

Ejercicios de admiración y otros textos

E. M.
Cioran

Ejercicios de admiración y otros textos

Ensayos y retratos

E. M. Cioran

Traducido por Rafael Panizo
Tusquets editores, Barcelona, 1992
Segunda edición, julio 1995

Título original:
Exercices d'admiration.
Essais et portraits. Gallimard, 1989

Los números entre corchetes corresponden
a la paginación de la edición impresa.
Se han eliminado las páginas en blanco

Retra e

Ejercicios de admiración

[11]

Ensayo sobre el pensamiento reaccionario

(A propósito de Joseph de Maistre)

Entre los pensadores que, como Nietzsche o san Pablo, poseyeron la pasión y el genio de la provocación, Joseph de Maistre ocupa un lugar importante. Elevando el menor problema a la altura de la paradoja y a la dignidad del escándalo, manejando el anatema con una crueldad teñida de fervor, edificó una obra llena de excesos, un sistema que continúa seduciéndonos y exasperándonos. La magnitud y la elocuencia de sus cóleras, la vehemencia con que se entregó al servicio de causas indefendibles, su obstinación en legitimar más de una injusticia, su predilección por la expresión mortífera, definen a este pensador inmoderado que, no rebajándose a persuadir al enemigo, lo aniquila de entrada mediante el adjetivo. Sus convicciones poseen una apariencia de gran firmeza: a la tentación del escepticismo supo responder con la arrogancia de sus prejuicios, con la violencia dogmática de sus desprecios.

A finales del siglo pasado, en pleno auge de la ilusión liberal, sus enemigos pudieron permitirse el lujo de llamarle «profeta del pasado». Pero nosotros, que vivimos en una época mucho más desengañada, sabemos que es contemporáneo nuestro en la medida en que fue un

«monstruo» y que, gracias justamente al lado odioso de sus doctrinas, continúa estando vivo, siendo actual. Por lo demás, incluso si estuviese superado seguiría perteneciendo a esa clase de espíritus que envejecen espléndidamente. [12]

Envidiemos la suerte, el privilegio que tuvo de desconcertar tanto a sus detractores como a sus más fervientes admiradores, de obligarles a preguntarse: ¿hizo realmente la apología del verdugo y de la guerra o se limitó únicamente a reconocer su necesidad? En su ataque contra Port-Royal, ¿expresó el fondo de su pensamiento o cedió simplemente a un arrebatado de mal humor? ¿Dónde acaba en él el teórico y comienza el partidario? ¿Era un cínico, un exaltado o simplemente un esteta extraviado en el catolicismo?

Mantener el equívoco, desconcertar con convicciones tan claras como las suyas es una proeza. Era inevitable que sus contemporáneos acabaran por interrogarse sobre la seriedad de su fanatismo, que pusieran de relieve las restricciones que él mismo había aportado a la brutalidad de sus propósitos y señalaran con insistencia sus raras complicidades con la sensatez. No seremos nosotros quienes le hagamos el agravio de considerarle un tibio. Retendremos de él, por el contrario, su magnífica, su espléndida impertinencia, su falta de equidad, de moderación y, a veces, hasta de decencia. Si no nos irritase constantemente, ¿tendríamos aún la paciencia de leerle? Las verdades de las que se hizo apóstol son todavía válidas únicamente por la deformación apasionada que su temperamento les infligió. Transfiguró las sandeces del catecismo y dio a los tópicos de la Iglesia un sabor insólito. Las religiones mueren por falta de paradojas: Maistre lo sabía,

o lo sentía, y a fin de salvar el cristianismo se las ingenió para introducir en él un poco más de mordacidad y de horror. A ello le ayudó su talento de escritor mucho más que su piedad, la cual, según Madame Swetchine, que le conoció bien, carecía por completo de ardor. Enamorado de la expresión corrosiva, ¿cómo habría podido rebajarse a rumiar las fórmulas insulsas de las plegarias? (Se puede concebir un panfletario que rece, [13] pero es algo repugnante.) Maistre aspira a la humildad, virtud ajena a su naturaleza, únicamente cuando recuerda que debe reaccionar como un cristiano. Algunos de sus exégetas dudaron, no sin pesar, de su sinceridad, en lugar de alegrarse del malestar que les inspiraba: sin sus contradicciones, sin los malentendidos que, por instinto o por cálculo, creó sobre sí mismo, su caso habría sido liquidado hace tiempo, y hoy sufriría la desgracia de ser comprendido, la peor que puede abatirse sobre un autor.

Lo que de acerbo y elegante a la vez hay en su genio y en su estilo evoca la imagen de un profeta del Antiguo Testamento y de un hombre del siglo XVIII. Dejando de ser irreconciliables en él el ímpetu y la ironía, nos hace participar, a través de sus furores y sus arrebatos, del encuentro del espacio y de la intimidad, de lo infinito y del salón. Pero, mientras se sometía totalmente a la Biblia hasta el punto de admirar indistintamente sus aciertos y sus majaderías, detestaba sin matices la Enciclopedia, de la cual sin embargo procedía por la forma de su inteligencia y la calidad de su prosa.

Sus libros, impregnados de una rabia tonificante, jamás aburren. En cada uno de sus párrafos se le ve exaltar o rebajar hasta la inconveniencia una idea, un acontecimiento o una institución, adoptar respec-

to a ellos un tono de fiscal o de turiferario. «Todo francés amigo de los jansenistas es un imbécil o un jansenista.» «Todo es milagrosamente malo en la Revolución francesa.» «El protestantismo es el mayor enemigo de Europa, un enemigo que debe ser reprimido por todos los medios posibles excepto los criminales, la úlcera funesta que se aferra a todas las soberanías y las roe sin tregua, el hijo del orgullo, el padre de la anarquía, el corruptor universal.» «No existe nada tan justo, docto e incorruptible como los grandes tribunales españoles, y si a ese rasgo general añadimos el del sacerdocio católico, nos convenceremos, sin necesi-[14]dad alguna de pruebas, de que no puede haber en el universo nada más tranquilo, circunspecto y humano por naturaleza que el tribunal de la Inquisición.»

Quien ignora la práctica del exceso puede aprenderla en Maistre, tan hábil para comprometer lo que ama como lo que detesta. Su libro *Del Papa* masa de elogios, avalancha de argumentos ditirámbicos, asustó un poco al Sumo Pontífice, quien presintió el peligro de semejante apología. Sólo hay una manera de alabar: atemorizar a quien se elogia, hacerle temblar, obligarle a ocultarse lejos de la estatua que se le erige, forzarle mediante la hipérbole generosa a calibrar su mediocridad y a sufrir por ella. ¿Qué es un alegato que no atormente ni perturbe, un panegírico que no mate? Toda apología debería ser un asesinato por entusiasmo.

«No hay un solo gran carácter que no tienda a la exageración», escribe Maistre, pensando sin duda en sí mismo. Digamos enseguida que el tono tajante y con frecuencia furioso de sus obras se halla ausente de sus cartas, las cuales sorprendieron al ser publicadas: ¿quién habría

sospechado en un doctrinario furibundo la afabilidad que mostraban? Aquel movimiento unánime de sorpresa nos parece hoy, a distancia, un tanto ingenuo. Los pensadores expresan de ordinario su locura en sus obras y reservan su sensatez para sus relaciones con los demás; serán siempre más inmoderados y despiadados cuando combatan una teoría que cuando se dirijan a un amigo o a un conocido. El diálogo a solas con la idea incita al desvarío, anula el juicio y produce la ilusión de la omnipotencia. En realidad, el enfrentamiento con una idea desequilibra, priva al espíritu de su seguridad y al orgullo de su calma. Nuestros trastornos y aberraciones proceden de la lucha que libramos contra irrealidades y abstracciones, de nuestra voluntad de triunfar sobre lo que no existe; de ahí el lado impuro, tiránico, divagador de [15] las obras filosóficas, como por otra parte de toda obra. El pensador que emborrona una página sin destinatario se cree, se siente árbitro del mundo. Por el contrario, cuando escribe cartas habla de sus proyectos, de sus debilidades y de sus fracasos, atenúa las exageraciones de sus libros y descansa de sus excesos. La correspondencia de Maistre es la correspondencia de un hombre moderado. Algunos, contentos de haber encontrado en ella a una persona diferente, lo consideraron rápidamente un liberal, olvidando que fue tolerante en su vida a causa de lo poco que lo fue en su obra, cuyas mejores páginas son justamente aquellas en las que glorifica los abusos de la Iglesia y los rigores del Poder.

Sin la Revolución, que, arrancándole de sus costumbres, abatiéndole, despertó su atención por los grandes problemas, hubiera vivido en Chambéry una vida de buen padre de familia y de tranquilo franc-

masón, hubiera continuado dando a su catolicismo, a su monarquismo y a su martinismo ese toque de fraseología a lo Rousseau que deslucen sus primeros escritos. El ejército francés, invadiendo Saboya, le obligó a huir; Maistre tomó el camino del exilio: su espíritu ganó con ello, su estilo también. Para darse cuenta de ello, basta comparar sus *Consideraciones sobre Francia* con sus producciones declamatorias y difusas anteriores al período revolucionario. Afirmando sus gustos y sus prejuicios, la desgracia le salvó de lo vago, incapacitándole al mismo tiempo para la serenidad y la objetividad durante el resto de su vida, virtudes éstas raras en el exiliado. Maistre fue un exiliado incluso durante los años (1803–1817) en que desempeñó el cargo de embajador del rey de Cerdeña en San Petersburgo. Todos sus pensamientos llevan la huella del exilio. «No hay más que violencia en el universo; pero estamos pervertidos por la filosofía moderna, la cual dice que todo está bien, cuando en realidad el mal lo ha contami-[16]nado todo, y en un cierto sentido, hartado verdadero, todo está mal, puesto que nada se encuentra en el lugar que debiera.»

«Nada se encuentra en el lugar que debiera» –cantinela de los destierros y a la vez punto de partida de la reflexión filosófica. La mente se despierta en contacto con el desorden y la injusticia: lo que se encuentra «en su lugar», lo natural, deja al espíritu indiferente, lo adormece, mientras que la frustración y la privación le convienen y estimulan. Un pensador se enriquece con todo lo que pierde, con todo lo que le usurpan: ¡qué suerte quedarse sin patria! De hecho, todo exiliado es un pensador involuntario, un visionario oportunista, indeciso entre la espera y el miedo, al acecho de acontecimientos que aguarda o teme. Si

tiene genio, se eleva, como Maistre, por encima de ellos y los interpreta: «(...) la condición primera de una revolución decretada por la Providencia es que nada de cuanto hubiese podido prevenirla existe, y que fracasan todos los intentos de quienes tratan de impedirla. Pero nunca el orden es más visible, nunca la Providencia más palpable que cuando la acción superior sustituye a la del hombre y se ejerce sola: eso es lo que vemos en este momento».

En las épocas en que nos percatamos de la futilidad de nuestras iniciativas, asimilamos el destino o bien a la Providencia, disfraz tranquilizador de la fatalidad, máscara del fracaso, confesión de impotencia para organizar la historia, pero voluntad de extraer de ella las líneas esenciales y de descubrirle un sentido, o bien lo asimilamos a un juego de fuerzas mecánico, impersonal, cuyo automatismo regula nuestras acciones y hasta nuestras creencias. Sin embargo, a ese juego, por muy impersonal y mecánico que sea, le conferimos a nuestro pesar prestigios que su propia definición excluye, y lo reducimos –conversión de los conceptos en agentes universales– a una [17] potencia moral, responsable de los acontecimientos y del cariz que éstos deben tomar. En pleno positivismo, ¿no se evocaba el futuro en términos místicos y se le atribuía una energía de una eficacia apenas menor que la de la Providencia? Hasta ese punto es verdad que se infiltra en nuestras explicaciones una pizca de teología, inherente e incluso indispensable para nuestro pensamiento, por poco que éste se imponga la tarea de ofrecer una imagen coherente del mundo...

Atribuir al proceso histórico una significación, incluso si se la hace surgir de una lógica inmanente al devenir, es admitir, más o menos

explícitamente, una forma de providencia. Bossuet, Hegel y Marx, por el hecho mismo de dar un sentido a los acontecimientos, pertenecen a una misma familia, o por lo menos no difieren esencialmente entre sí, ya que lo importante no es definir, determinar dicho sentido, sino recurrir a él, postularlo; y ellos recurrieron a él, lo postularon. Pasar de una concepción teológica o metafísica al materialismo histórico es simplemente cambiar de providencialismo. Si nos habituáramos a mirar más allá del contenido específico de las ideologías y de las doctrinas, veríamos que invocar una cualquiera de ellas en lugar de otra no implica derroche alguno de sagacidad. Quienes se afilian a un partido creen diferenciarse de quienes lo hacen a otro, cuando todos ellos, desde el momento en que escogen, coinciden en lo profundo, participan de una misma naturaleza y no se diferencian más que aparentemente, en la máscara que asumen. Es estúpido imaginar que la verdad depende de la elección, cuando, en realidad, toda toma de posición equivale a un desprecio de la verdad. Por desgracia, elegir, tomar posición es una fatalidad a la que nadie escapa; todos debemos optar por una irrealidad, por un error, como convencidos a la fuerza, enfermos, agitados que somos: nuestros asentimientos, nuestras adhesio-[18]nes son síntomas alarmantes. Todo aquel que se identifica con cualquier cosa muestra disposiciones mórbidas: no existe posibilidad alguna de salvación ni de salud fuera del ser puro, tan puro como el vacío. Pero volvamos a la Providencia, tema apenas menos vago... Si se quiere saber hasta qué punto una época ha sido marcada por los desastres que ha sufrido y cuál ha sido su magnitud, evalúese el encarnizamiento con que los creyentes han justificado en ella los deseos, el programa y la conducta de la divinidad. Nada tiene, pues, de

extraño que la obra capital de Maistre, *Las veladas de San Petersburgo*, sea una variación sobre el tema del gobierno temporal de la Providencia: ¿acaso no vivía en una época en que, para mostrar a sus contemporáneos los efectos de la bondad divina, se necesitaban los recursos conjugados del sofisma, de la fe y de la ilusión? En el siglo V, en la Galia devastada por las invasiones bárbaras, Salvio, al escribir *De Gubernatione Dei*, había intentado realizar una tarea semejante: combate desesperado contra la evidencia, misión sin objeto, esfuerzo intelectual a base de alucinación... La justificación de la Providencia es el quijotismo de la teología.

Por muy dependiente que sea de los diversos momentos históricos, la sensibilidad al destino no deja, sin embargo, de estar condicionada por la naturaleza del individuo. Todo aquel que emprende tareas importantes se sabe a merced de una realidad que le domina. Sólo los espíritus fútiles, sólo los «irresponsables» creen que actúan libremente; los demás, en medio de una experiencia esencial, raramente se libran de la obsesión de la necesidad o de «la estrella». Los gobernantes son administradores de la Providencia, dice Saint-Martin; Friedrich Meinecke observaba por su parte que, en el sistema de Hegel, los héroes desempeñaban el papel de simples funcionarios del Espíritu absoluto. Un sentimiento análogo hizo decir a Maistre que los cabecillas de la Revolución [19] no eran más que «autómatas», «instrumentos», «criminales» que, lejos de dirigir los acontecimientos, sufrían por el contrario su curso.

Esos autómatas, esos instrumentos, ¿de qué eran más culpables que la fuerza «superior» que los había originado y cuyos decretos

ejecutaban fielmente? ¿No sería esa fuerza también «criminal»? Pero como ella representa para Maistre el único punto fijo en medio del «torbellino» revolucionario, no la acusará, o se comportará como si aceptara sin discusión su soberanía. En su pensamiento, esa fuerza no intervendría de manera efectiva más que en los momentos de desorden y se eclipsaría en los períodos de tranquilidad, de modo que implícitamente la asimila a un fenómeno momentáneo, a una providencia circunstancial, útil a la hora de explicar las catástrofes, superflua en los intervalos que separan las desgracias y cuando las pasiones se calman. Circunscribiéndola al tiempo, Maistre reduce su peso. Para nosotros sólo posee plena justificación si se manifiesta en todas partes y siempre, únicamente si vela sin cesar. ¿Qué hacía esa fuerza antes de 1789? ¿Dormitaba? ¿No se hallaba en su puesto durante todo el siglo XVIII, y acaso no había deseado ese siglo, al cual Maistre, a pesar de su teoría sobre la intervención divina, hace particularmente responsable de la llegada de la guillotina? Esa fuerza «superior» adquiere para él un contenido, se convierte verdaderamente en la Providencia, a partir de un milagro, a partir de la Revolución; «si en pleno invierno un hombre ordenase a un árbol ante mil testigos que se cubriera súbitamente de hojas y de frutos el árbol obedeciese, todo el mundo quedaría maravillado y se inclinaría ante el taumaturgo. La Revolución francesa y todo lo que sucede en este momento es tan increíble como la fructificación instantánea de un árbol en el mes de enero...». [20]

Ante una fuerza que realiza semejantes prodigios, el creyente se interrogará sobre la manera de salvaguardar su libertad, de evitar la tentación del quietismo y la mucho más grave del fatalismo. Problemas

éstos que, planteados al comienzo de las *Consideraciones*, Maistre intenta eludir mediante sutilidades o equívocos: «Estamos todos encadenados al trono del Ser supremo por una cadena flexible que nos retiene sin esclavizarnos. Lo admirable del orden universal de las cosas es la acción de los seres libres que están bajo el dominio divino. Libremente esclavos, actúan a la vez voluntaria y necesariamente: hacen realmente lo que desean, pero sin poder perturbar los planes generales».

«Cadena flexible», esclavos que actúan «libremente», son incompatibilidades que revelan las dificultades del pensador ante la imposibilidad de conciliar la omnipotencia divina con la libertad humana. Sin duda para salvar esa libertad, para dejarle un campo de acción más vasto, Maistre postulará la desaparición de la intervención divina en los momentos de equilibrio, intervalos cortos a decir verdad, pues la Providencia, que detesta eclipsarse durante mucho tiempo, no abandona su reposo más que para castigar, para manifestar su inclemencia. La guerra será su «terreno», en el que no permitirá actuar al hombre «más que de una manera más o menos mecánica, puesto que en ella los éxitos dependen casi enteramente de lo que menos depende del hombre». La guerra será, pues, «divina», «una ley del mundo», y «divina» sobre todo por su manera de estallar. «En ese momento preciso, suscitado por el hombre y prescrito por la justicia, llega Dios para vengar las iniquidades que los habitantes del mundo han cometido contra él.»

