, Fantasio quiere ser ese burgués que pasa. <<

[15] Es justo observar que el tono de estas cartas puede explicarse por sus destinatarios. Pero no se advierte en ellas el esfuerzo de la mentira. No hay una sola palabra en que se descubra al antiguo Rimbaud. <<

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

[17] Podría contarse con los dedos de la mano a aquellos comunistas que se hicieron revolucionarios por el estudio del marxismo. Primero es la conversión, y luego la lectura de las Escrituras y los Padres. <<

[1] Philothée O'Neddy. <<

[2] *La Tragédie de Spartacus*, Cahiers Spartacus. <<

[3] La rebelión de Espartaco repite en realidad el programa de los rebeldes serviles que la han precedido. Pero este programa se resume al reparto de las tierras y la abolición de la esclavitud. No toca directamente a los dioses de la ciudad. <<

[4] Este ensayo no se interesa por el espíritu de rebeldía dentro del cristianismo, razón por la que la Reforma no tiene cabida en él, así como tampoco la tienen las numerosas revueltas contra la autoridad eclesiástica que la precedieron. Pero puede decirse al menos que la Reforma prepara un jacobinismo religioso y que empieza en cierto sentido lo que acabará en 1789. <<

[5] Pero los reyes colaboraron en ella, imponiendo poco a poco el poder político al poder religioso, y minando así el principio mismo de su legitimidad. <<

[6] Carlos I daba tal importancia al derecho divino que no consideraba necesario ser justo y leal con aquellos que lo negaban. <<

[7] Rousseau, por supuesto, no lo habría querido. Hay que poner al comienzo de este análisis, para fijarle sus límites, lo que Rousseau declaró firmemente: «Nada aquí merece ser comprado al precio de la sangre humana». <<

[8] Véase el *Discurso sobre la desigualdad*: «Empecemos, pues, descartando los hechos, pues no tienen que ver con el tema». <<

[9] Toda ideología se constituye contra la psicología. <<

[10] Idéntico idilio en Rusia, en 1905, cuando el Soviet de San Petersburgo desfila con pancartas pidiendo la abolición de la pena de muerte, y en 1917.

<<

[11] Vergniaud. <<

[12] Anacharsis Cloots. <<

[13] O, al menos, de la que se anticipó la significación. Cuando Saint-Just pronunció esta frase, aún no sabía que se refería ya a sí mismo. <<

[14] La Vendée, guerra religiosa, le da también la razón. <<

[15] Será el dios de Kant, Jacobi y Fichte. <<

[16] Pero la naturaleza, tal como se la encuentra en Bernardino de SaintPierre, ¿es conforme a una virtud preestablecida? La naturaleza también es un principio abstracto. <<

[17] Salvo la monarquía española. Pero se hunde el Imperio alemán, del que decía Guillermo II que era «la marca de que nuestra corona, la de los Hohenzollern, proviene sólo del cielo, y de que sólo al cielo tenemos cuentas que dar». <<

[18] Hegel vio muy bien que la filosofía de la Ilustración quiso liberar al hombre de lo irracional. La razón junta a los hombres que lo irracional divide. <<

[19] Y de la Reforma, «revolución de los alemanes», según Hegel. <<

[20] Que han hallado modelos menos filosóficos en las policías prusiana, napoleónica, zarista o en los campos ingleses de África del Sur. <<

[21] La comparación entre Hegel y Rousseau tiene un sentido. La fortuna de la *Fenomenología* fue del mismo tipo, en sus consecuencias, que la de *El Contrato social*. Modeló el pensamiento político de su tiempo. La teoría de la voluntad general de Rousseau se encuentra además en el sistema hegeliano. <<

[22] Lo que sigue es una exposición esquemática de la dialéctica amo-esclavo. Aquí sólo nos interesan las consecuencias de este análisis. Por eso nos ha parecido necesaria una nueva exposición, que ponga de relieve ciertas tendencias antes que otras. Al mismo tiempo, ello excluía toda exposición crítica. No será difícil, con todo, ver que si el razonamiento se mantiene en lógica, mediante algunos artificios, no puede pretender instituir realmente una fenomenología, en la medida en que se basa en una psicología totalmente arbitraria. La utilidad y la eficacia de la crítica de Kierkegaard contra Hegel reside en que se apoya a menudo en la psicología. Esto no quita nada, en resumidas cuentas, al valor de ciertos análisis admirables de Hegel. <<

