

¿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. De-

muestra, 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)»\*. 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

\* Talandier, *Vocabulaire philosophique*.

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\*.

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 pro-

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

fundo, 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\*. 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, estan-

\* *El hombre del resentimiento*, N. R. F.

cada, 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 Dostoievski 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 espíri-

tu 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 plantearse, 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 \*) 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 mis-

\* 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.

ma. 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 lasitud 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.

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 \* 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 los 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 \*\*. Tras la revo-

\* 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.

\*\* Prólogo a la traducción rusa del *Manifiesto comunista*.

lución 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 \* 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, cho-

\* 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.

có, 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 \*. 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 con-

\* «¿Vamos hacia una revolución proletaria?», *Révolution prolétarienne*, 25 de abril de 1933.

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<sup>1</sup>, 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

<sup>1</sup> *La condition ouvrière*, Gallimard.

poder material: la organización misma de esta locura no podía crear elites\*. 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

\* 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».

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\*.

De todos modos, si el imperativo económico ya no es negable\*\* sus consecuencias no son las que Marx había ima-

\* Precisemos que la productividad sólo es perjudicial cuando se toma como un fin -no como un medio que podría ser liberador.

\*\* 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.

ginado. 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 pre-

tende 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 cuanta 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\*\*.

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 con-

\* Roger Caillois hace observar que el estalinismo objeta la teoría de los cuanta, pero utiliza la ciencia atómica que deriva de ella (*Critique du marxisme*, Gallimard).

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

cebible 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 postula-

do 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\*. 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\*\*— 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

\* Véase la excelente discusión de Jules Monnerot, *Sociologie du communisme*, 3.ª parte.

\*\* Ernestan, *Le Socialisme et la liberté*.

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 podemos 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

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, legitima 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 interrumpido, 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 manteni-

miento, 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 recluso 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 vocécita 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 «pequeñoburgués» 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 deshonrado 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 inmundado 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.

pos. 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 sinnúmero 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. Entretanto, 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. ¿Habrá 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 \*, 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 la «artimaña de la razón», en el universo histórico, descansa el problema del mal.

En esta noción culinaria, 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 aseguibles 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. Entretanto, 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 innoce de la muerte. La resolución