«Divino» es un adjetivo que Maistre utiliza fácilmente: la constitución, la soberanía, la monarquía hereditaria, el pontificado, son según

él obras «divinas», como lo [21] es toda autoridad consolidada por la tradición, todo orden cuyo origen se remonte a una época lejana; el resto no es más que usurpación, es decir, obra «humana». En suma, es «divino» el conjunto de las instituciones y de los fenómenos que el pensamiento liberal execra. Aplicado a la guerra, el adjetivo parece, a primera vista, inadecuado; pero en cuanto se le sustituye por «irracional» deja de serlo. Este género de sustitución, practicado con otras muchas palabras de Maistre, atenuaría su carácter escandaloso; pero recurriendo a ello, ¿no acabaríamos volviendo insípido un pensamiento cuyo principal interés reside precisamente en su virulencia? En cualquier caso, nombrar o invocar constantemente a Dios, asociándolo a lo horrible, puede hacer temblar al creyente ligeramente equilibrado, reticente y razonable, pero no al fanático, el cual, creyente verdadero, se deleita en las calaveradas sanguinarias de la divinidad.

Divina o no, la guerra, tal como aparece en las *Veladas*, ejerce sobre nosotros cierta fascinación. No sucede lo mismo cuando preocupa a espíritus de segundo orden como Donoso Cortés, discípulo de Maistre. «La guerra, obra de Dios, es buena como son buenas todas sus obras; pero una guerra puede ser desastrosa e injusta si es obra del libre albedrío del hombre.» «(...) nunca he podido comprender a quienes anatematizan la guerra. Ese anatema es contrario a la filosofía y a la religión: quienes lo pronuncian no son ni filósofos ni cristianos.»

Instalado ya en una posición extrema, el pensamiento del maestro apenas soporta el suplemento de exageración que le aporta el alumno. Las causas mediocres exigen talento o temperamento. El discípulo, por definición, no posee ni lo uno ni lo otro.

En Maistre la agresividad es inspiración; la hipérbole, ciencia infusa. Inclinado a los extremos, no sueña más que con arrastrarnos a ellos; llega así a reconciliarnos con [22] la guerra, al igual que con la soledad del verdugo, por no decir con el verdugo mismo. Cristiano por persuasión más que por sentimiento, casi totalmente ajeno a los personajes del Nuevo Testamento, amaba en secreto el boato de la intolerancia, y en el fondo le convenía ser intransigente: por algo comprendió tan bien el espíritu de la Revolución; ¿habría logrado describir sus vicios si no los hubiese encontrado en sí mismo? Para combatir el Terror –y nadie se rebela impunemente contra un acontecimiento, una época o una idea– debió impregnarse profundamente de él, asimilarlo. Su experiencia religiosa sufrió las consecuencias: la obsesión por la sangre domina en ella. De ahí que le sedujera más el antiguo Dios («el Dios de los ejércitos») que el Cristo, del que habla siempre con frases convencionales, «sublimes», y la mayoría de las veces para justificar su teoría, interesante sin más, sobre la reversibilidad del dolor de los inocentes en beneficio de los culpables. El único Cristo que hubiera podido agradarle era el de la estatuaria española, sanguinolento, desfigurado, convulsivo, satisfecho hasta el delirio de su crucifixión.

Al relegar a Dios lejos del mundo y de los asuntos humanos, al desposeerlo de las virtudes y de las facultades que le hubieran permitido mostrar su presencia y su autoridad, los deístas lo habían rebajado al nivel de la idea y del símbolo, lo habían convertido en un comparsa abstracto de la bondad y de la sabiduría. Se trataba, tras un siglo de «filosofía», de conferirle de nuevo sus antiguos privilegios, el estatuto de tirano del que tan despiadadamente había sido desposeído. Bueno y

correcto, dejaba de ser temible, perdía todo su poder sobre los espíritus. Peligro enorme del que Maistre fue más consciente que ninguno de sus contemporáneos y contra el cual no había más remedio, según él, que la lucha por el restablecimiento del «verdadero» dios, del dios terrible. Nada se [23] comprende de las religiones si se piensa que el hombre detesta las divinidades caprichosas, malvadas e incluso feroces, o si se olvida que ama el miedo hasta el frenesí.

El problema del mal sólo perturba verdaderamente a algunos delicados, a algunos escépticos indignados por la manera que tiene el creyente de acomodarse a él o de escamotearlo. Es, pues, a ellos en primer lugar a quienes son destinadas las teodiceas, tentativas de humanizar a Dios, acrobacias desesperadas que fracasan y se desprestigian sobre el terreno, al ser constantemente desmentidas por la experiencia por más que lo intentan, éstas no logran persuadirles de que la Providencia es justa; ellos la declaran sospechosa, la incriminan y le piden cuentas en nombre de la evidencia del mal, evidencia que un Maistre intentará negar. «Todo está mal», nos dice; sin embargo, el mal –se apresura a añadir– se reduce a una fuerza «puramente negativa» que no tiene nada en «común con la existencia», a un «cisma del ser», a un accidente. Otros, por el contrario, pensarán que el mal, tan constitutivo del ser y tan verdadero como el bien, es algo natural, un ingrediente esencial de la existencia y en absoluto un fenómeno accesorio, y que los problemas que plantea se vuelven insolubles en cuanto nos negamos a introducirlo, a integrarlo en la composición de la sustancia divina. Igual que la enfermedad no es la ausencia de salud sino una realidad tan objetiva y duradera como ella, así el mal posee el mismo

valor que el bien, al que incluso supera en indestructibilidad y plenitud. Un principio positivo y un principio negativo coexisten y se amalgaman en Dios, como coexisten y se amalgaman en el mundo. La idea de la culpabilidad de Dios no es una idea gratuita, sino necesaria y perfectamente compatible con la de su omnipotencia: sólo ella confiere cierta inteligibilidad al desarrollo histórico y nos permite comprender todo lo que posee de monstruoso, de insensato, de [24] irrisorio. Atribuirle pureza y bondad al autor del devenir es renunciar a comprender la mayoría de los acontecimientos y en particular el más importante de todos: la Creación. Dios no podía evitar la influencia del mal, motor de los actos, agente indispensable para cualquiera; harto de reposar en sí mismo, aspira a salir fuera para manifestarse y envilecerse en el tiempo. Si el mal, secreto de nuestro dinamismo, desapareciera de nuestra vida, vegetaríamos en la perfección monótona del bien, el cual, a juzgar por el Génesis, exasperaba incluso al Ser Supremo. El combate entre los principios positivo y negativo se libra en todos los niveles de la existencia, incluida la eternidad. Todos nos hallamos inmersos en la aventura de la Creación, proeza temible sin «fines morales» y quizá sin significado; y a pesar de que Dios sea el responsable de la idea y de la iniciativa, no podríamos reprochárselo, dado el gran prestigio de que goza ante nosotros, prestigio de primer culpable. Haciéndonos cómplices suyos, nos ha asociado a este inmenso movimiento de solidaridad en el mal que sostiene y consolida la confusión universal.

Sin duda Maistre no podía profesar una doctrina hasta ese punto fundada en la razón: ¿acaso no se proponía hacer verosímil una teoría

tan temeraria como la de una divinidad esencial y únicamente buena? Tentativa difícil, irrealizable incluso, que esperaba realizar humillando a la naturaleza humana: «(...) ningún hombre es castigado nunca como ser justo, sino siempre como hombre; de manera que no es verdad que la virtud sufra en este mundo: es la naturaleza humana la que sufre, y lo merece siempre».

¿Cómo exigir del justo que distinga entre su condición de hombre y su condición de justo? Ningún inocente podría llegar a afirmar: «Sufro como hombre, y no como hombre bueno». Exigir semejante disociación es co-[25]meter un error psicológico, equivocarse sobre el sentido de la rebelión de un Job y no haber comprendido que el apestado cedió ante Dios menos por convicción que por fatiga. Nada permite considerar la bondad como el atributo mayor de la divinidad. El propio Maistre parece a veces tentado de pensarlo: «¿Qué significa una injusticia que Dios comete con el hombre? ¿Existe acaso un legislador común por encima de Dios que le hubiera prescrito su manera de actuar con el hombre? ¿Y quién sería el juez entre él y nosotros?». «Cuanto más terrible nos parezca Dios, más debemos redoblar nuestro temor religioso hacia él, más ardientes e infatigables deberán ser nuestras plegarias: pues nada nos dice que su bondad podrá reemplazarlas.» Y en uno de los pasajes más significativos de las *Veladas* escribe estas consideraciones de una imprudente franqueza: «Dado que la prueba de Dios precede a la de sus atributos, sabemos que él existe antes de saber lo que es. Nos hallamos, pues, instalados en un reino cuyo soberano ha publicado de una vez para siempre las leyes que lo rigen todo. Esas leyes llevan, en general, el sello de una sabiduría e incluso de una

bondad patentes: algunas, sin embargo (lo supongo en este momento), parecen duras e incluso injustas: a propósito de éstas, pregunto a todos los descontentos: ¿qué debemos hacer?, ¿salir del reino, quizás? Imposible: se halla por todas partes y fuera de él nada existe. ¿Quejarse, ofenderse, escribir contra el soberano? Si se desea ser castigado o aniquilado, de acuerdo. El mejor partido que podemos tomar es el de la resignación y el respeto, y hasta diré el del amor; pues ya que partimos de la suposición de que el Señor existe y que debemos servirle necesariamente, ¿no es mejor servirle por amor que sin amor?».

Confesión inesperada que hubiese encantado a un Voltaire. La Providencia es descubierta, denunciada, considerada como algo sospechoso por quien se había dedi-[26]cado a celebrar su bondad y su honorabilidad. Admirable sinceridad de la que, sin embargo, debió de comprender los peligros. En adelante, se moderará cada vez más, y como de costumbre, volviendo a acusar al hombre, desdeñará el proceso que la rebelión, el sarcasmo o la desesperación entablan contra Dios. Para mejor incriminar a la naturaleza humana por los males que soporta, forjará su teoría, totalmente insostenible, sobre el origen moral de las enfermedades. «Si no existiese ningún mal moral sobre la Tierra, no existiría ningún mal físico.» «(...) todo dolor es un suplicio impuesto a causa de algún crimen actual o antiguo.» «Si no hago ninguna distinción entre las enfermedades es porque todas ellas son castigos.»

Maistre hace derivar esta doctrina de la del pecado original, sin la cual, nos dice, «nada se explica». Se equivoca, sin embargo, cuando considera el Pecado como una trasgresión primitiva, como una falta

inmemorial y voluntaria, en lugar de ver en él una tara, un vicio innato; se equivoca también cuando, tras haber hablado con razón de una «enfermedad original», la atribuye a nuestras iniquidades, puesto que en realidad se hallaba, como el Pecado, inscrita en nuestra propia esencia: desorden primordial, calamidad que afecta indiferentemente al justo y al malvado, al honrado y al corrompido. Mientras se limita a describir los males que nos abruman, Maistre tiene razón; pero en cuanto intenta explicar y justificar su distribución sobre la Tierra, desbarra. Sus constataciones nos parecen exactas; sus teorías y sus juicios de valor, inhumanos e injustificados. Si, como le gusta pensar, las enfermedades son castigos, los hospitales rebosarían de monstruos y los incurables serían, con mucho, los mayores criminales que existen. Pero no llevemos la apologética hasta sus últimas consecuencias mostrémonos indulgentes con quienes, habiéndose apresurado a declarar inocente a Dios, a eximirle de toda [27] culpa, reservan al hombre el honor de haber concebido el mal... Como toda gran teoría, la de la Caída lo explica todo y no explica nada, y tan difícil resulta servirse de ella como no hacerlo. Pero tanto si la Caída es imputable a una falta como si lo es a una fatalidad, a un acto de orden moral como a un principio metafísico, ella explica, al menos en parte, nuestros extravíos, nuestros atolladeros, nuestras búsquedas infructuosas, la terrible singularidad de los seres, el papel de perturbador, de animal desquiciado e inventivo que le ha sido deparado al hombre. Y aunque dicha teoría comporta numerosos puntos dudosos, existe sin embargo uno de cuya importancia no puede dudarse: el que hace remontarse el origen de nuestra decadencia a la separación del todo. Punto que no podía escapársele a Maistre: «Cuanto más examinamos el universo,

más nos sentimos inclinados a pensar que el mal procede de una división que no sabemos explicar y que el retorno al bien depende de una fuerza contraria que nos empuje sin cesar hacia una unidad igualmente inconcebible».

¿Cómo, en efecto, explicar esa división? ¿Atribuyéndola a la insinuación del devenir en el ser? ¿A la infiltración del movimiento en la unidad primordial? ¿A una impulsión fatal dada a la indistinción feliz anterior al tiempo? Imposible saberlo. Lo que parece cierto es que «la historia» procede de una identidad rota, de un desgarramiento inicial, origen de lo múltiple, fuente del mal.

La idea del pecado, unida a la de la división, sólo satisface si se usa con precaución, al revés que Maistre, quien con total arbitrariedad llega a imaginar un pecado original *de segundo orden*, responsable según él de la existencia del salvaje, ese «descendiente de un hombre separado del gran árbol de la civilización a causa de una prevaricación cualquiera», ese ser degradado que no podríamos mirar «sin leer el anatema escrito, no solamente en su alma, [28] sino hasta en la forma exterior de su cuerpo», ese ser «herido en lo más profundo de su esencia moral», totalmente distinto del hombre primitivo, pues «con nuestra inteligencia, nuestra moral, nuestras ciencias y nuestras artes, nosotros somos precisamente, con relación a ese hombre primitivo, lo que el salvaje es para nosotros».

Y Maistre, dispuesto siempre a llegar hasta los confines de toda idea, sostiene que «el estado de civilización y de ciencia es en cierto sentido el estado natural y primitivo del hombre», que los primeros

humanos, seres «maravillosos», habiendo comenzado por una ciencia superior a la nuestra, percibían los efectos en las causas y se encontraban en posesión de «comunicaciones muy valiosas», libradas por «seres de un orden superior», y que ciertos pueblos refractarios a nuestra manera de pensar parecen conservar aún el recuerdo de la «ciencia primitiva» y de la «era de la intuición».

¡La civilización situada antes de la historia! Esa idolatría de los comienzos, del paraíso ya realizado, esa obsesión por los orígenes, es el signo distintivo del pensamiento «reaccionario», o si se prefiere, «tradicional». Se puede, ciertamente, concebir una «era de la intuición», pero a condición de no asimilarla para nada a la civilización misma, la cual –ruptura con el modo de conocimiento intuitivo– supone relaciones complicadas entre el ser y el conocer, así como una incapacidad del hombre para salir de sus propias categorías, siendo como es el «civilizado», por definición, ajeno a la esencia, a la percepción simultánea de lo inmediato y de lo último. Hablar de una civilización perfecta anterior a la aparición de las condiciones susceptibles de hacer posible toda civilización es jugar con las palabras; incluir en ella la edad de oro es ampliar abusivamente la esfera del concepto de civilización. La historia, según Maistre, debe hacernos regresar –mediante el desvío del mal y del pecado– a la [29] unidad de la época paradisiaca, a la civilización «perfecta», a los secretos de la «ciencia primitiva». Pero no cometamos la indiscreción de preguntarle en qué consistían esos secretos: ha declarado ya que son impenetrables, privilegio de hombres «maravillosos» no menos impenetrables. Maistre jamás emite una hipótesis que no trate inmediatamente a la certeza

con las consideraciones debidas: ¿cómo podría dudar de la existencia de una ciencia inmemorial cuando sin ella le resultaría imposible «explicarnos» nuestra primera catástrofe? Siendo los castigos proporcionales a los conocimientos del culpable, el Diluvio, nos asegura, supone «crímenes inauditos», los cuales a su vez suponen «conocimientos infinitamente superiores a los que nosotros poseemos». Bella e improbable teoría, semejante a la que sostiene sobre los salvajes y que formula en estos términos: «El jefe de un pueblo, habiendo alterado en él el principio moral con algunas de esas prevaricaciones que, según las apariencias, ya no son posibles en el estado actual de las cosas, dado que de ellas no sabemos felizmente lo suficiente para poder ser hasta ese punto culpables: ese jefe, digo, transmitió el anatema a su posteridad; y como toda fuerza constante es aceleradora, puesto que se añade a sí misma continuamente, como esa degradación pesaba sin cesar sobre los descendientes, ha originado al final eso que nosotros llamamos los salvajes».

Ninguna clase de precisión nos dará Maistre sobre la naturaleza de esa prevaricación. No sabremos mucho más de ella cuando nos haya dicho que es imputable a un pecado original de segundo orden. ¿No resulta demasiado cómodo, para disculpar a la Providencia, atribuir únicamente a la criatura las anomalías que abundan sobre la Tierra? Pues si el hombre se hallaba degradado desde el principio, su degradación, al igual que la del salvaje, no ha podido comenzar a causa de una falta cometida en [30] un momento dado, por una prevaricación inventada, en resumidas cuentas, para consolidar un sistema y defender una causa más que equívoca.

La doctrina de la Caída ejerce una fuerte seducción sobre los reaccionarios, de cualquier color que éstos sean; los más inveterados y lúcidos saben además qué recursos ofrece contra el prestigio del optimismo revolucionario: ¿no postula acaso la invariabilidad de la naturaleza humana, condenada sin remedio a la decadencia y a la corrupción? En consecuencia, no existe ningún desenlace, ninguna solución a los conflictos que asolan a las sociedades, ni tampoco posibilidad alguna de cambio radical que pudiera modificar su estructura: la historia, tiempo idéntico, es el marco en que se desarrolla el proceso monótono de nuestra degradación. El reaccionario, ese conservador que se ha quitado la máscara, adoptará siempre lo peor y lo más profundo de las sabidurías: la concepción de lo irreparable, la visión estática del mundo. Toda sabiduría y, con mayor motivo, toda metafísica, son reaccionarias, como conviene a toda forma de pensamiento que, a la búsqueda de constantes, se emancipe de la superstición de lo diverso y de lo posible. Hablar de un sabio o de un metafísico revolucionarios es incurrir en una contradicción terminológica. La historia, e incluso el hombre, dejan de interesar a quien haya llegado a un cierto grado de desapego y clarividencia: romper con las apariencias es triunfar sobre la acción y sobre las ilusiones que de ella se derivan. Quien reflexiona profundamente sobre la miseria esencial de los seres no se detiene en la que resulta de las desigualdades sociales, ni intenta remediarla. (¿Puede imaginarse una revolución que tomase sus eslóganes de Pascal?)

Con frecuencia, el reaccionario no es más que un sabio hábil, un sabio interesado que, explotando políticamente las grandes verdades

metafísicas, escruta sin in-[31]dulgencia ni piedad lo más recóndito del fenómeno humano para proclamar su horror. Un explotador de lo terrible cuyo pensamiento –paralizado por cálculo o por exceso de lucidez– minimiza o calumnia al tiempo. Mucho más generoso, por ser mucho más ingenuo, el pensamiento revolucionario, asociando a la disgregación del devenir la idea de sustancialidad, percibe en la temporalidad un principio de enriquecimiento, una fecunda dislocación de la identidad y de la monotonía, y una especie de perfectibilidad jamás desmentida, siempre en marcha. El sentido último de las revoluciones parece ser el de un desafío lanzado a la idea del pecado original. Antes de proceder a la liquidación del origen establecido, desean liberar al hombre del culto de los orígenes al que la religión le condena; no lo logran más que destruyendo a los dioses, debilitando su poder sobre las conciencias. Pues son los dioses quienes, encadenándonos a un mundo anterior a la historia, nos hacen despreciar el Devenir, fetiche de todos los innovadores, desde el simple descontento hasta el anarquista.