[23] En verdad, el equívoco es profundo, pues no se trata de la misma naturaleza. ¿El advenimiento del mundo técnico suprime la muerte, o el miedo a la muerte, en el mundo natural? He aquí la verdadera cuestión que Hegel deja en suspenso. <<

[24] Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'esprit»*, p. 168. <<

[25] Alexander Kojève. <<

[26] Este nihilismo, a pesar de las apariencias, es aún 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 intenta creer. <<

[27] De todos modos, 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. <<

[28] El mismo Pisarev observa que la civilización, en su materialismo ideológico, siempre ha sido importada en Rusia. Véase Armand Coquart, *Pisarev et l'idéologie du nihilisme russe*. <<

[29] Dostoyevski. <<

[30] *El capital* se tradujo al francés en 1872. <<

[31] «El mundo está reglamentado por el espíritu de razón, esto me tranquiliza por todo lo restante». <<

[32] Citado por Hepner, *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, Rivière.

<<

[33] *La Russie absente et présente*, Gallimard. <<

[34] En 1876. <<

[35] *Confession*, pp. 102 ss., Rieder. <<

[36] Claude Armel y Alain Sergent, *Histoire de l'anarchie*, vol. 1. <<

[37] También puede hacerse en la administración, en la que la palabra *maître* ('amo') cobra entonces un gran sentido: el que forma, sin destruir. <<

[38] Dos razas de hombres. Uno mata una sola vez y paga con su vida. El otro justifica miles de crímenes y acepta pagarse con honores. <<

[39] El primer grupo socialdemócrata, el de Plejanov, es de 1883. <<

[40] «Se representaba el hombre a su manera y, después, se mantenía en sus trece». <<

[41] «La calumnia y el asesinato en los casos extremos, pero sobre todo la igualdad». <<

[42] Véase el excelente libro de Max Picard, *L'Homme du néant*, Cahiers du Rhône. <<

[43] Es sabido que Goering recibía a veces vestido de Nerón y pintado. <<

[44] Es sorprendente advertir que atrocidades que pueden recordar esos excesos las han cometido en las colonias (India, 1857; Argelia, 1945, etc.) naciones que obedecían en realidad al mismo prejuicio irracional de superioridad racial. <<

[45] E. Dermenghem, *Joseph de Maistre mystique*. <<

[46] Saint-Simon, que influirá en Marx, fue influido a su vez por Maistre y Bonald. <<

[47] *Les illusions du progrès.* <<

[48] El último tomo del *Curso de filosofía positiva* se publica el mismo año que *La esencia del cristianismo* de Feuerbach. <<

[49] «Todo lo que se desarrolla espontáneamente es necesariamente legítimo, durante cierto tiempo». <<

[50] Según Jdanov, el marxismo es «una filosofía cualitativamente distinta de todos los sistemas anteriores». Lo que significa o que el marxismo, por ejemplo, no es el cartesianismo, cosa que nadie pensará negar, o que el marxismo no debe esencialmente nada al cartesianismo, lo cual es absurdo.

<<

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

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

[53] Morelly, Babeuf y Godwin describen en realidad sociedades de inquisición. <<

[54] Maximilien Rubel, *Pages choisies pour une éthique socialiste*, Rivière. <<

[55] 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, etcétera. <<

[56] Prólogo a la traducción rusa del *Manifiesto comunista*. <<

[57] De 1920 a 1930, en un período de intensa productividad, los Estados Unidos vieron disminuir el número de sus obreros metalúrgicos, en el tiempo en que el número de los vendedores dependiente de la misma industria casi se doblaba. <<

[58] «¿Vamos hacia una revolución proletaria?», *Révolution prolétarienne*, 25 de abril de 1933. <<

[59] *La condition ouvrière*, Gallimard. <<

[60] Lenin, por lo demás, fue el primero en anotar esta verdad, pero sin amargura aparente. Si su frase es terrible para las esperanzas revolucionarias, lo es aún más para el propio Lenin. En efecto, se atrevió a decir 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 fábrica». <<

[61] Precisemos que la productividad sólo es perjudicial cuando se toma como un fin —no como un medio que podría ser liberador. <<

[62] Aunque lo fue —hasta el siglo XVIII— durante todo el tiempo en que Marx creyó descubrirlo. Ejemplos históricos en que el conflicto de las formas de civilización no condujo a un progreso en el orden de la producción: destrucción de la sociedad micénica, invasión de Roma por los bárbaros, expulsión de los moriscos de España, exterminio de los albigenses, *etc.* <<