Nuestras concepciones políticas nos son dictadas por nuestro sentimiento o nuestra visión del tiempo. Si la eternidad nos obsesiona, ¿qué nos importan los cambios que se operan en la vida de las instituciones o de los pueblos? Para preocuparse, para interesarse por ellos, habría que creer, como el revolucionario, que el tiempo contiene en potencia la respuesta a todos los interrogantes y el remedio a todos los males, que su desarrollo implica la elucidación del misterio y la reducción de nuestras perplejidades, que es el agente de una metamorfosis total. Pero lo curioso es que el revolucionario idolatra el devenir

únicamente hasta que se instaura el orden por el que había combatido: surge luego para él la conclusión ideal del tiempo, el siempre de las utopías, momento extratemporal, único e infinito, suscitado por la llegada de un [32] período nuevo, enteramente diferente a los demás eternidad terrestre que cierra y corona el proceso histórico. La idea de la edad de oro, la idea del paraíso simplemente, obsesiona de igual manera a creyentes y ateos. Sin embargo, entre el paraíso original de las religiones y el paraíso final de las utopías existe la distancia que separa una decepción de una esperanza, un remordimiento de una ilusión, una perfección alcanzada de una perfección irrealizada. Es fácil advertir de qué lado se encuentran la eficacia y el dinamismo: cuanto más marcada esté una época por el espíritu utópico (que puede muy bien presentar un disfraz «científico»), más posibilidades tendrá de triunfar y de durar. Como lo prueba la fortuna del marxismo, es siempre preferible, en el terreno de la acción, situar lo absoluto en lo posible, y mejor al final del tiempo que al principio. Como todos los reaccionarios, Maistre lo situó en el pasado. El calificativo de satánica que aplicó a la Revolución francesa hubiera podido extenderlo al conjunto de los acontecimientos: su odio hacia toda innovación equivale a un odio hacia el movimiento como tal. Lo que él pretende es someter a los hombres de manera sólida a la tradición, desviarlos de la necesidad de interrogarse sobre el valor y la legitimidad de los dogmas y de las instituciones: «Si él (Dios) ha colocado ciertos objetos más allá de los límites de nuestra visión, es sin duda porque para nosotros sería peligroso percibirlos claramente». «Me atrevo a decir que lo que debemos ignorar es más importante que lo que debemos saber.»

Partiendo de la idea de que, sin la inviolabilidad del misterio, el orden se viene abajo, Maistre opone a las indiscreciones del espíritu crítico las prohibiciones de la ortodoxia; a la abundancia de herejías, el rigor de una verdad única. Pero exagera cuando quiere hacernos admitir que «toda proposición metafísica que no proceda como de ella misma de un dogma cristiano no es ni puede ser [33] más que una extravagancia culpable». Fanático de la obediencia, acusa a la Revolución de haber mostrado el trasfondo de la autoridad y revelado su secreto a los no iniciados, a las masas. «Cuando se le da a un niño uno de esos juguetes que gracias a un mecanismo interior realizan movimientos inexplicables para él, tras haberse divertido un rato, lo rompe para ver qué hay dentro. Así han tratado los franceses al gobierno. Han querido verlo por dentro: han puesto al descubierto los principios políticos, han abierto los ojos al vulgo sobre objetos que a él nunca se le hubiera ocurrido examinar, sin pensar que hay cosas que se destruyen al mostrarlas...»

Palabras éstas de una lucidez insolente, agresiva, que podrían haber sido pronunciadas por el representante de cualquier régimen o partido. Nunca, sin embargo, un liberal (ni un «hombre de izquierdas») se atrevería a hacerlas suyas. ¿Debe la autoridad, para conservar su poder, reposar sobre un cierto misterio, sobre un fundamento irracional? La «derecha» lo afirma, la «izquierda» lo niega. Diferencia puramente ideológica; de hecho, todo orden que desee perdurar sólo podrá lograrlo si se rodea de cierta oscuridad, si corre un velo sobre sus móviles y sus actos, sólo lo conseguirá mediante ese algo de «sagrado» que lo hace impenetrable para las masas. Evidencia que los gobiernos

«demócratas» no pueden invocar, pero que es proclamada por los reaccionarios, quienes, indiferentes a la opinión y al consentimiento del «pueblo», profieren sin vergüenza perogrulladas impopulares, trivialidades inoportunas. Los «demócratas» se escandalizan de ellas, sabiendo sin embargo que la «reacción» traduce frecuentemente sus propias intenciones ocultas, que expresa algunos de sus desengaños íntimos y muchas certezas amargas que ellos no pueden aprobar públicamente. Acorralados en su programa «generoso», no les está permitido hacer alarde del menor desprecio por el «pueblo», ni [34] siquiera por la naturaleza humana; no teniendo el derecho ni la suerte de invocar el Pecado original, están obligados a tratar con consideración al hombre, a halagarlo, a desear «liberarlo»: no tienen más remedio que ser optimistas, desgarrados en medio de sus fervores y de sus sueños, movidos y paralizados a la vez por un ideal inútilmente noble, inútilmente puro. ¡Cuántas veces, en su fuero interno, han debido de envidiar el descaro doctrinal de sus enemigos! La desesperación del hombre de izquierdas consiste en combatir en nombre de principios que le prohíben el cinismo.

Ese género de tormento le fue ahorrado a un Maistre, quien, temiendo ante todo la liberación del individuo, se afanará en asentar la autoridad sobre bases lo bastante sólidas para que pueda resistir a los principios «disolventes» promulgados por la Reforma y la Enciclopedia. A fin de consolidar mejor la idea de orden, intentará minimizar la parte que la premeditación y la voluntad han tenido en la creación de las instituciones y de las leyes; negará incluso que las lenguas hayan sido inventadas, aunque conceda que hayan podido comenzar; la

palabra, no obstante, precede al hombre, dado que, según él, ésta no es posible más que a través del Verbo. El sentido político de semejante doctrina nos será revelado por Bonald en el *Discurso preliminar* de su *Legislación primitiva*. Si el género humano ha recibido la palabra, con ella ha recibido necesariamente «el conocimiento de la verdad moral». Existe en consecuencia una ley soberana, fundamental, igual que un orden de deberes y de verdades. «Porque si, por el contrario, el hombre ha creado su palabra, ha creado entonces también su pensamiento, su ley, ha creado la sociedad, lo ha creado todo y puede destruirlo todo; con razón el mismo partido que sostiene que la palabra es de institución humana considera la sociedad como una convención arbitraria...» [35]

La teocracia, ideal del pensamiento reaccionario, se basa a la vez en el desprecio y en el temor al hombre, en la idea de que éste se halla demasiado corrompido para merecer la libertad, de que no sabe utilizarla y de que cuando se le concede la utiliza contra sí mismo, debido a lo cual, para evitar su perdición, las leyes y las instituciones deben hacerse reposar sobre un principio trascendente, de preferencia sobre la autoridad del viejo «dios terrible», siempre presto a intimidar y disuadir las revoluciones.

A la nueva teocracia le obsesionará la antigua: la legislación de Moisés es la única, según Maistre, que ha desafiado al tiempo, sólo ella se encuentra fuera «del círculo trazado alrededor del poder humano»; Bonald, por su parte, verá en ella «la legislación más fuerte de todas», puesto que ha producido el pueblo más «estable», destinado a salvaguardar la «reserva de todas las verdades». Si los judíos deben su

rehabilitación civil a la Revolución, le correspondía a la Restauración reconsiderar su religión y su pasado, exaltar su civilización sacerdotal, ridiculizada por Voltaire.

Buscando los antecedentes de su Dios, el cristiano tropieza de manera natural con Jehová; de ahí que el destino de Israel le intrigue. El interés que por él manifestaban nuestros dos pensadores no estaba, sin embargo, exento de cálculos políticos. Ese pueblo «estable», hostil, creían ellos, a la manía de la innovación que dominaba el siglo, ¡qué reproche era contra las naciones versátiles interesadas por las ideas modernas! Pero su entusiasmo fue pasajero: cuando Maistre se percató de que los judíos, infieles a su tradición teocrática, propagaban en Rusia las ideologías procedentes de Francia, se volvió contra ellos, los trató de espíritus subversivos y, colmo de la abominación para él, los comparó a los protestantes. Imagínense las invectivas que les hubiera reservado si hubie-[36]ra presentado el papel que más tarde desempeñarían en los movimientos de emancipación social, tanto en Rusia como en el resto de Europa. Demasiado absorbido por las tablas de Moisés, Maistre no podía prever las de Marx... Sus afinidades con el espíritu del Antiguo Testamento eran tan profundas que su catolicismo parece judaico, totalmente impregnado de ese frenesí profético del que no encontraba más que una débil traza en la dulce mediocridad de los Evangelios. Víctima del demonio del vaticinio, buscaba por todas partes signos, presagios anunciadores del retorno a la Unidad, del triunfo final de los... orígenes, del fin del proceso de degradación inaugurado por el Mal y por el Pecado; signos presagios que le ocupan hasta el punto de olvidar a Dios o de pensar en él menos para penetrar

su naturaleza que sus manifestaciones, menos para comprender su ser que sus reflejos; y esas apariencias mediante las cuales Dios se exterioriza se llaman Providencia –conjunto de objetivos, vías y artificios de la increíble, de la incalificable estrategia divina.

Porque el autor de las *Veladas* no cesa de invocar el «misterio» y de referirse a él cada vez que, con un razonamiento, se topa con alguna frontera infranqueable, se ha insistido, ignorando la evidencia, en su misticismo, cuando el místico verdadero, lejos de interrogarse sobre el misterio, de rebajarlo a problema o de utilizarlo como un medio de explicación, se instala en él de entrada, se identifica con él, vive en él como se vive en una realidad, dado que su Dios no se halla, como el de los profetas, absorbido en el tiempo, no es un traidor de la eternidad, exterior y superficial, sino ese Dios de nuestros soliloquios y nuestros desgarramientos, Dios profundo en el que convergen nuestros gritos.

Maistre optó visiblemente por el de los profetas, un «soberano» ante el que es inútil «quejarse» o «irritarse», encargado de las iglesias, indiferente a las almas, como [37] había optado por un misterio abstracto, anexo de la teología o de la dialéctica, concepto más que experiencia. Indiferente al encuentro de la soledad humana con la soledad divina, mucho más abierto a los problemas de la religión que a los dramas de la fe, inclinado a establecer entre Dios y nosotros relaciones más jurídicas que confidenciales, insistirá cada vez más en las leyes (habla del misterio como un magistrado) y reducirá la religión a un simple «cemento del edificio político», a la función social que desempeña, síntesis híbrida de preocupaciones utilitarias y de inflexibilidad teocrática, mezcla barroca de ficciones y de dogmas. Si prefería

el Padre al Hijo, preferirá el Papa a los dos: espíritu positivo pese a todo, reservará al delegado de Dios sus más claros elogios. «Recibió el catolicismo como si fuese un golpe» –estas palabras suyas inspiradas por la conversión de Zacharias Werner le convienen igualmente a él, puesto que no fue Dios quien le golpeó sino una forma ordinaria de religión, una expresión institucional de lo absoluto. Bonald, pensador preocupado ante todo por la construcción de un sistema de teología política, fue víctima de un «golpe» parecido. En una carta de 1818, Maistre le escribe: «¿Cómo es posible que la naturaleza se haya entretenido en tensar dos cuerdas tan perfectamente acordadas como nuestros dos espíritus? Se trata de la más rigurosa armonía posible, de un fenómeno único». Deplorable conformidad de opiniones con un escritor sin ningún brillo y voluntariamente limitado –del que Joubert decía: «Es una persona con mucho ingenio y cultura que ha convertido en doctrina sus prejuicios más elementales»– pero conformidad que nos informa de la dirección que tomaba el pensamiento de Maistre, así como de la disciplina que se había impuesto para evitar la aventura y el subjetivismo en materia de fe. De vez en cuando, no obstante, triunfa en él el visionario sobre los crepúsculos del teó-[38]logo y, alejándose del Papa y de todo lo demás, se eleva hasta la percepción de la eternidad: «A veces quisiera lanzarme fuera de los límites estrechos de este mundo; quisiera anticipar el día de las revelaciones y sumergirme en lo infinito. Cuando la doble ley del hombre sea suprimida y esos dos centros fundidos, el ser humano será UNO: pues, no habiendo ya luchas en él, ¿dónde podría brotar la idea de dualidad? Y considerando a los hombres unos respecto a otros, ¿qué será de ellos cuando, aniquilado el mal, no existan ya ni pasiones ni intereses personales? ¿Qué será

del YO cuando todos los pensamientos sean comunes como lo son los deseos, cuando todos los espíritus se vean a si mismos como son vistos por los demás? ¿Quién puede comprender, quién puede imaginar esa Jerusalén celeste en la que todos los habitantes, impregnados del mismo espíritu, se impregnarán mutuamente de felicidad reflejándose-la unos a otros?».

«¿Qué será del YO?» No es ésta una preocupación de místico, para quien el yo es precisamente una pesadilla de la que espera poder liberarse mediante el desvanecimiento en Dios, donde conoce la voluptuosidad de la unidad objeto y término de sus búsquedas. Maistre no parece haber alcanzado nunca la unidad a través de la sensación, a través del salto del éxtasis, de esa ebriedad en la que se disuelven los contornos del ser: la unidad no fue para él más que una obsesión de teórico. Apegado a su «yo», le costaba imaginar la «Jerusalén celeste», el retorno a la identidad feliz anterior a la división, como también la nostalgia del paraíso, la cual sin embargo habría de experimentar, aunque sólo fuese como un estado límite. Para concebir de qué manera esa nostalgia puede constituir una experiencia cotidiana, debemos hablar de Claude de Saint-Martin, espíritu que influyó profundamente en Maistre y que confesaba no poseer más que [39] dos cosas o, para emplear su lenguaje, dos «puestos» (*postes*): el paraíso y el polvo. «En 1817», escribe, «conocí en Inglaterra a un viejo llamado Best que poseía la facultad de citarle muy oportunamente a cada uno, sin conocerle de nada, pasajes de las Sagradas Escrituras. Cuando me vio a mí, dijo: “ha abandonado el mundo”.» En una época en que la ideología triunfaba, en que con gran estrépito se emprendía la rehabilitación del hombre,

nadie permaneció tan aferrado al más allá como Saint–Martin, nadie se hallaba más calificado que él para predicar la Caída: él representaba la otra cara del siglo XVIII. El himno era su elemento o, mejor, él mismo era himno. Hojeando sus escritos, tenemos la impresión de encontrarnos en presencia de un iniciado al que se le han transmitido grandes secretos y que, cosa rara, no ha perdido por ello su ingenuidad. Como a todo verdadero místico, la ironía le repugnaba; antirreligiosa por definición, la ironía no reza nunca: ¿cómo hubiera podido recurrir a ella un ser que había abandonado el mundo y que no conoció quizá más que un orgullo: el del lamento? «La naturaleza entera no es más que un dolor concentrado.» «Si no hubiera encontrado a Dios, mi espíritu nunca habría podido fijarse a nada sobre la Tierra.» «He tenido la suerte de sentir y de decir que me creería muy desgraciado si algo me saliera bien en la vida.» Otras muestras de su grandiosa decepción metafísica: «Salomón dijo que lo había visto todo bajo el sol. Yo podría citar a alguien que no mentiría en absoluto si dijera que ha visto algo más: lo que existe por encima del sol; y esa persona no se vanagloria en absoluto de ello».

Tan discretas como profundas, estas citas (pertenecientes principalmente a sus *Obras póstumas*) no podrían lograr sin embargo que le perdonáramos el intolerable lirismo de *El hombre de deseo*, libro en el que toda irrita, salvo el título, y en el que, para desgracia del lector, Rousseau se [40] encuentra presente en cada página. Curioso destino, dicho sea entre paréntesis, el de Rousseau, autor que sólo influyó por sus lados negativos y cuyo énfasis y jerga fueron tan funestos tanto para el estilo de un Saint–Martin como para el de un... Robespierre. El

tono declamatorio anterior, contemporáneo y posterior a la Revolución, todo lo que anuncia, revela y desacredita al romanticismo, todo lo que de insoportable hay en la prosa poética en general, procede de aquel espíritu paradójicamente inspirado y falso, responsable de la generalización del mal gusto a finales del siglo XVIII y comienzos del siguiente. Influencia nefasta que marcó a un Chateaubriand y a un Senancour, y que sólo un Joubert logró evitar. Saint-Martin cedió a ella tanto más fácilmente cuanto que su instinto literario no fue nunca muy seguro. Por lo que a sus ideas, limitadas a lo vago, respecto, no es de extrañar que exasperaran a Voltaire, quien tras la lectura de *De los errores y de la verdad* escribirá a D’Alambert: «No creo que se haya publicado nunca nada más absurdo, oscuro, loco y estúpido». Es de lamentar que Maistre apreciara tanto ese libro; fue, eso sí, en una época en la que se apasionaba por Rousseau y por la teosofía. Más tarde, cuando renegó tanto del uno como de la otra, se alejó del iluminismo y, en un arrebató de ingratitud y de mal humor, acusó de simpleza a la masonería, siguió conservando toda su simpatía por *el filósofo desconocido*, cuyas tesis sobre la «ciencia primitiva», la materia, el sacrificio y la salvación a través de la sangre había adoptado y desarrollado. A la idea misma de la Caída, ¿le hubiese dado Maistre tanta importancia si no hubiera sido afirmada con vigor por Saint-Martin? La idea estaba ya, ciertamente, desgastada; pero reactualizándola, formulándola de nuevo como un espíritu libre de toda ortodoxia, nuestro teósofo le confirió ese suplemento de autoridad que únicamente los heterodoxos saben dar a los temas religiosos demasiado [41] manidos. Lo mismo hizo con la idea de providencia, la cual, preconizada gracias a él en las logias masónicas de su tiempo, adquirió un atractivo que ninguna

Iglesia hubiera podido otorgarle. Otro de los méritos de Saint-Martin fue dar, en plena divinización del progreso, un acento religioso al malestar de vivir en el tiempo, al horror de encontrarse encerrado en él. Maistre le seguirá por esa vía, aunque con menos exaltación y ardor. El tiempo, nos dice, es «una cosa antinatural que no desea más que acabar». «El Hombre está sometido al tiempo; y, sin embargo, es por naturaleza ajeno a él, y lo es hasta el punto de que la idea de felicidad eterna, unida a la del tiempo, le fatiga y horroriza.»

Para Maistre el acceso a la eternidad no se efectúa a través del éxtasis, por medio del salto individual hacia lo absoluto, sino a través de un acontecimiento extraordinario capaz de clausurar el devenir, no mediante la supresión instantánea del tiempo operada en el arrebató, sino mediante el fin de los tiempos –desenlace del proceso histórico en su conjunto. Maistre –¿debemos repetirlo?– considera nuestras relaciones con el universo temporal como un profeta y no como un místico. «Ya no existe religión sobre la Tierra: el género humano no puede continuar en este estado. Oráculos temibles anuncian que “los tiempos han llegado”.»

Cada época tiende a pensar que es, de alguna manera, la última, que con ella se cierra un ciclo o todos los ciclos. Hoy, como ayer, concebimos más fácilmente el infierno que la edad de oro, el apocalipsis que la utopía, y la idea de una catástrofe cósmica nos es tan familiar como lo fue para los budistas, los presocráticos o los estoicos. La intensidad de nuestros terrores nos mantiene en un equilibrio inestable, propicio a la eclosión del don profético. Ello es particularmente cierto en los períodos posteriores a las grandes convulsiones. La pasión

por pro-[42]fetizar se apodera entonces de todo el mundo y tanto los escépticos como los fanáticos se regocijan ante la idea del desastre, entregándose de común acuerdo a la voluptuosidad de haberlo previsto y proclamado. Pero son sobre todo los teóricos de la Reacción quienes exultan, trágicamente sin duda, ante la realidad o la inminencia de lo peor –de lo peor que constituye su razón de ser. «Muero con Europa», escribía Maistre en 1819. Dos años antes, Bonald le había confiado en una carta una certeza semejante: «No le doy ya más noticias; se halla usted en condiciones de juzgar lo que somos y adónde vamos. Por lo demás, existen cosas absolutamente inexplicables para mí cuyo desenlace no creo que se encuentre en poder de los hombres, dado que actúan según su inteligencia y bajo la sola influencia de su voluntad; y realmente lo más claro que yo veo en todo esto... es el Apocalipsis».

Tras haber concebido teóricamente la Restauración, ambos pensadores fueron decepcionados por ella cuando vieron que, una vez hecha realidad, no lograba borrar las huellas que la Revolución había dejado en la gente. Decepción con la que quizá contaban, a juzgar por la prisa con que los dos se entregaron a ella. Sea como fuere del curso que ellos le habían asignado a la historia, ésta no hacía el menor caso, desbaratando sus proyectos e invalidando sus sistemas. Las palabras más sombrías de Maistre, que revelan una complacencia si se quiere romántica, datan de la época en que sus ideas parecían haber triunfado. En una carta a su hija Constance, escribe en 1817: «(...) un brazo de hierro invisible ha estado siempre sobre mí, como una espantosa pesadilla que me impide moverme e incluso respirar».

Sus desengaños con el rey Victor–Emmanuel fueron sin duda, en gran parte, la causa de esas crisis de abatimiento; pero lo que a Maistre le inquietaba era sobre todo la perspectiva de nuevos cambios, el espectro de la [43] democracia. No queriendo resignarse a la forma de porvenir que se esbozaba ante sus ojos y que sin embargo él mismo había presentido, esperaba, incurable optimismo de los vencidos, que, hallándose su ideal amenazado, todo lo demás lo estuviera también, que con la forma de civilización que él aprobaba desapareciera la civilización misma. Ilusión tan frecuente como inevitable. ¿Cómo desolidarizarse de una realidad histórica que se disloca, sobre todo cuando poco tiempo antes concordaba con lo más profundo de nosotros mismos? En cuanto nos hallamos ante la imposibilidad de adherirnos al futuro, nos dejamos tentar por la idea de la decadencia, que, no siendo ni verdadera ni falsa, explica al menos por qué cada época sólo logra individualizarse sacrificando algunos de los valores anteriores reales e irremplazables.

El Antiguo Régimen estaba condenado a desaparecer: un principio de agotamiento lo minaba desde bastante antes que la Revolución viniera a rematarlo y destruirlo. ¿Habría que deducir de ello la superioridad de la nueva clase? En absoluto, pues la burguesía, a pesar de sus virtudes y de sus reservas de vitalidad, no mostraba, en la calidad de sus gustos, ningún «proceso» respecto a la nobleza destituida. Los relevos que se efectúan a lo largo de la historia son menos un signo de la urgencia del cambio que de su automatismo. Si desde un punto de vista absoluto nada está superado, todo corre el peligro de estarlo en lo relativo, en lo inmediato, donde lo nuevo constituye el único criterio y

la metamorfosis la única moral. Para comprender el sentido de los acontecimientos debemos considerarlos desde la perspectiva del observador que está de vuelta de todo. Quien hace la historia apenas la comprende, y quien participa en ella, de cualquier manera que sea, es o su víctima o su cómplice. Sólo el grado de nuestro desengaño garantiza la objetividad de nuestros juicios; pero, siendo como es «la vida» [44] parcialidad, error, ilusión y voluntad de ilusión, hacer juicios objetivos, ¿no es justamente pasar muy cerca de la muerte?

La clase media, al afirmarse, debía necesariamente ser impermeable a la elegancia, al refinamiento, al escepticismo de calidad, a las maneras y al estilo que definían el Antiguo Régimen. Todo progreso implica un retroceso, toda ascensión una caída; pero, si se cae avanzando, la caída se limita a un sector circunscrito. La llegada de la burguesía liberó las energías que había acumulado durante su alejamiento forzoso de la vida política; desde ese punto de vista, el cambio provocado por la Revolución representa indiscutiblemente un paso adelante. Lo mismo sucedió con la aparición sobre la escena política del proletariado, destinado a su vez a sustituir a una clase estéril y anquilosada; pero, incluso en este caso, el principio de retrogradación deberá intervenir, puesto que los recién llegados no podrán salvaguardar una parte de los valores que compensan los vicios de la época liberal: horror hacia la uniformidad, sentido de la aventura y del riesgo, pasión por la libertad en materia intelectual, apetito imperialista del individuo más aún que de la colectividad.

Una ley inexorable marca el ritmo y gobierna sociedades y civilizaciones. Cuando, por falta de vitalidad, el pasado zozobra, no sirve de

nada aferrarse a él. Y sin embargo es esa adhesión a formas caídas en desuso, a causas perdidas o equivocadas, lo que hace patéticos los anatemas de un Maistre o un Bonald. –Todo parece admirable y todo es falso en la visión utópica; todo es execrable y todo parece verdadero en las constataciones de los reaccionarios.

Ni que decir tiene que, estableciendo hasta aquí una distinción tan tajante entre la Revolución y Reacción, nos hemos entregado necesariamente a la ingenuidad o a la pereza, al confort de las definiciones. Se simplifica sien-[45]pre por facilidad; de ahí la atracción de lo abstracto. Lo concreto, denunciando afortunadamente la comodidad de nuestras explicaciones y de nuestros conceptos, nos enseña que una revolución que ha triunfado y que se ha instalado, que se ha convertido en lo contrario de una fermentación y de un nacimiento, deja de ser una revolución, e imita y está obligada a imitar las características, el aparato y hasta el funcionamiento del orden que ha derrocado; cuanto más se consagra a ello (y no tiene más remedio que hacerlo), más destruirá sus principios y su prestigio. Conservadora en adelante a su manera, luchará, no para defender el pasado, sino el presente. Nada la ayudará tanto como seguir las vías y los métodos que usaba para mantenerse el régimen que ha abolido. Por eso, a fin de asegurar la duración de las conquistas de las que se enorgullece, abandonará las visiones exaltadas y los sueños de los que hasta entonces había extraído los elementos de su dinamismo. Sólo es verdaderamente revolucionario el estado pre-revolucionario, el estado en el que los espíritus se adhieren al doble culto del futuro y de la destrucción. Mientras una revolución no es más que una posibilidad, trasciende los elementos y

las constantes de la historia, rebasa, por así decirlo, sus límites; pero en cuanto se instaura, entra en la historia, se acomoda a ella y sigue el curso del pasado, prolongándolo; cuanto más utilice los medios de la reacción que anteriormente había condenado, mejor lo logrará. Hasta en el anarquista se esconde, en lo más profundo de sus revueltas, un reaccionario que espera su hora, la hora de la conquista del poder, en la que la metamorfosis del caos en... autoridad plantea problemas que ninguna utopía se atreve a resolver y ni siquiera a considerar sin caer en el lirismo o en el ridículo.

No existe ningún movimiento de renovación que en el momento en que se aproxima a su objetivo, en que se [46] realiza a través del Estado, no caiga en el automatismo de las antiguas instituciones, ni tome la apariencia de la tradición. A medida que se define y se precisa, va perdiendo energía; lo mismo sucede con las ideas: cuanto mejor formuladas estén, cuanto más explícitas sean, menor será su eficacia: una idea clara es una idea sin porvenir. Más allá de su estado virtual, pensamiento y acción se degradan y anulan: el primero desemboca en el sistema; la segunda, en el poder. Dos formas de esterilidad y de decadencia. Se puede hablar indefinidamente del destino de las revoluciones, políticas o de otro tipo: sólo un rasgo es común a todas, una sola certeza se desprende cuando se las examina: la decepción que suscitan en todos aquellos que creyeron en ellas con algún fervor.

La idea de que la renovación profunda, esencial, de las realidades humanas sea concebible en sí, pero irrealizable de hecho, debería bastarnos para ser más comprensivos respecto a Maistre. Por mucho que aborrezcamos algunas de sus opiniones, no deja por ello de ser el

representante de la filosofía inmanente a cualquier régimen paralizado en el terror y los dogmas. ¿Dónde encontrar un teórico más encarnizado contra el origen de todo, contra la acción? Odiaba el acto como prefiguración de ruptura, como posibilidad de advenimiento, pues, para él, actuar era rehacer. El revolucionario utiliza del mismo modo el presente en el que se instala y que quisiera eternizar; pero su presente pronto formará parte del pasado, y, aferrándose a él, acaba uniéndose a los partidarios de la tradición.

Lo trágico del universo político reside en esa fuerza oculta que conduce a todo movimiento a negarse a sí mismo, a traicionar su inspiración original y corromperse a medida que se arma y avanza. Porque en política, como en todo, nadie se realiza sino a través de su propia ruina. Las revoluciones surgen para dar un sentido a [47] la historia; ese sentido, replica la reacción, le ha sido ya dado, hay que plegarse a él y defenderlo. Eso es exactamente lo que sostendrá toda revolución que haya triunfado, de manera que la intolerancia resulta de una hipótesis que ha degenerado en certeza y que ha sido impuesta como tal por un régimen, de una visión elevada al rango de verdad. Cada doctrina contiene en germen infinitas posibilidades de desastre: no siendo constructivo el espíritu más que por inadvertencia, el encuentro entre el hombre y la idea trae consigo casi siempre consecuencias funestas.

Convencidos de la futilidad de las reformas, de la vanidad y de la absurdidad de una posible mejora, los reaccionarios quisieran ahorrar a la humanidad los desgarramientos y las fatigas de la esperanza, las angustias de una búsqueda ilusoria: que se satisfaga con lo adquirido,

le declaran, que abdique de sus inquietudes y descansa apaciblemente en la felicidad del estancamiento, y que, optando por un estado de cosas irrevocablemente oficial, escoja por fin entre el instinto de conservación y el gusto por la tragedia. Pero al hombre, abierto a todas las opciones, le repugna precisamente ésa. En ese rechazo, en esa imposibilidad consiste todo su drama. De ahí que sea, a la vez o alternativamente, animal reaccionario y revolucionario. Por frágil que sea la distinción clásica entre los conceptos de revolución y reacción, debemos no obstante conservarla, so pena de desconcierto o de caos en la consideración del fenómeno político. Ella constituye un punto de referencia tan problemático como indispensable, una convención sospechosa pero fatal y obligatoria. Y dicha distinción nos obliga además a hablar continuamente de «derecha» y de «izquierda», términos que no corresponden en absoluto a circunstancias intrínsecas e irreductibles, y términos que son tan rudimentarios que desearíamos dejar la facultad y el placer de utilizarlos sólo [48] al demagogo. A veces ocurre que la derecha (recuérdense los levantamientos patrióticos del siglo XIX) supera a la izquierda en vigor, fuerza y dinamismo; adoptando las características del espíritu revolucionario, deja entonces de ser la expresión de un mundo osificado, de un grupo de intereses o de una clase en decadencia; inversamente, la izquierda, enmarañada en los mecanismos del poder o prisionera de supersticiones anticuadas, puede muy bien perder sus virtudes, anquilosarse y padecer las mismas taras que la derecha. No siendo la vitalidad privilegio de nadie, se trata, para el que analiza, de discernir su presencia y su intensidad sin preocuparse del barniz doctrinal de este o aquel movimiento o de esta o aquella realidad política o social. Pensemos en los pueblos: unos

hacen su revolución hacia la derecha; otros, hacia la izquierda. Aunque la de los primeros a menudo no sea más que un simulacro, existe sin embargo, y ese solo hecho revela la inutilidad de toda determinación unívoca de la idea de revolución. «Derecha» e «izquierda», simples aproximaciones de las que, por desgracia, no podemos prescindir. No recurrir a ellas sería renunciar a tomar partido, suspender los juicios en materia política, liberarse de las servidumbres del tiempo, exigir al hombre que despierte a lo absoluto, que sea únicamente animal metafísico. Pocas personas son capaces de un esfuerzo de emancipación semejante, de dar un salto fuera de nuestras verdades de durmientes. Estamos todos adormecidos; y, paradójicamente, obramos a causa de ello. Continuemos, pues, como si nada sucediera, sigamos practicando nuestras distinciones tradicionales, felices de ignorar que los valores surgidos dentro del tiempo son, en última instancia, intercambiables.

Las razones que llevan al mundo político a forjarse conceptos y categorías son muy diferentes de las que invoca una disciplina teórica: si bien parecen tan necesarias para el uno como para la otra, las del primero esconden sin embargo realidades menos honorables: todas las doctrinas de acción y de combate, con su aparato y sus esquemas, han sido inventadas únicamente para dar a los hombres una conciencia limpia, permitiéndoles odiarse... noblemente, sin pudores ni remordimientos. Examinándolas detenidamente, ¿no sería legítimo concluir que, ante los acontecimientos, un espíritu libre, rebelde al juego de las ideologías pero aún sometido al tiempo, sólo puede escoger la desesperación o el oportunismo?

Maistre no podía ser un oportunista, como tampoco un desesperado: su religión, sus principios se lo prohibían. Pero, dado que sus estados de ánimo eran más fuertes que su fe, conoció con frecuencia accesos de desaliento, sobre todo ante el espectáculo de una civilización sin porvenir. Buena prueba de ello son sus palabras sobre Europa. No fue el único que creyó morir con ella... Tanto en el siglo XIX como en el nuestro, más de uno se persuadió de que Europa se hallaba a punto de expirar o de que sólo le quedaba un recurso: disimular, por coquetería, su decrepitud. Cada vez que nuestro continente se encontró en el artículo de la muerte, esa idea se propagó, llegando incluso a adquirir cierta boga con motivo de las grandes derrotas, en Francia tras 1814, 1870 y 1940, en Alemania tras el desastre de 1918 o el de 1945. Sin embargo, Europa, indiferente a los vaticinadores, persevera alegremente en su agonía, y esta agonía, tan obstinada, tan duradera, quizás equivalga a una nueva vida. Todo este problema, que se reduce a una cuestión de perspectiva y de ideología, si bien para el marxista carece de sentido, preocupa en cambio al liberal y al conservador, aterrados ambos, aunque desde posiciones diferentes, de asistir a la desaparición de sus razones de existir, de sus doctrinas y de sus ilusiones. Es innegable que hoy una cierta Europa muere, aunque no haya que ver en ello [50] más que una simple etapa de un inmenso ocaso. Con Bergson desapareció, según Valéry, «el último representante de la inteligencia europea». La fórmula podría servir para otros homenajes o discursos, pues durante mucho tiempo seguiremos encontrando algún «último representante» del espíritu occidental... Quien proclama el final de la «civilización» o de la «inteligencia» lo hace por rencor contra un futuro que le parece hostil, y por venganza contra la historia, infiel que no se

digna conformarse a la imagen que se había hecho de ella. Maistre se moría con su propia Europa, con la Europa que rechazaba el espíritu de innovación, «la mayor plaga», según él. Tenía la convicción de que, para salvar a la sociedad del desorden, era necesaria una idea universal, reconocida por las buenas o por las malas, que eliminara el peligro de aceptar, tanto en religión como en política, la novedad, las aproximaciones, los escrúpulos teóricos. Y no dudaba de que esa idea la encarnaba el catolicismo; la diversidad de regímenes, de costumbres y de dioses no le preocupaba en absoluto. Al relativismo de la experiencia opondrá la supremacía del dogma; si una religión deja de someterse a él, si permite el juicio particular y el libre examen, la declarará nociva y no dudará en retirarle el título de religión. «El mahometanismo, o incluso el paganismo, habrían causado políticamente menos daño si hubiesen sustituido al cristianismo con su especie de dogmas y de fe; pues son religiones, y el protestantismo no lo es en absoluto.» Mientras conservó cierta fidelidad a los principios de la francmasonería, Maistre permaneció relativamente abierto a un cierto liberalismo; desde el momento en que, por odio a la Revolución, se entregó en cuerpo y alma a la Iglesia, se deslizó hacia la intolerancia.

Se inspiren en la utopía o en la reacción, todos los absolutismos se asemejan y se encuentran. Independientemente de su contenido doctrinal, que les diferencia úni-[51]camente en la superficie, comparten un mismo esquema, un mismo proceso lógico, fenómeno propio de todos los sistemas que, no contentos con enunciar un principio incondicional, lo convierten en un nuevo dogma y una nueva ley. Un modo idéntico de pensamiento preside en la elaboración de teorías de

contenido diferente pero formalmente análogas. En cuanto a las doctrinas de la Unidad, se parecen tanto todas que analizar una cualquiera de ellas es examinar al mismo tiempo todos los regímenes que, rechazando la diversidad en la teoría y en la práctica, niegan al hombre el derecho a la herejía, a la singularidad o a la duda.

Obsesionado por la Unidad, Maistre se desata contra toda tentativa susceptible de romperla, contra la menor veleidad de innovación o simplemente de autonomía, sin darse cuenta de que la herejía representa la única posibilidad de vigorizar las conciencias, de que, zarrandeándolas, ella las preserva del embotamiento en que las sume el conformismo, y de que, si debilita a la Iglesia, fortalece en cambio a la religión. Todo dios oficial es un dios solo, abandonado, amargado. Sólo se reza con fervor en las sectas, entre las minorías perseguidas, en la oscuridad y el pavor, condiciones indispensables para el buen ejercicio de la piedad. Pero, para un Maistre, la sumisión, yo diría la rabia de la sumisión, es más importante que las efusiones de la fe. Los luteranos, calvinistas y jansenistas no eran, si se le cree, más que rebeldes, conspiradores, traidores; los detesta, y preconiza, para aniquilarlos, el empleo de todos los medios que no sean «crímenes». Sin embargo, leyendo su apología de la Inquisición, uno tiene la impresión de que este último recurso no le repugnaba demasiado. Maistre es el Maquiavelo de la teocracia.