[63] Roger Caillois hace observar que el estalinismo objeta la teoría de los quanta, pero utiliza la ciencia atómica que deriva de ella (*Critique du marxisme*, Gallimard). <<

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

<<

[65] Véase la excelente discusión de Jules Monnerot, *Sociologie du communisme*, 3.a parte. <<

[66] Ernestan, *Le Socialisme et la liberté.* <<

[67] *¿Qué hacer?*, 1902. <<

[68] *El Estado y la revolución, 1917.* <<

[69] Asimismo Marx: «¡No importa lo que tal o cual proletario o incluso el proletariado entero imagina que es su objetivo!». <<

[70] Sabido es que su hermano mayor, que había optado por el terrorismo, fue ahorcado. <<

[71] Heine llamaba ya a los socialistas «los nuevos puritanos». Puritanismo y revolución van, históricamente, juntos. <<

[72] En la «artimaña de la razón», en el universo histórico, descansa el problema del mal. <<

[73] El existencialismo ateo tiene, al menos, la voluntad de crear una moral. Hay que esperar esta moral. Pero la verdadera dificultad será crearla sin reintroducir en la existencia histórica un valor ajeno a la historia. <<

[1] Stanislas Fumet. <<

[2] Incluso si la novela no dice más que la nostalgia, la desesperación, lo inacabado, crea con todo la forma y la salvación. Nombrar la desesperación es superarla. La literatura desesperada es una contradicción en los términos.

<<

[3] Se trata naturalmente de la novela «dura», la de los años treinta y cuarenta, y no de la admirable floración norteamericana del siglo XIX. <<

[4] Hasta en Faulkner, gran escritor de esta generación, el monólogo interior no reproduce más que la corteza del pensamiento. <<

[5] Bernardin de Saint-Pierre y el marqués de Sade, con indicios diferentes, son los creadores de la novela de propaganda. <<

[6] Delacroix anota, y esta observación va lejos, que hay que corregir «esta inflexible perspectiva que [en la realidad] falsea la visión de los objetos *por ser demasiado exacta*». <<

[7] Delacroix lo muestra aún con profundidad: «Para que el realismo no fuera una palabra vacía de sentido, sería preciso que todos los hombres tuviesen el mismo espíritu, la misma manera de concebir las cosas». <<

[8] La corrección difiere con los temas. En una obra fiel a la estética, esbozada más arriba, el estilo variaría con los temas, siendo el lenguaje propio del autor (su tono) el lugar común que hace estallar las diferencias de estilo. <<

[1] Se observará que el lenguaje propio de las doctrinas totalitarias es siempre un lenguaje escolástico o administrativo. <<

[2] En sus *Entretiens sur le bon usage de la liberté*, Jean Grenier funda una demostración que se puede resumir así: la libertad absoluta es la destrucción de todo valor; el valor absoluto suprime toda libertad. De la misma manera, Palante: «Si hay una verdad una y universal, la libertad no tiene razón de ser». <<

[3] Se ve una vez más, imposible insistir demasiado en ello, que el racionalismo absoluto no es el racionalismo. Entre ellos, la diferencia es la misma que entre cinismo y realismo. El primero empuja al segundo fuera de los límites que le dan un sentido y una legitimidad. Más brutal, resulta finalmente menos eficaz. Es la violencia frente a la fuerza. <<

[4] Véase sobre este punto el excelente y curioso artículo de Lazare Bickel, «La physique confirme la philosophie», *Empédocle*, 7. <<

[5] La ciencia actual traiciona sus orígenes y niega sus propias adquisiciones dejándose poner al servicio del terrorismo de Estado y del espíritu de poder. Su castigo y su degradación consisten en no producir entonces, en un mundo abstracto, más que medios de destrucción o de avasallamiento. Pero cuando se haya alcanzado el límite, la ciencia servirá tal vez a la rebeldía individual. Esta terrible necesidad marcará el cambio decisivo. <<

[6] Tolain, futuro partidario de la Comuna, dijo: «Los seres humanos sólo se emancipan en el seno de los grupos naturales». <<

[7] Las sociedades escandinavas de hoy día, para no dar más que un solo ejemplo, muestran lo que hay de artificial y de homicida 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. La primera diligencia del Estado histórico y racional consistió, por el contrario, en aplastar para siempre la primera célula profesional y la autonomía municipal. <<

[8] 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». <<