Tal como él la concibe, la unidad se presenta bajo un doble aspecto: metafísico e histórico. Por una parte significa el triunfo sobre la división, sobre el mal y el [52] pecado; por otra, la instauración definitiva, la apoteosis final del catolicismo gracias a la victoria sobre las

tentaciones y los errores modernos. Unidad dentro de la eternidad; unidad dentro del tiempo. Si la primera nos desborda, si escapa a nuestras posibilidades de control, la segunda en cambio podemos examinarla y discutirla. Pero digámoslo de entrada: nos parece ilusoria, nos deja escépticos. Pues nos cuesta discernir qué idea religiosa sería hoy capaz de lograr la unificación espiritual y política del mundo. Puesto que el cristianismo se halla demasiado endeble para seducirnos o someternos, una ideología o un dictador deberá esforzarse en lograrlo. La tarea, ¿incumbirá al marxismo o a un nuevo cesarismo? ¿O a los dos a la vez? La síntesis puede parecer desconcertante: pero únicamente para la razón, y no para la historia, reino de la anomalía.

Que el catolicismo, más aún que la religión cristiana en su conjunto, se halla en plena decadencia es algo que nos demuestra la experiencia diaria: tal y como hoy se presenta, prudente, complaciente, comedido, no toleraría a un apologista tan feroz, tan magníficamente desenfrenado como Maistre, quien no hubiera denunciado con tanto furor «el espíritu de secta» en los demás de no haber estado él mismo impregnado de él más que nadie. El hombre que maldice el Terror no encuentra una sola palabra para reprobar la Revocación del edicto de Nantes, e incluso la aplaude: «Respecto a las manufacturas llevadas por los refugiados a los países extranjeros, y al perjuicio que de ello resulta para Francia, las personas para quienes esas objeciones de tendero signifiquen algo...». ¡Objeciones de tendero! Su insuperable mala fe tiene algo de juego o de locura: «Luis XIV pisoteó el protestantismo y murió en la cama, brillante de gloria y cargado de años. Luis XVI lo trató con mimo y murió en el cadalso». [53]

En otro lugar, en un acceso de... moderación, reconoce que el espíritu crítico, contestatario, empieza a perfilarse bastante antes que Lutero, y lo hace con razón remontarse a Celso, a los comienzos mismos de la oposición al cristianismo. Para el patricio romano, en efecto, el cristiano resultaba una aparición desconcertante, un fenómeno realmente inconcebible, un motivo de estupor. En su *Discurso verdadero* –texto patético si los hay– ataca las maniobras de la nueva secta que llegó a agravar, a causa de sus intrigas y de sus locuras, la situación del imperio invadido por los bárbaros. Celso no comprendía que se pudiera preferir a la filosofía griega una doctrina sospechosa y confusa que le escandalizaba y asqueaba, y de la cual, no sin cierta desesperación, presentía la fuerza de contagio y sus terribles posibilidades. Dieciséis siglos más tarde, su argumentación y sus invectivas fueron retomadas por Voltaire, quien, estupefacto también ante la sorprendente carrera del cristianismo, hizo todo lo posible por señalar sus abusos y sus estragos. Decir que su obra, cuya salubridad salta a la vista, fue la causa del Terror revolucionario, es otra exageración de Maistre, para el que irreligión y patíbulo son términos correlativos. «Es absolutamente necesario aniquilar el espíritu del siglo XVIII», nos dice, olvidando que ese espíritu al que tanto odiaba no poseyó más que un fanatismo: el de la tolerancia. Y, además, ¿con qué derecho condenar la guillotina cuando tan indulgente se ha sido con la hoguera? La contradicción no parece inquietar demasiado a Maistre, que tan complaciente fue con la Inquisición; servidor de una causa, legitimaba sus excesos execrando a la vez los cometidos en nombre de otras. Esa es la paradoja de los espíritus partidarios, y se da en todas las épocas.

Considerar el siglo XVIII como el momento privilegiado del mal, como su encarnación misma, es compla-[54]cerse en las aberraciones. ¿En qué otra época las injusticias fueron denunciadas con más rigor? Tarea saludable de la que el Terror fue la negación, en absoluto el coronamiento.

«Nunca», escribió Tocqueville, «la tolerancia en materia de religión, la indulgencia en el mando, la humanidad e incluso la benevolencia han sido más predicadas y, al parecer, mejor admitidas que en el siglo XVIII; hasta el derecho de guerra, que es como el último refugio de la violencia, se había restringido y mitigado. Sin embargo, del seno de costumbres tan suaves iba a surgir la revolución más inhumana.»

En realidad, la época, demasiado «civilizada», había alcanzado un refinamiento que la condenaba a la fragilidad, a una duración brillante y efímera. «Costumbres suaves» y costumbres licenciosas corren parejas; buena prueba de ello es el siglo XVIII, la Regencia en particular, el momento más agradable y lúcido, por tanto el más corrompido, de la historia moderna. Sin embargo, el vértigo de ser libre acabaría pesando sobre los espíritus. Ya Madame du Deffand, más representativa del siglo que el propio Voltaire, observaba que la libertad no era «un bien para todo el mundo», que pocos pueden soportar «su vacío y su oscuridad». Y fue, a nuestro juicio, para huir de ese «vacío» y de esa «oscuridad» para lo que Francia se dedicó a hacer la guerra durante la Revolución y el Imperio, en la que sacrificó de buen grado los hábitos de independencia, insolencia y análisis que cien años de conversación y de escepticismo le habían procurado. En peligro de desagregación por exceso de inteligencia y de ironía, tenía que reponerse mediante la

aventura colectiva, mediante un deseo de sumisión a escala nacional. «Los hombres», nos dice Maistre, «no pueden unirse, sea para el fin que sea, sin una ley o una regla que les prive de su voluntad: hay que ser religioso o soldado.» [55]

Este defecto de nuestra naturaleza, lejos de entristecerle, le regocija y lo utiliza para elogiar a la monarquía, al papado, a los tribunales españoles y a todos los símbolos de la autoridad. En cuanto a los jesuitas, esos cómplices de las autocracias, Maistre comenzó como alumno suyo y acabó siendo su portavoz; y eran tales su admiración y su agradecimiento hacia ellos que confiesa «no haber sido, gracias a ellos, orador de la Asamblea constituyente». Los juicios de Maistre sobre sí mismo se refieren siempre de alguna manera a la Revolución, a sus relaciones con ella; y siempre que defiende o denigra a Francia lo hace en relación a ella. Aquel saboyano que se consideraba a sí mismo «el extranjero más francés que existe» es uno de los que mejor han calado el genio del «pueblo iniciador» destinado –por su cualidad dominante: el espíritu de proselitismo– a ejercer sobre Europa una «verdadera magistratura». Según él, la Providencia ha decretado «la era de los franceses», y cita a este propósito las palabras de Isaías: «Cada sentencia de este pueblo es una conjuración». Aplicadas a la Francia de entonces, estas palabras eran ciertas; lo serán menos en lo sucesivo, hasta dejar de tener sentido tras la guerra de 1914.

Aunque la Revolución estuvo presente en todas las conmociones francesas del siglo XIX, ninguna de ellas pudo igualarla. Obsesionados por las figuras de 1789, los sublevados de 1848, paralizados por el miedo a traicionar a sus modelos, fueron epígonos, prisioneros de un

estilo de revuelta que no habían creado y que les fue, por así decirlo, infligido. Una nación nunca produce dos grandes ideas revolucionarias, ni dos formas de mesianismo radicalmente diferentes. Muestra de lo que es capaz una sola vez, en una época circunscrita, definida, en un momento supremo de expansión en el que triunfa con todas sus verdades y todas sus mentiras; luego se agota, como se agota la misión de la que había sido investida. [56]

Desde la Revolución de Octubre, Rusia ejerce la misma clase de influencia, de terror y de fascinación que ejerció Francia a partir de 1789. A su vez impone sus ideas al mundo, que las acoge sumiso, temeroso o solícito. La fuerza de proselitismo de la que dispone es mayor aún que la que había tenido la Revolución francesa; Maistre sostendría hoy, con más razón que entonces, que la Providencia ha decretado esta vez «la era de los rusos», les aplicaría incluso las palabras de Isaías y quizá también diría de ellos que son un «pueblo iniciador». Por lo demás, durante el tiempo en que vivió en Rusia, se guardó de subestimar sus capacidades: «No hay hombre que desee tan apasionadamente como el ruso». «(...) si se pudiera encerrar un deseo ruso en una ciudadela, la haría estallar...» La nación que en aquel tiempo tenía la reputación de ser indolente, apática, le pareció a él «la más viva, impetuosa y emprendedora del universo». El mundo sólo comenzó a darse cuenta de ello tras la insurrección de los decembristas (1825), acontecimiento capital a partir del cual reaccionarios y liberales, los unos por aprensión y los otros por deseo, se dedicaron a predecir desórdenes en Rusia: se trataba de la evidencia del futuro que para ser proclamada no requería ninguna facultad profética. Nunca se ha visto una revolución

tan segura, tan esperada como la Revolución rusa: ni las mayores reformas, ni la humanización del régimen, ni la mejor voluntad, ni las concesiones más generosas hubieran podido detenerla. No tuvo ningún mérito en estallar, puesto que ya existía, por así decirlo, antes de aparecer y se la pudo describir hasta en los mínimos detalles (piénsese en *Los poseídos*) antes de que se manifestase.

Como las únicas garantías del «buen orden» eran a los ojos de Maistre, la esclavitud o la religión, él deseaba, para la consolidación del poder de los zares, el mantenimiento de la servidumbre, dado que la Iglesia ortodoxa, [57] a la que despreciaba, le parecía adulterada, falseada, contaminada por el protestantismo e incapaz, de todas maneras, de hacer contrapeso a las ideas subversivas. Pero, ¿había logrado la Iglesia católica, en nombre de la verdadera religión, impedir la revolución en Francia? Esta es una cuestión que Maistre ni siquiera se plantea; lo que le interesa es el gobierno absoluto y para él todo gobierno lo es, dado que «desde el momento en que se le puede resistir, con el pretexto del error o de la injusticia, deja de existir».

Que de vez en cuando se hallen en Maistre accesos de liberalismo –ecos de su primera formación o expresiones de un remordimiento más o menos consciente– es innegable. Sin embargo, el lado «humano» de sus doctrinas sólo suscita un interés mediocre. Dado que sus dones no se desarrollaban y revelaban más que en sus desbordamientos anti-modernos y en sus ultrajes al sentido común, es natural que de él sea el reaccionario quien nos atraiga y apasione. Cada vez que insulta nuestros principios o que arremete contra nuestras supersticiones en nombre de las suyas, podemos alegrarnos: el escritor sobresale enton-

ces y se supera a sí mismo, Cuanto más sombría es su visión, mejor la envuelve en una apariencia ligera, transparente. El impulsivo por placer que era se interesaba, incluso en medio de sus grandes cóleras, por los minúsculos problemas de lenguaje; fulminaba como un literato, incluso como un gramático, y sus frenesíes, no solamente no menoscaban su pasión por la expresión correcta y elegante, sino que la aumentaban. Un temperamento epiléptico enamorado de las futilidades del verbo. Trances y ocurrencias, convulsiones y fruslerías, baba y gracia: todo se mezclaba en él para componer ese universo del panfleto desde cuyo seno perseguía «el error» a base de invectivas, esos ultimátums de la impotencia. No poder erigir en leyes sus prejuicios y [58] sus manías fue una humillación para él. Se vengó de ello mediante la palabra, cuya virulencia alimentaba en él la ilusión de la eficacia. Sin jamás buscar una verdad por ella misma, sino siempre para convertirla en un instrumento de combate, incapaz de inclinarse ante el absoluto de los demás o ser indiferente a él, definiéndose por sus rechazos y, aún más, por sus aversiones, necesitaba, para el ejercicio de su inteligencia, execrar constantemente algo o a alguien, y planear su aniquilación –imperativo, condición indispensable para la fecundidad de su desequilibrio. Sin ello, hubiera caído en la esterilidad, maldición de los pensadores que no se dignan cultivar sus discrepancias con los demás o consigo mismos. Si hubiera cedido al espíritu de tolerancia, habría asfixiado su genio. Digamos también que para alguien tan sinceramente apasionado por la paradoja como él, la única manera de ser original tras un siglo de declamaciones sobre la libertad y la justicia era adoptar opiniones opuestas, precipitarse sobre otras ficciones, sobre las de la autoridad; cambiar, en suma, de errores.

Cuando en 1797 Napoleón leía en Milán las *Consideraciones sobre Francia*, tal vez viera en ese libro la justificación de sus ambiciones y como el itinerario de sus sueños: no tenía más que interpretar en su provecho el alegato en favor del rey que hacía Maistre. Los discursos y escritos de los liberales (Necker, Madame de Staël y Benjamin Constant), por el contrario, le irritaron, pues halló en ellos, según la expresión de Albert Sorel, «la teoría de los obstáculos a su imperio». Repudiando el concepto de destino, el pensamiento liberal no podía seducir a un guerrero que, no contento con meditar sobre el destino, aspira además a encarnarlo, a ser su imagen concreta, su traducción histórica, dada su propensión natural a confiar en la Providencia y a creerse su intérprete. Las *Consideraciones sobre Francia* le revelaban a Bonaparte a sí mismo. [59]

Se insiste demasiado sobre la relación amor-odio, olvidando que existe un sentimiento mucho más turbio y complejo: la admiración-odio, sentimiento que Maistre alimentaba por Napoleón. ¡Qué suerte tener por contemporáneo a un tirano digno de ser aborrecido, al que poder consagrar un culto a contrapelo y al que, secretamente, desear parecerse! Al obligar a sus enemigos a elevarse a su altura, al forzarles a la envidia, Napoleón fue para ellos una verdadera bendición. Sin él, ni Chateaubriand, ni Constant, ni Maistre hubieran podido resistir tan fácilmente a la tentación de la moderación: la vanidad del primero, la versatilidad del segundo y las cóleras del último participaban de su propia vanidad, de su versatilidad y de sus cóleras. En el horror que les inspiraba había una buena dosis de fascinación. Combatir a un «monstruo» es poseer necesariamente misteriosas afinidades con él, y tam-

bién tomar prestados de él ciertos rasgos de carácter. Maistre recuerda a Lutero, al que tanto insultó, y más todavía a Voltaire, el hombre al que más atacó, como también al Pascal de las *Provinciales*, el enemigo de los jesuitas, es decir el Pascal que detestaba. Como todo buen panfletario, atacaba a los panfletarios del extremo contrario, a quienes comprendía bien, pues poseía su mismo gusto pronunciado por la inexactitud y el prejuicio. Cuando Maistre hace consistir la filosofía en el arte de despreciar las objeciones, está definiendo su propio método, su propio «arte». Sin embargo, por muy exagerada que parezca, su aserción no deja de ser cierta, o casi: ¿quién defendería una posición, sostendría una idea, si debiera multiplicar sus escrúpulos, pesar sin cesar el pro y el contra, conducir con precaución un razonamiento? El pensador original arremete en lugar de profundizar, es un *Draufgänger*, un exaltado, un temerario, en todo caso un espíritu decidido, batallador, un disconforme en el terreno de la abstracción, cuya agresividad, no por [60] hallarse a veces velada, es menos real y eficaz. Bajo sus preocupaciones de apariencia neutra, disfrazadas de problemas, se agita una voluntad, se activa un instinto tan imprescindible como la inteligencia para la creación de un sistema: sin el concurso de ese instinto y de esa voluntad, ¿cómo triunfar sobre las objeciones, sobre la parálisis a la que éstas condenan al espíritu? No existe afirmación que no pueda ser anulada por la afirmación contraria. Para emitir la mínima opinión sobre cualquier cosa, una buena dosis de intrepidez y cierta capacidad de irreflexión son necesarios, así como una propensión a dejarse arrastrar por razones extra-racionales. «Todo el género humano» dice Maistre, «procede de una pareja. Esta verdad ha sido negada, como todas las demás: ¿qué puede importarnos eso?» Esta

manera de despachar la objeción es practicada por todo aquel que se identifica con una doctrina o adopta únicamente un punto de vista bien definido sobre cualquier tema; pero raros son quienes se atreven a reconocerlo, quienes son suficientemente honestos para divulgar el procedimiento que emplean y que deben emplear, so pena de paralizarse en lo aproximado o en el silencio. Por una de esas torpezas que le honran, Maistre, enorgulleciéndose del empleo abusivo del «¿qué puede importarnos eso?», nos da implícitamente el secreto de sus exageraciones.

En absoluto exento de esa ingenuidad propia del dogmatismo, se hará el intérprete de todos los detentadores de certidumbres y proclamará su propia felicidad, así como la de ellos: «Nosotros, los dichosos poseedores de la verdad», lenguaje triunfal que para nosotros es inconcebible, pero que alegra y fortalece al creyente. Una fe que admite otras, que no cree disponer del monopolio de la verdad, está condenada a la ruina, abandona lo absoluto que la legítima para resignarse a no ser más que un fenómeno de civilización, un episodio, un accidente. [61] El grado de inhumanidad de una religión garantiza su fuerza y su duración: una religión liberal es una bufonada o un milagro. Realidad, constatación terrible y exacta, totalmente cierta para el mundo judeo-cristiano; instituir un dios único es hacer profesión de intolerancia y apoyar, se quiera o no, al ideal teocrático. Desde un punto de vista más general, las doctrinas de la Unidad proceden todas de un mismo espíritu: aunque invoquen ideas antirreligiosas, siguen el esquema formal de la teocracia, es más, se reducen a teocracia secularizada. El positivismo sacó el mayor partido posible de los sistemas «retrógra-

dos», de los que no rechazó el contenido y las creencias más que para mejor adoptar su armazón lógico, su contorno abstracto. Auguste Comte utilizó las ideas de Maistre, como Marx las de Hegel.

Positivistas y católicos, interesados de modo diferente por el destino de la religión, pero igualmente dependientes de sus sistemas respectivos, explotaron a fondo el pensamiento del autor de *Del Papa*; mucho más libre que ellos, un Baudelaire tomó de él, por simple necesidad interior, algunos temas, como el del mal y el del pecado, o algunos de sus «prejuicios» contra las ideas democráticas y el «progreso». Cuando escribe que la «verdadera civilización» consiste en la «disminución de las huellas del pecado original», ¿no se inspira de ese pasaje de las *Veladas* en que «el estado de la civilización» perfecto nos es presentado como una realidad situada fuera del imperio de la Caída? «De Maistre y Edgar Poe me han enseñado a razonar.» Quizás hubiera sido más exacto confesar que el pensador ultramontano le había provisto de obsesiones. Cuando invoca una «providencia diabólica» o profesa el «satanismo», Baudelaire invierte los temas maistrianos, agravándolos y prestándoles un carácter de negatividad vivida. La filosofía de la Restauración tuvo prolongamientos literarios inesperados: la influencia [62] de Bonald sobre Balzac fue tan poderosa como la de Maistre sobre Baudelaire. Si se examina el pasado de un escritor y sobre todo de un poeta, si se analizan detalladamente los elementos de su biografía intelectual, encontraremos siempre en ellos antecedentes reaccionarios... La memoria es el fundamento de la poesía; lo caduco, su sustancia. ¿Y qué afirma la Reacción sino el valor supremo de lo caduco?

«Lo que se cree verdadero debe decirse y decirse con valor; quisiera, aunque ello me costase caro, descubrir una verdad hecha para disgustar a todo el género humano: se la diría a quemarropa.» El Baudelaire de la «sinceridad absoluta», el de los *Cohetes* y de *Mi corazón al desnudo* está contenido y como anunciado en estas palabras de las *Veladas*, que nos dan la fórmula de ese incomparable arte de la provocación en el que Baudelaire se distinguió casi tanto como Maistre. De hecho, se distinguen en él todos aquellos que, sea por clarividencia o por amargura, rechazan las maravillas hábiles del Progreso. Si los conservadores manejan tan bien la invectiva y escriben en general más cuidadosamente que los fanáticos del porvenir es porque, exasperados al verse contradichos por los acontecimientos, desasosegados se precipitan sobre el verbo, mediante el cual, a falta de otro recurso más sustancial, se vengan y consuelan. Los otros recurren a él con despreocupación y hasta con desprecio: cómplices del futuro, seguros de que «la historia» les dará la razón, escriben sin arte y hasta sin pasión, conscientes como son de que el estilo es la prerrogativa y algo así como el lujo del fracaso. Cuando hablamos de fracaso, no pensamos únicamente en Maistre, sino también en Saint-Simon. Los dos poseen el mismo apego exclusivo, estrecho, a la causa de la aristocracia, una gran cantidad de prejuicios defendidos con una rabia constante, el orgullo de casta llevado hasta la ostentación y una incapacidad análoga [63] para actuar que explica por qué fueron escritores tan intrépidos. Cuando el primero examina problemas, así como cuando el segundo describe acontecimientos, la menor idea, el menor hecho brilla a causa de la pasión que ponen en ello. Querer disecar su prosa es como querer analizar una tempestad. Lejos de nosotros, sin embargo, la intención de

colocar al duque y al conde en un mismo plano: el primero restituyó y recreó una época, su materia era la vida misma, mientras que el segundo se contentó con animar ideas; ahora bien, ¿cómo lograr con conceptos la plenitud del genio? Ninguna verdadera creación es posible en filosofía; cualquiera que sea la profundidad que el pensamiento alcance, se mantiene siempre sobre un plano derivado, más acá del movimiento y de la actividad del ser; sólo el arte se eleva hasta allí, sólo él imita a Dios o lo sustituye. El pensador agota la definición del hombre incompleto.

Saint-Simon, según Sainte-Beuve, hace pensar en una mezcla de Shakespeare y de Tácito; Maistre nos recuerda –combinación menos afortunada– a un Bellarmin y un Voltaire, un teólogo y un literato. Si citamos el nombre del gran controversista, de aquel profesional de la querrela que, en el siglo XVI, actuó sin ninguna consideración contra el protestantismo, es porque Maistre, con más ardor e inspiración, participó en la misma campaña: ¿no fue él, en cierto modo, el último representante de la Contrarreforma?

Considerando sus cóleras contra las nuevas «sectas», llegamos a preguntarnos si no hay una buena dosis de humor en todo ese despliegue de rabia: ¿es concebible que redactando alguna de sus diatribas no haya sido consciente de los excesos que decía? Y sin embargo, y nunca lo repetiremos suficientemente, si todavía le leemos es gracias a todos los excesos que realzan sus obras. Cuando, a propósito de una afirmación de Bacon, exclama: [64] «No, desde que se dijo *Fiat lux!* el oído humano no ha escuchado nada parecido», semejante extravagancia nos seduce, al igual que esta otra: «Son los sacerdotes quienes lo han

conservado todo, quienes lo han regenerado todo, quienes nos lo han enseñado todo». Palabras insensatas de un sabor innegable: escribiéndolas, ¿no se hace el autor cómplice de nuestra sonrisa? Y cuando nos asegura que el Papa es el «demiurgo de la civilización», ¿pretende divertirnos o lo piensa verdaderamente? Lo más simple sería admitir que era sincero, puesto que no encontramos en su vida la menor traza de charlatanería: la lucidez jamás llegó en él hasta la impostura o la farsa... Ese fue el único fallo de su sentido de la desmesura.

Había en aquel demoledor en nombre de la tradición, en aquel fanático por disciplina y método, un deseo de poseer convicciones inquebrantables, una necesidad de ser de una sola pieza. «Caigo en una idea como en un precipicio», se quejaba un enfermo; Maistre hubiera podido decir lo mismo, con la diferencia, sin embargo, de que él quería caer en los precipicios, de que deseaba ardientemente precipitarse en ellos, y como todos los pensadores agresivos, se hallaba impaciente por arrastrarnos con él a ellos –proselitismo abismal que es el signo del fanatismo innato o adquirido. El suyo, aunque adquisición, resultado del esfuerzo y de la deliberación, lo asimiló perfectamente, haciendo de él su realidad orgánica. Aferrado a lo absoluto por odio hacia un siglo que lo había puesto todo en tela de juicio, fue demasiado lejos en la dirección opuesta y, por miedo a la duda, erigió la obcecación en sistema. Su sueño fue no hallarse nunca escaso de ilusiones, obnubilarse. Tuvo la suerte de realizarlo.

Clarividente a veces, se equivocó no obstante en muchas de sus previsiones. Imaginaba que Francia había recibido la misión de la regeneración religiosa de la humanidad. Francia cayó en el laicismo...

Confiaba en el final [65] de los cismas, el retorno al catolicismo de las diferentes iglesias, la reconquista, gracias al Sumo Pontífice, de sus antiguos privilegios. Roma, abandonada a sí misma, es más modesta y tímida que nunca. Si presintió alguna de las convulsiones que más tarde agitarían a Europa, no advirtió en cambio aquellas de las que hoy somos víctimas. Pero la caducidad de sus profecías no debe hacernos perder de vista los méritos ni la actualidad del teórico del orden y de la autoridad que fue, el cual, de haber tenido la suerte de ser más conocido, habría sido el inspirador de todas las formas de ortodoxia política, el genio y la providencia de todos los despotismos de nuestro siglo. Su pensamiento es actual sin duda alguna, pero únicamente en la medida en que exaspera o desconcierta: cuanto más lo leemos, más pensamos en los encantos del escepticismo o en la urgencia de una apología de la herejía.

1957

[66]

François Mauriac: *Bloc-notes* (abril 1957)

Domingo de Resurrección

«Hoy es el día más bello de la Semana Santa.» ¡Cuántas veces habré repetido este verso de Jammes! Ayer por la noche no fui a la vigilia pascual. Leímos en voz alta frente a la chimenea, las profecías del Sábado Santo y el sublime *exultet* invocación a la noche radiante que presencié aquella victoria sobre la muerte. Esta mañana, las campanas en la llanura desgarran la bruma. Resulta extraño que mi lectura al volver de la misa en este día de la Resurrección sea el prefacio de E. M. Cioran a una antología de textos de Joseph de Maistre, pues no creo que pueda mostrarse mayor desprecio por una doctrina que la que muestra Cioran por el cristianismo, y ello hasta el punto de osar denunciar ¡«la dulce mediocridad de los Evangelios»!

El gusto de escandalizar y de irritar que Cioran comparte con Joseph de Maistre salta a la vista: confieso que me impresionan menos sus blasfemias que el rigor de su pensamiento y de su estilo. ¿Qué *moralista** hoy, [67] qué crítico en Francia puede compararse a este

* Moralista en el sentido francés de la palabra, intraducible en español: escritos que reflexiona sobre el ser humano, sobre sus actos, sus costumbres, sus lacras, sin intenciones moralizadoras y mostrando en general una visión pesimista del hombre – como en Francia un Montaigne, en La Rochefoucauld o un Chamfort, e incluso, hoy, el propio Cioran. (*N. del T.*)

rumano que ha decidido escribir y pensar en francés? Me agrada que a semejante negador le haya interesado el gentil-hombre ultramontano que ha glorificado al verdugo y divinizado la guerra: ese exceso, esa desmesura del Conde de Maistre, ese «no» proferido contra el mundo moderno, es el mismo «no» que Cioran profiere contra todo.

Además, Joseph de Maistre nos muestra con fuerza la imagen de un catolicismo intransigente, increíble, odioso, semejante al que podría desear una persona que lo deteste. Ciertamente es que la honestidad intelectual de Cioran le obliga a admitir que existe mucha diferencia entre el catolicismo de un Maistre y la religión de los místicos. Lo admite, pero no insiste en ello.

Y sin embargo, ahí está el busilis: decir que esa doctrina atroz es diferente de la de las Bienaventuranzas practicadas por todos los santos que creyeron en el amor y que, literalmente, murieron de amor, es quedarse corto. Semejante doctrina no es ni siquiera su caricatura, la cual al menos deformaría sus rasgos verdaderos: es exactamente su negación. Y si, como debemos creerlo, aquel gran hombre honesto que fue Joseph de Maistre no dejó por ello de ser un verdadero cristiano, es porque en privado, en el secreto de sus plegarias, manifestó seguramente otra parte de sí mismo diferente de la que estalla en sus escritos y que es horrible. No siempre rechazamos lo peor de nosotros mismos.

Aun así, prefiero finalmente a Cioran que a Joseph de Maistre, de la misma manera que hoy me entiendo mejor con algunos paganos o libertinos que con muchos de mis hermanos en la fe.

X me inspiraría mucho menos desprecio cuando le veo enriquecerse sin escrúpulos si no se considerara cristia-[68]no. Y yo me soportaría mejor a mí mismo si no supiera lo que sé sobre Cristo.

Por el contrario, el negador Cioran no me molesta, dado que no espero de él más que la honestidad intelectual de la que no carece y el talento que le sobra. Me parece sin embargo bastante osado cuando considera como una evidencia que no necesita demostración la decadencia del cristianismo. Yo le propongo que piense en un hecho contemporáneo: la guerra de Argelia, por ejemplo. Que observe el comportamiento de algunos soldados cristianos –el mismo comportamiento, dieciocho siglos después, que el de los legionarios romanos que habían recibido el Evangelio, y que no aceptaban la adoración del César. La decrepitud afecta a las estructuras de la Iglesia. Pero las propiedades de un ácido no cambian.

El reino de Dios nunca ha sido algo más que un poco de levadura perdida en la masa, y ello incluso en las épocas en que el cristianismo triunfaba políticamente y César utilizaba la Cruz. En ningún momento de la historia el mundo ha sido, ni será, cristiano. La Cruz será siempre para él una locura y un escándalo, y lo ha sido siempre, incluso en las épocas del Rey archicristiano. Mas la levadura nunca ha faltado en el mundo, y no faltará nunca. [69]

Carta de E.M. Cioran a François Mauriac

Hotel Majory
20, rue Monsieur le Prince

París, 29 de abril de 1957

Estimado amigo:

Habiendo adquirido para mí sus observaciones a mi prefacio la importancia de una intimación, creo que le debo una explicación. Y estoy tanto más dispuesto a dársela cuanto que su forma de fe es la única que aprecio: ¿acaso no ha opuesto usted siempre las desgarraduras de la salvación a las de la duda? El escéptico no posee ninguna ventaja sobre el creyente: el primero soporta la carga de sus perplejidades, el segundo la de sus certezas. Estemos donde estemos, nos exponemos al vértigo, tropezamos con lo Insostenible.

Me reprocha usted las palabras «la dulce mediocridad de los Evangelios». Sin embargo, ¿puede un hijo de pope escribir otras? En cuanto comencé a definirme, lo hice por reacción contra las verdades de mi padre, contra el cristianismo. A esa razón exterior se añade otra, íntima: mi incapacidad de comprender a Cristo, e incluso de imaginarlo. Por el contrario, Dios no ha dejado nunca de obsesionarme y de torturarme; los sufrimientos que me ha infligido son el honor de mi

vida, un desastre inesperado, un infierno que me redime ante mí mismo. Pero si Él ha sido preservado en mis pensamientos, no lo ha [70] sido en mi corazón: nunca he podido amarlo... Me considero un creyente *sin la gracia*. Estoy seguro de que esta paradoja no le hará sonreír, pues usted conoce sin duda esos momentos en que daríamos todo el universo por una oración, pero en que ninguna palabra se adhiere al misterio, esos instantes en los que se permanece fulminado en el umbral de una llamada, y en los que nos hallamos tan lejos de nosotros mismos como de todo.

Imposible enumerar todas mis imposibilidades. Y en el fondo importan tan poco... Pero es hora ya de que concluya y vuelva a lo esencial: darle las gracias por haberme turbado y expresarle mi afectuosa admiración.

E. M. Cioran

[71]

Valéry frente a sus ídolos

Para un autor resulta una verdadera desgracia ser comprendido; Valéry lo fue en vida y lo ha sido después. ¿Era, pues, tan simple, tan *comprensible*? Ciertamente no. Pero cometió la imprudencia de dar demasiadas precisiones tanto sobre sí mismo como sobre su obra, se reveló, se mostró, dio muchas de sus claves, disipó buena parte de esos malentendidos indispensables para el prestigio secreto de un escritor: en lugar de dejar para los demás el trabajo de descubrirle, lo asumió él mismo; exageró hasta el vicio la manía de explicarse. La tarea de los comentadores quedó así considerablemente reducida: iniciándoles de entrada en lo esencial de sus preocupaciones y de sus manifestaciones, les invitaba menos a una reflexión sobre su obra que a una reflexión sobre sus propios comentarios a propósito de ella. Desde ese momento, la cuestión respecto a él era saber si sobre un determinado punto había sido víctima de una ilusión o, por el contrario, de una *excesiva* clarividencia, de un juicio disociado de lo real en cualquier caso. Valéry no solamente fue su propio comentador, sino que además todas sus obras sólo son una autobiografía más o menos disimulada, una refinada introspección, un *diario* de su espíritu, una elevación de sus experiencias, de cualquiera de ellas, al rango de acontecimiento intelectual, un atentado contra todo lo que podía haber en él de *irreflexivo*, una rebelión contra sus profundidades. [72]

Lo que a él le interesa es saber desmontar el mecanismo de todo, puesto que todo es mecanismo, suma de artificios, de artimañas o, para emplear una palabra más respetable, de operaciones; ocuparse de los resortes, transformarse en relojero, ver *por dentro*, no dejarse embau-car. El hombre, según él, se mide únicamente por su capacidad de desacuerdo, por el grado de lucidez que alcanza. Semejante exigencia de lucidez hace pensar en el grado de *despertar* que supone toda experiencia espiritual, determinado por la respuesta dada a la pregunta capital: «¿Hasta dónde se ha llegado en la percepción de la irrealidad?».

Podría señalarse en detalle el paralelismo existente entre la búsqueda de la lucidez deliberadamente *más acá* de lo absoluto, tal como se presenta en Valéry, y la búsqueda del despertar con vistas a lo absoluto, en lo que consiste la vía mística. Se trata en ambos casos de tentativas de exacerbación de la conciencia, ávida de librarse de las ilusiones que arrastra. Todo espíritu crítico despiadado, todo denunciador de apariencias y, con más razón, todo «nihilista», no es más que un místico *bloqueado*, y ello únicamente porque le repugna atribuir un contenido a su lucidez, modificar ésta para salvarse asociándola a una empresa que la supera. Valéry se hallaba demasiado contaminado por el positivismo para poder concebir un culto que no fuera el de la lucidez *por sí misma*.

«Confieso que he hecho de mi espíritu un ídolo, pero porque no he encontrado ningún otro.» Valéry no se repuso nunca del asombro que le producía el espectáculo de su espíritu. Sólo admiró a quienes divinizaban el suyo propio y poseían aspiraciones tan desmesuradas que no podían sino fascinar o desconcertar. Lo que le sedujo de Mallarmé fue

su lado *insensato*, el que en 1885 escribía a Verlaine: «(...) siempre he soñado e intentado otra cosa, con una paciencia de alquimista, dispuesto a sacrificar [73] toda vanidad y toda satisfacción, como se quemaban antiguamente el mobiliario y las vigas del tejado para alimentar el homo de la Gran Obra. ¿Qué cosa? Resulta difícil decirlo: simplemente un libro, en varios volúmenes, un libro que sea un libro, arquitectónico y premeditado, y no una colección de inspiraciones fortuitas, aunque sean maravillosas... Iré más lejos, diré: el Libro, convencido de que en el fondo no hay más que uno (...)). Ya en 1867 había formulado, en una carta a Cazalis, el mismo deseo grandioso y extravagante: «(...) no sin una angustia real entraría yo en la Desaparición suprema si no hubiera acabado mi obra, que es la Obra, la Gran Obra, como dicen nuestros antepasados los alquimistas».

Crear una obra que *rivalice* con el mundo, que no sea su reflejo sino su doble, no es una idea que haya tomado de los alquimistas, sino de Hegel, del Hegel a quien no conocía más que indirectamente a través de Villiers, el cual apenas le había leído, justo lo suficiente para poder citarle de vez en cuando y llamarle pomposamente «el reconstructor del Universo», fórmula que debió de impresionar a Mallarmé, puesto que el Libro aspiraba precisamente a la reconstrucción del Universo. Pero esa idea pudo también habérsela inspirado su contacto frecuente con la música, y las teorías de la época, derivadas de Schopenhauer y propagadas por los wagnerianos, que hacían de ella el único arte capaz de traducir la esencia del mundo. Por otro lado, la tentativa de Wagner bastaba para sugerir por sí sola grandes sueños e incitar a la megalomanía, lo mismo que la alquimia o el hegelismo. Un músico, y sobre

todo un músico fecundo, podría quizás aspirar al papel de demiurgo; pero un poeta, y un poeta escrupuloso hasta la esterilidad, ¿cómo iba a intentarlo sin caer en el ridículo o la locura? Todo aquello no era más que *divagación*, por decirlo con una palabra por la que Mallarmé tenía especial predilección. Y es precisa-[74]mente ese lado el que atraía y convencía en él. Valéry lo prolonga e imita cuando habla de la *Comedia* del intelecto que se proponía escribir un día. El sueño de la desmesura conduce fácilmente a la ilusión absoluta. Cuando, el 3 de noviembre de 1897, Mallarmé enseña a Valéry las pruebas corregidas de *Un lance de dados* y le pregunta: «¿No le parece un acto de demencia?», el *demente* no es Mallarmé, sino el Valéry que en un acceso de sublimidad escribiría que en ese poema de tan extraña disposición tipográfica el autor había intentado «elevar una página a la potencia del cielo estrellado». En esa actitud de imponerse una tarea imposible de realizar e incluso de definir, de anhelar el vigor cuando se está minado por la más sutil de las anemias, hay algo de montaje teatral, un deseo de engañarse a sí mismo, de vivir intelectualmente por encima de las propias posibilidades, un afán de leyenda y de fracaso, siendo como es el fracasado, en cierta manera, incomparablemente más cautivante que el triunfador.

Cada vez nos interesa más, no lo que un autor ha dicho, sino lo que hubiera querido decir, no sus actos sino sus proyectos, menos su obra real que su obra soñada. Si Mallarmé nos fascina es porque satisface los requisitos del escritor irrealizado, irrealizado en relación con el ideal desproporcionado que se había propuesto, tan desproporcionado que a veces nos tienta la idea de llamar ingenuo o impostor a quien en realidad no fue más que un alucinado. Somos fanáticos de la obra

abortada, abandonada a medio camino, imposible de acabar, minada por sus propias exigencias. Lo extraño, en el caso de Mallarmé, es que la obra no fue siquiera comenzada, puesto que del Libro, ese rival del Universo, no queda prácticamente ningún indicio revelador: parece improbable que sus bases hayan sido establecidas en las notas que Mallarmé mandó destruir; en cuanto a las que sobrevi-[75]vieron, no merecen que nos detengamos en ellas. Mallarmé: una veleidad de pensamiento, un pensamiento que jamás se concretizó, que cayó en la trampa de lo eventual, de lo irreal, un pensamiento liberado de todo acto, superior a todo objeto e incluso a todo concepto..., una expectativa de pensamiento. Y lo que él, el enemigo de lo vago, ha expresado a fin de cuentas es esa expectativa, que no es más que la vaguedad misma. Pero esa vaguedad, que es el espacio de la desmesura, implica un aspecto positivo: permite imaginar con *amplitud*. Si Mallarmé desembocó en lo único fue porque soñó con el Libro: de haber sido más *sensato*, hubiera dejado una obra mediocre. Lo mismo puede decirse de Valéry, que es el resultado de la idea, casi mitológica, que se hizo de sus propias facultades, de lo que hubiera podido obtener de ellas si hubiese tenido la posibilidad o el tiempo de utilizarlas realmente. ¿Acaso no son sus *Cuadernos* un enorme esbozo del Libro que también él deseaba escribir? Valéry intentó ir más allá que Mallarmé, pero, como él, no pudo llevar a cabo un proyecto que exige una gran obstinación y una gran invulnerabilidad frente al tedio, esa plaga que según su propia confesión no dejaba de atormentarle. Y el tedio es la discontinuidad, la fatiga que produce todo razonamiento constante, fundado, es la obsesión pulverizada, la aversión por el sistema (el Libro no hubiera podido ser más que sistema, sistema *total*), es horror a la

insistencia, a la *duración* de una idea; el tedio es también incoherencia, fragmento, nota, *cuaderno*, en una palabra, diletantismo debido a una carencia de vitalidad y también al miedo a ser o parecer *profundo*. El ataque de Valéry contra Pascal podría explicarse por una reacción de pudor: ¿no es indecente hacer alarde de los secretos, de las desgarraduras, de los abismos propios? No olvidemos que para un mediterráneo como Valéry, los *sentidos* contaban, y que para él las categorías fundamen-[76]tales no eran lo que existe y lo que no existe, sino lo que no existe en absoluto y lo que parece existir, la Nada y la Apariencia; el *ser* como tal carecía para él de dimensión y hasta de valor...

Ni Mallarmé ni Valéry estaban equipados para acometer el Libro. Antes que ellos, Poe hubiera podido tanto concebir el proyecto como ponerse a trabajar en él, y en realidad lo hizo: *Eureka* era una forma de obra-límite, de extremo, de fin, de sueño colosal y *realizado*. «He resuelto el secreto del Universo.» «No deseo ya vivir, puesto que he escrito *Eureka*», exclamaciones éstas que a Mallarmé le hubiera gustado proferir, pero a las que apenas tenía derecho, ni siquiera tras ese magnífico callejón sin salida que es *Un lance de dados*. Baudelaire había llamado a Poe «héroe» de las Letras; Mallarmé irá más lejos, le llamará «el caso literario absoluto». Nadie hoy ratificaría semejante juicio, pero qué importa eso, puesto que cada individuo, como cada época, no es *real* más que por sus exageraciones, por su capacidad de supervalorar, por sus dioses. La serie de modas literarias o filosóficas demuestra una irresistible necesidad de adorar: ¿quién no ha sido hagiógrafo alguna vez? Un escéptico encontrará siempre a alguien más escéptico que él a quien venerar. Incluso en el siglo XVIII, en el que la

denigración se convirtió en una institución, la «decadencia de la admiración» no debió de ser tan general como lo creyó Montesquieu.

Para Valéry, el tema tratado en *Eureka* pertenece a la literatura. «La Cosmogonía es un género literario de una notable persistencia y de una sorprendente variedad, uno de los géneros más antiguos que existen.» Lo mismo pensaba de la historia e incluso de la filosofía, «género literario particular, caracterizado por ciertos temas y por la frecuencia de ciertos términos y formas». Puede decirse que, salvo las ciencias positivas, para él todo se reduce a la literatura, a algo dudoso, por no decir despreciable. [77] Pero ¿dónde encontrar a alguien más *literario* que él, alguien en quien la atención a la palabra, la idolatría de la palabra, sean más vivamente cultivadas? Narciso, enfrentado a sí mismo, desdeñaba la única actividad que estaba acorde con su naturaleza: *predestinado* al Verbo, era esencialmente un literato; pero a ese literato le hubiera gustado asfixiarlo, destruirlo; como nunca lo consiguió, se vengó de la literatura, contra la que echó pestes. Este podría ser el esquema psicológico de sus relaciones con ella.

Eureka no dejó trazas en la evolución de Valéry. Por el contrario, *La génesis de un poema* fue un gran acontecimiento, un encuentro capital. Todo lo que más tarde iba a pensar sobre el mecanismo del acto poético se halla en ese texto. Imaginamos la delectación con que debió de leer que la composición de *El cuervo* no debe nada al azar o a la intuición, y que el poema fue concebido con la «precisión y la rigurosa lógica de un problema matemático». Otra declaración de Poe, esta vez de *Marginalia* (CXVIII) no debió de satisfacerle menos: «La desgracia (Valéry hubiera dicho la *suerte*) de algunos seres consiste en

no contentarse jamás con la idea de que pueden realizar una cosa, ni siquiera con la de haberla realizado; necesitan además saber y mostrar a la vez a los demás cómo la han hecho».

La génesis de un poema era una mixtificación (*a mere hoax*) de Poe; todo Valéry procede de una lectura... ingenua, de un fervor por un texto en el que un poeta se burlaba de sus lectores crédulos. Ese entusiasmo juvenil por una demostración tan profundamente antipoética prueba bien que originariamente, en lo más profundo de sí mismo, Valéry no era poeta; pues de lo contrario todo su ser se hubiera rebelado contra ese frío e implacable desmantelamiento del delirio, contra esa denuncia del más elemental reflejo poético, de la razón de ser de la poesía; pero sin duda necesitaba esa ingeniosa incriminación, esa [78] acusación contra toda creación espontánea, para poder justificar, *excusar* su propia falta de espontaneidad. Nada más tranquilizador que esa hábil exposición de *artificios*. Era un catecismo no para poetas sino para versificadores, y que necesariamente debía de halagar el lado virtuoso de Valéry, ese gusto suyo por la reflexión recargada, por el arte en segundo grado, por el arte *dentro* del arte, esa religión de lo pulido, como también esa voluntad de estar constantemente fuera de lo que se hace, de evitar todo vértigo, poético o de otra clase. Sólo un maníaco de la lucidez podía saborear esa incursión cínica en los orígenes del poema que contradice todas las leyes de la producción literaria, esa premeditación infinitamente minuciosa, esa acrobacia inaudita que Valéry convirtió en el artículo primero de su credo poético. Erigió en teoría y propuso como modelo su ineptitud para ser poeta naturalmente, se aferró a la técnica para disimular sus lagunas

congénitas, colocó –crimen inexpiable– la poética por encima de la poesía. Se puede pensar legítimamente que todas sus tesis hubieran sido muy diferentes de haber sido capaz de escribir una obra menos elaborada. Preconizó lo difícil por *impotencia*: todas sus exigencias son exigencias de artista y no de poeta. Lo que en Poe no era más que juego es en Valéry dogma, dogma literario, es decir, ficción *aceptada*. Técnico excelente, intentó rehabilitar el procedimiento y el oficio en detrimento del *don*. Se dedicó a sacar de cada teoría artística la conclusión menos poética, aferrándose luego a ella, seducido hasta la obnubilación por la *ejecución*, por la invención desprovista de fatalidad, de lo ineluctable, de destino. Creyó siempre que se hubiera podido ser diferente de lo que se es, y él mismo quiso siempre ser otro; prueba de ello su frustración de no ser hombre de ciencia, que le corroía y que le había hecho decir buen número de extravagancias, sobre todo en cuestiones de estética; fue igualmente esa [79] frustración lo que le inspiró su condescendencia respecto a la literatura: parece como si se rebajase cuando habla de ella y que únicamente se dignara dedicarse al verso. En realidad no se dedicó a él, se *ejercitó* en él, como tantas veces lo dijo expresamente. Al menos, el no-poeta que era, impidiéndole mezclar prosa y poesía, impidiéndole desear, como los simbolistas, escribir poesía a toda costa y por todas partes, le preservó de esa plaga que es toda prosa demasiado ostensiblemente poética. Cuando se aborda un espíritu tan sutil como el suyo, se experimenta una rara voluptuosidad al descubrir sus ilusiones y sus defectos, que no por ser casi invisibles dejan de ser menos reales; ellos muestran que la lucidez absoluta resulta incompatible con la existencia, con el ejercicio del aliento. Y, debemos reconocerlo, un espíritu desengañado, cualquiera que sea su

grado de emancipación respecto al mundo, vive más o menos en lo irrespirable.

Poe y Mallarmé *existen* para Valéry; Leonardo da Vinci, visiblemente, no es más que un pretexto, un nombre nada más, una figura enteramente construida, un monstruo que posee todos los poderes que nosotros no poseemos y que nos gustaría poseer. El satisface esa necesidad de vernos realizados en alguien imaginario que represente el resumen ideal de todas las ilusiones que nos hemos hecho sobre nosotros mismos: héroe que ha vencido nuestras propias imposibilidades, que nos ha liberado de nuestros límites, rebasándolos por *nosotros...*

La *Introducción al método de Leonardo*, que data de 1894, prueba que Valéry desde sus comienzos era perfecto, quiero decir perfectamente maduro como escritor: el esfuerzo de perfeccionarse, de progresar, le fue ahorrado de entrada. Su caso posee ciertas analogías con el de su compatriota Napoleón, quien en Santa Helena podía afirmar: «La guerra es un arte singular: yo he librado sesenta batallas; pues bien, puedo asegurar que no he aprendido nada que no supiera desde la primera». Valéry, al final de su vida, hubiera podido afirmar también que lo *sabía* todo desde su primera tentativa, y que, en lo que a sus exigencias consigo mismo y con su obra se refiere, no había progresado nada desde los veinte años. A una edad en la que se titubea, en la que se imita a todo el mundo, él había encontrado ya su método, su estilo, su forma de pensamiento. Sin duda admiraba todavía, pero ya *como un*

maestro. Al igual que todos los espíritus perfectos, se hallaba *limitado*, es decir, confinado en ciertos temas de los que no podía salir. Es quizá por reacción contra sí mismo, contra sus fronteras, tan perceptibles, por lo que tanto le intrigó ese fenómeno que representan los espíritus universales, la posibilidad, apenas concebible, de una multiplicidad de talentos que se desarrollaran sin perjudicarse, que cohabitaran sin anularse mutuamente. Valéry no podía no *encontrarse* con Leonardo; sin embargo, Leibniz le hubiera convenido más. Pero para atreverse con él hacía falta, además de una competencia científica y conocimientos que él no poseía, una curiosidad impersonal de la que era incapaz. Con Leonardo, símbolo de una civilización, de un universo o de cualquier otra cosa, lo arbitrario y la desenvoltura eran mucho más fáciles. Si de vez en cuando lo citaba no era más que para poder hablar mejor de sí mismo, de sus propios gustos y aversiones, para ajustar las cuentas a los filósofos invocando un nombre que acumulaba por sí solo facultades que ninguno de ellos había reunido jamás. Para Valéry los problemas que aborda la filosofía y la manera en que ésta los enuncia se reducen a «abusos de lenguaje», a falsos problemas, infructuosos e intercambiables, carentes de todo rigor, tanto verbal como intrínseco; le parecía que las ideas se corrompían en cuanto los filósofos se apoderaban [81] de ellas; más aún, que el *pensamiento* mismo se viciaba en contacto con ellos. El horror que tenía a la jerga filosófica era tan convincente, tan contagioso, que nunca pudo disociarse de él, que no pudo volver a leer a un filósofo *serio* sin desconfianza o repugnancia, y rechazó en lo sucesivo todo término falsamente misterioso o culto. La mayor parte de la filosofía supone un crimen contra el lenguaje, un crimen contra el Verbo. Toda expresión de *escuela* debería

ser proscrita y considerada un delito. Es inconscientemente deshonesto todo aquel que, para zanjar una dificultad o resolver un problema, forja una palabra sonora, pretenciosa, e incluso simplemente una palabra. En una carta a F. Brunot, Valéry escribía: «(...) hace falta más espíritu para prescindir de una palabra que para emplearla». Si se tradujeran las lucubraciones de los filósofos a lenguaje *normal*, ¿qué quedaría de ellas? La operación sería ruinoso para la mayoría de ellos. Pero debemos añadir enseguida que lo sería casi en igual medida para cualquier escritor y particularmente para Valéry: si se despojase a su prosa de su brillo, si se redujera cualquiera de sus pensamientos a sus contornos esqueléticos, ¿qué quedaría de ellos? Valéry fue también una víctima del lenguaje, de *otro* lenguaje, más real, más existente, eso sí. No inventaba palabras, es cierto, pero vivía de manera casi absoluta en su propio lenguaje, de modo que su superioridad sobre los filósofos consistía únicamente en participar de una irrealidad menor que la suya. Criticándoles con tanta dureza, mostró que también él, tan prudente de ordinario, podía enardecerse, equivocarse. Por lo demás, un desengaño completo habría suprimido en él no sólo al «hombre de pensamiento», como a veces se llamaba a sí mismo, sino, pérdida más grave, al malabarista, al histrión del vocablo. Afortunadamente no alcanzó nunca la «clarividencia imperturbable» con la que soñaba; de lo contrario, su «silencio» se hubiera prolongado hasta su muerte. [82]

En el fondo, había en su aversión por los filósofos algo impuro; de hecho, le *obsesionaban*, no podía permanecer indiferente a ellos, les perseguía con una ironía próxima de la rabia. Durante toda su vida se prohibió a sí mismo la construcción de un sistema; lo cual no significa

que no hubiera en él, como respecto a la ciencia, una nostalgia más o menos consciente del sistema que no pudo construir. El odio a la filosofía es siempre sospechoso: se diría que quien lo padece no se perdona el hecho de no haber sido filósofo y que para disimular esa frustración o esa incapacidad vilipendia a quienes, por tener menos escrúpulos que él o ser más aptos para ello, tuvieron la posibilidad de edificar ese pequeño universo inverosímil que es toda doctrina filosófica bien articulada. Que un «pensador» eche de menos al filósofo que hubiera podido ser, eso es comprensible; pero lo que ya no se comprende tanto es que esa nostalgia obsesione aún más a los poetas: y pensamos de nuevo en Mallarmé, puesto que el Libro no podía ser más que una obra de filósofo. ¡Prestigio del rigor, del pensamiento *sin encanto*! Si los poetas son tan sensibles a él, es por una especie de vergüenza de vivir desvergonzadamente como parásitos de lo Improbable.

Pero una cosa es la filosofía de los profesores y otra muy distinta la metafísica. Hubiera podido esperarse de Valéry alguna indulgencia hacia esta última; sin embargo, no sólo la denuncia insidiosamente sino que llega casi a tratarla, como lo hace el positivismo lógico, del que tan cercano está en muchos aspectos, de «enfermedad del lenguaje». Hizo incluso del hecho de ridiculizar la ansiedad metafísica una cuestión de honor. Los tormentos de Pascal le inspiran reflexiones de ingeniero. «Ninguna revelación en Leonardo. Ningún abismo abierto a su diestra. Un abismo le haría pensar en un puente. Un abismo podría servirle para ensayar algún gran pájaro mecánico». [83] Cuando se leen palabras tan imperdonablemente insolentes, no se tiene más que una

idea en la cabeza: *vengar* a Pascal inmediatamente. ¿A qué viene reprocharle el abandono de las ciencias cuando esa renuncia fue el resultado de un *despertar* espiritual mucho más importante que los descubrimientos científicos que hubiera podido hacer? En lo absoluto, las perplejidades pascalianas en los confines de la plegaria tienen mucha más importancia que cualquier secreto obtenido del mundo exterior. Toda conquista *objetiva* supone un retroceso interior. Cuando el hombre haya alcanzado el objetivo que se ha propuesto, dominar la Creación, quedará completamente vacío: será a la vez dios y fantasma. Valéry suscribió sin reservas, sin restricciones, la idolatría de la ciencia, esa gran ilusión de los tiempos modernos. ¿Es simple casualidad que, en su juventud, ocupase en Montpellier la misma habitación que años antes había habitado Auguste Comte, teórico y profeta del cientifismo?

El menos original de todos los cultos es el de la ciencia. Uno puede, evidentemente, dedicarse a la actividad científica, pero el entusiasmo por ella, cuando no se es especialista en la materia, es cuando menos molesto. Valéry creó él mismo su leyenda de poeta-matemático. Y todo el mundo la aceptó, a pesar de que él reconocía no ser más que un «desafortunado amante de la ciencia más bella» y haber declarado a Frédéric Lefèvre que en su juventud no había podido entrar en la Marina a causa de su «absoluta incompreensión de las ciencias matemáticas. No entendía absolutamente nada. Eran para mí la cosa más extraña, más impenetrable, más desesperante del mundo. Nunca nadie ha comprendido menos que yo en aquella época la existencia y hasta la posibilidad de las matemáticas incluso de las más simples». Que más

tarde les tomase gusto, es innegable; pero tomar gusto y ser competente en la materia son cosas diferentes. Se intere-[84]só por ellas, sea para crearse un estatuto intelectual excepcional, por deseo de ser el héroe de un drama situado en los límites de los poderes del espíritu, sea para entrar en un terreno donde uno se topa constantemente consigo mismo. «No hay palabras para expresar la dulzura de sentir que existe todo un mundo del que el Yo se halla totalmente ausente.» ¿Conoció Valéry estas palabras de Sofía Kowalevsky sobre las matemáticas? Quizá fuese una necesidad análoga lo que le llevó a interesarse por una disciplina tan alejada de toda forma de narcisismo. Pero si es posible dudar de que existiera en él esa necesidad profunda, sus relaciones con la ciencia, por el contrario, recuerdan el entusiasmo de aquellas mujeres de la Ilustración de las que habló en su prólogo a las *Cartas persas* de Montesquieu y que frecuentaban los laboratorios apasionándose por la anatomía o la astronomía. Debemos reconocer, para elogiarla, que en su manera de expresarse sobre las ciencias encontramos el tono de un mundano de la gran época, el último eco de los antiguos salones. Podría detectarse también en su persecución de lo inabordable un ligero masoquismo: adorar, para torturarse, lo que jamás se alcanzará; castigarse por no ser, en materia de Saber, más que un simple aficionado.

Los únicos problemas a los que se enfrentó como conocedor, como iniciado, son los de la forma, o, para ser más exacto, los del estilo. Claudel llamó a Mallarmé «genio sintáctico»; estas palabras se ajustan también, si no más, para Valéry, quien confesa deber a Mallarmé el

hecho de «concebir y colocar por encima de *toda obra* la posesión consciente de la función del lenguaje y el sentimiento de una libertad superior de la expresión, en comparación con la cual todo pensamiento no es más que un incidente, un suceso particular». El culto de Valéry [85] por el rigor se reduce a la propiedad de los términos y al esfuerzo consciente por lograr un brillo *abstracto* de la frase. Rigor de la forma y no de la materia. *La joven Parca* le exigió más de cien borradores, hecho del cual se vanagloriaba, tomándolo por el símbolo mismo de una empresa rigurosa. No dejar nada a la improvisación o a la inspiración (sinónimos malditos para él), vigilar las palabras, sopesarlas, no olvidar nunca que el lenguaje es la sola, la única realidad: en eso consiste su voluntad de expresión, llevada tan lejos que acaba convirtiéndose en un encarnizamiento por bagatelas, en una búsqueda agotadora de la precisión infinitesimal. Valéry es un galeote del Matiz.

Llegó hasta los extremos del lenguaje, allí donde éste, aéreo, peligrosamente sutil, no es más que esencia impalpable, último grado *antes* de la irrealidad. No es posible imaginar una lengua más depurada que la suya, más maravillosamente exangüe. ¿Por qué negar que en más de un lugar resulta rebuscado o claramente afectado? El mismo tenía gran estima por el preciosismo, como lo demuestra esta significativa confesión: «¿Quién sabe si Molière, al ridiculizar a los *preciosistas*, no nos ha costado algún Shakespeare?». El reproche que podría hacerse al preciosismo es que vuelve al escritor demasiado consciente, demasiado seguro de su superioridad sobre su instrumento: a fuerza de jugar con él y de manejarlo con virtuosismo, priva al lenguaje de todo misterio y de todo vigor. El lenguaje debe *resistir*; si cede, si se pliega

totalmente a los caprichos de un prestidigitador, se convierte en una serie de hallazgos y de piruetas en los que triunfa constantemente sobre sí mismo y se divide hasta la anulación. El preciosismo es la escritura de la escritura: un estilo que se desdobra y se convierte en el objeto de su propia búsqueda. Sería abusivo, sin embargo, considerar a Valéry preciosista; pero es justo decir que tenía *sobre-[86]saltos* de preciosidad. Lo cual es totalmente natural en alguien que no percibía nada *detrás* del lenguaje, ningún substrato o residuo de realidad. El *fondo* de su pensamiento –aunque *fondo* sea un término del que rechazó tanto la acepción estética como metafísica– parece ser que solamente las palabras nos preservan de la nada. A pesar de todo, él confió en ellas, demostrando así que todavía creía en algo. Únicamente si hubiera acabado desinteresándose por las palabras se le habría podido tratar de «nihilista». De todas formas, no podía serlo, dada su excesiva sensibilidad a la urgencia de la mentira para existir. «Nos desalentaríamos si no estuviésemos sostenidos por ideas falsas», ha dicho Fontenelle, el escritor al que, por la gracia que sabía darle a la menor idea, más se parece Valéry.

La poesía se encuentra *amenazada* cuando los poetas prestan un interés teórico demasiado vivo al lenguaje, cuando hacen de éste un tema constante de meditación, cuando le confieren un estatuto excepcional que compete menos a la estética que a la teología. La obsesión por el lenguaje, siempre grande en Francia, jamás ha sido tan virulenta y esterilizante como hoy: no se anda muy lejos de elevar el medio, el intermediario del pensamiento, a la dignidad de único objeto del pensamiento, e incluso de sustituto de lo absoluto, por no decir de

Dios. No puede haber pensamiento vivo, fecundo, que traduzca lo real, si la palabra sustituye brutalmente a la idea, si el vehículo cuenta más que la carga que transporta, si el instrumento del pensamiento es asimilado al propio pensamiento. Para pensar verdaderamente es necesario que el pensamiento *se adhiera* al espíritu; si se independiza de él, si le es exterior, el espíritu se traba desde el principio, se mueve en el vacío, y no tiene más recurso que él mismo, en lugar de aferrarse al mundo para tomar de él su sustancia o sus pretextos. Que el escritor se abstenga de reflexionar sobre el lenguaje, que evite a toda costa [87] hacer de él la materia de sus obsesiones, que no olvide que las obras importantes han sido hechas *a pesar* del lenguaje. Un Dante estaba obsesionado por lo que tenía que decir y no por *el* decir. Desde hace mucho tiempo, desde siempre podríamos casi decir, la literatura francesa parece haber sucumbido al maleficio, y al despotismo, de la Palabra. De ahí su tenuidad, su fragilidad, su delicadeza extrema y también su artificiosidad. Mallarmé y Valéry coronan una tradición y prefiguran un agotamiento; ambos son síntomas de final de una nación obsesionada por la gramática. Un lingüista ha podido incluso afirmar que Mallarmé trataba al francés como una lengua muerta «que no hubiera oído nunca hablar». Conviene añadir que había en él algo de pose, de «parisino irónico y astuto», como Claudel ha señalado, una pizca de «charlatanismo» de gran clase, un hastío de hombre desengañado de todo –rasgos que encontramos, más acentuados, en el Valéry del «rechazo indefinido de ser algo», fórmula clave de su método intelectual, principio director, regla y divisa de su espíritu. Y Valéry, en efecto, nunca será un ser *entero*, no se identificará ni con los seres ni con las cosas, permanecerá siempre *al lado*, al margen de todo, y ello

no a causa de un desasosiego de orden metafísico, sino por exceso de reflexión sobre las operaciones, sobre el funcionamiento de la conciencia. La idea dominante, la idea que da un sentido a todas sus tentativas, gira en torno a esa distancia que separa a la conciencia de sí misma, de esa *conciencia de la conciencia*, como se precisa sobre todo en *Nota y digresión*, de 1919, su obra maestra «filosófica», en la que, buscando en medio de nuestras sensaciones y de nuestros juicios una *invariante*, no lo encuentra en nuestra personalidad inestable, sino en el yo puro, «pronombre universal», «denominación de *aquello* que no tiene relación con un rostro», «que no tiene nombre», «que no tiene historia» y que no es, en resu-[88]men, más que un fenómeno de exacerbación de la conciencia, una existencia límite, casi ficticia, carente de todo contenido determinado y sin ninguna relación con el sujeto psicológico. Ese yo estéril, suma de rechazos, quintaesencia de nada, nada consciente (no conciencia de la nada sino nada que se conoce y que rechaza los accidentes y las vicisitudes del sujeto contingente), ese yo, última etapa de la lucidez, de una lucidez decantada y purificada de toda complicidad con los objetos o los acontecimientos, se sitúa en los antípodas del Yo –productividad infinita, fuerza cosmogónica– tal como lo había concebido el romanticismo alemán.

La conciencia sólo interviene en nuestros actos para perturbar su ejecución, la conciencia es una perpetua interrogación provocadora sobre la vida, es quizá la ruina de la vida. *Bewusstsein als Verhängnis*, [La conciencia como fatalidad] es el título de un libro publicado en Alemania entre las dos guerras mundiales, cuyo autor, sacando las consecuencias de su visión del mundo, se suicidó. Existe, ciertamente,

en el fenómeno de la conciencia una dimensión dramática, fatal, que Valéry vio bien (piénsese en la «lucidez mortífera» de *El alma y la danza*); pero no podía insistir demasiado en ella sin contradecir sus teorías habituales sobre el papel benéfico de la conciencia en la creación literaria, por oposición al carácter equívoco del trance; toda su poética, ¿qué es sino la apoteosis de la conciencia? Si se hubiese detenido demasiado en la tensión existente entre lo Vital y lo Consciente, habría tenido que invertir la escala de valores que había elaborado, a la cual permaneció fiel durante toda su carrera.

Valéry creyó que el verdadero conocimiento consistía en el esfuerzo de definirse a sí mismo, de insistir en las propias operaciones mentales. Pero conocerse no es *conocer* o, mejor dicho, no es más que una variedad del conocer. Valéry confundió siempre *conocimiento y clarivi-[89]dencia*. Además, la voluntad de ser clarividente, de hallarse inhumanamente desengañado, va acompañada en él de un orgullo apenas disimulado: se conoce, y se admira porque se conoce. Pero seamos justos: no admira su espíritu, se admira como Espíritu. Su narcisismo, inseparable de lo que llamó «emociones» y «patetismo» del intelecto, no es un narcisismo de diario íntimo, el apego al yo como aberración *única*, ni tampoco el yo de aquellos a quienes les gusta *escucharse*, psicológicamente, por supuesto; no, se trata de un yo abstracto o, más exactamente, del yo de un individuo abstracto, alejado de las complacencias de la introspección o de las impurezas del psicoanálisis. Digamos que la tara de Narciso no le era en absoluto consustancial: ¿cómo, si no, explicar que el único terreno en que la posteridad le ha dado la razón de una manera patente sea el de las

consideraciones y previsiones políticas? Si Valéry perdura, subsiste, permanece actual, es en gran parte gracias a la Historia, ídolo que se dedicó a demoler. Por una ironía que él mismo hubiese quizás apreciado, son sus palabras sobre ella las que más se citan. Se duda de sus poemas, se desdeña su poética, pero se invoca cada vez más al aforista, al analista atento a los acontecimientos. Aquel enamorado de sí mismo tenía, en el fondo, madera de extrovertido. Las apariencias no parecen desagradarle, nada en él toma un aspecto mórbido, profundo, hondamente íntimo; incluso la Nada, que heredó de Mallarmé, sólo era para él fascinación exenta de vértigo y no una abertura al horror o al éxtasis. En un *Upanishad* se dice que «la esencia del hombre es la palabra, la esencia de la palabra es el himno». Valéry hubiera suscrito la primera aserción y negado la segunda. Es en ese consentimiento y en ese rechazo donde debe buscarse la clave de sus realizaciones y de sus límites.

1970

[90]

Algunos encuentros con Beckett

Para adivinar a ese hombre *separado* que es Beckett, habría que insistir en la expresión «mantenerse apartado», divisa tácita de todos sus instantes, en la soledad y pertinacia subterránea que ella supone, en la esencia de un ser fuera de todo que prosigue un trabajo implacable y sin fin. El budismo dice de quien busca la iluminación, que debe obstinarse tanto como «el ratón que roe un féretro». Todo verdadero escritor realiza un esfuerzo semejante. Es un destructor que *augmenta* la existencia, que la enriquece minándola.

«El tiempo que debemos pasar en la tierra es demasiado corto para que podamos ocuparnos de algo más que de nosotros mismos.» Estas palabras de un poeta se aplican a todo aquel que rechaza lo extrínseco, lo accidental, *lo otro*. Beckett o el arte inigualado de ser uno mismo. Sin embargo, ningún orgullo aparente en él, ningún estigma inherente a la conciencia de ser único: si la palabra *urbanidad* no existiese, habría que inventarla para él. Cosa apenas verosímil e incluso monstruosa: no habla mal de nadie, ignora la función higiénica de la malevolencia, sus virtudes saludables, su calidad de purgativo. Nunca le he oído vituperar a nadie, amigo o enemigo. Es ésa una forma de superioridad por la que le compadezco y a causa de la cual debe sufrir inconscientemente.

Si a mí me im-[91]pidieran maldecir a la gente, ¡qué trastornos y tormentos, qué complicaciones en perspectiva!

No vive en el tiempo sino paralelamente al tiempo. Por eso nunca se me ha ocurrido preguntarle lo que pensaba de algún acontecimiento particular. Es uno de esos seres que permiten concebir la historia como una dimensión de la que el hombre hubiera podido prescindir.

Si fuese como sus personajes, si no hubiese conocido el menor éxito, sería exactamente el mismo. Da la impresión de no desear en absoluto afirmarse, de ser tan ajeno a la idea de un triunfo como a la de fracaso. «Qué difícil es descifrarle, qué personaje...», me digo cada vez que pienso en él. En el caso improbable de que no escondiese ningún secreto, seguiría teniendo a mis ojos aspecto de Impenetrable.

Yo procedo de un rincón de Europa donde los excesos, la confusión, la confidencia, la confesión inmediata, no solicitada, impúdica, son de rigor, donde se sabe todo de todos, donde la vida social se reduce a un confesionario público, donde el secreto precisamente es inimaginable y la locuacidad raya en el delirio.

Ello bastaría para explicar por qué he sufrido la fascinación por este hombre sobrenaturalmente discreto.

Pero la urbanidad no excluye la exasperación. Durante una cena en casa de unos amigos, acuciado por preguntas inútilmente eruditas

sobre su persona y su obra, se refugió en un mutismo completo y acabó volviéndonos la espalda, o casi. Antes de que la cena acabase, se levantó de repente y se fue, concentrado y sombrío, como [92] se puede estarlo antes de una operación o de un apaleamiento.

Hace unos años, habiéndonos encontrado por casualidad en la calle, me preguntó si trabajaba, y le respondí que había perdido el gusto por el trabajo, que no sentía la necesidad de manifestarme, de «producir», que escribir era para mí un suplicio... El pareció extrañarse, pero más me extrañé yo cuando, justamente a propósito de escribir, me habló de *alegría*. ¿Utilizó exactamente esa palabra? Sí, estoy seguro. En ese instante recordé que durante nuestro primer encuentro, en la Closerie de Lilas, a principios de los años sesenta, me había confesado su gran cansancio, su sensación de que no podía sacarse ya nada de las palabras.

A las palabras, sin embargo, ¿quién las ha amado tanto como él? Ellas son su sola compañía, su único soporte. A Beckett, que no se autoriza ninguna certeza, se le nota sólido en medio de ellas. Sus accesos de desaliento coinciden sin duda con los momentos en que deja de creer en ellas, en que se imagina que le traicionan, que huyen de él. Ausentes las palabras, queda despojado, desaparece. Lamento no haber anotado y enumerado todos los lugares de su obra donde habla de ellas, donde las examina –«gotas de silencio a través del silencio», como las llama en *El Innombrable*. Símbolos de la fragilidad convertidos en cimientos indestructibles.

El texto francés *Sans* se titula en inglés *Lessness*, vocablo creado por Beckett, al igual que su equivalente alemán *Losigkeit*.

La palabra *Lessness* (tan insondable como el *Ungrund* de Boehme) me hechizó de tal manera que una noche le dije a Beckett que no me acostaría sin haberle encontrado [93] un equivalente digno en francés... Habíamos estado examinando todas las formas posibles sugeridas por *sans* y *moindre*. Ninguna nos había parecido acercarse al inagotable *Lessness*, mezcla de privación y de infinito, vacuidad sinónimo de apoteosis. Nos separamos aquella noche decepcionados. Yo continué en casa dándole vueltas al pobre *sans*. Justo cuando me disponía a capitular se me ocurrió buscar en dirección del término latino *sine*. Al día siguiente escribí a Beckett que *sinéité* me parecía la palabra buscada. Me respondió que también él había pensado en ella, quizás en el mismo momento que yo. Sin embargo, tuvimos que reconocer que nuestro hallazgo no era tal. Decidimos abandonar la búsqueda, concluyendo que no había sustantivo en francés capaz de expresar la ausencia en sí, la ausencia en estado puro, y que había que resignarse a la miseria metafísica de una preposición.

Con los escritores que no tienen nada que decir, que no poseen un mundo propio, sólo se habla de literatura. Con él raramente, de hecho casi nunca. Cualquier tema cotidiano (dificultades materiales, problemas de todo tipo) le interesa más, en la conversación, por supuesto. En cualquier caso, lo que no tolera son las preguntas como: «¿Cree usted

que tal obra va a quedar, que este o aquel escritor merece el lugar que ocupa?», «¿quién, de X o Y, sobrevivirá, cuál de los dos es más grande?». Las evaluaciones de ese tipo le exasperan y deprimen. «¿A qué viene eso?», me dijo tras una cena particularmente penosa en la que la discusión degeneró en una grotesca versión del Juicio Final. El evita hablar de sus libros y de sus obras de teatro; no le interesan los obstáculos superados sino los futuros: se identifica totalmente con lo que está escribiendo en cada momento. Si se le pregunta por una de sus obras de teatro, no hablará del fondo, de la signi-[94]ficación, sino de la interpretación, de la que imagina hasta los mínimos detalles, cada minuto de la representación, cada segundo casi. No olvidaré fácilmente el brío con el que me explicó un día las exigencias que debe satisfacer la actriz que quiera interpretar *Not I*, donde una voz jadeante domina sola el espacio y acaba sustituyéndolo. ¡Qué brillo en sus ojos cuando veía esa boca ínfima y sin embargo invasora, omnipresente! Parecía estar asistiendo a su última metamorfosis, al supremo hundimiento de la Pitia...

Habiendo sido toda mi vida un aficionado a los cementerios y sabiendo que a Beckett le gustaban también (recuérdese que *Primer amor* comienza con la descripción de un cementerio, que, entre paréntesis, era el de Hamburgo) le hablaba el invierno pasado, paseando por la Avenue de l'Observatoire, de una visita reciente al Père-Lachaise y de mi indignación al no haber encontrado a Proust en la lista de las «personalidades» enterradas allí. (Por cierto, el nombre de Beckett lo descubrí hace más de treinta años en la Biblioteca Americana un día en

que encontré su *Proust*.) No sé cómo llegamos a hablar de Swift, aunque, pensándolo bien, era normal, dado el carácter fúnebre de su sarcasmo. Beckett me dijo que estaba relejendo los *Viajes* y que tenía especial predilección por «El país de los Houyhnhnms», en particular por la escena en que Gulliver se siente aterrorizado y asqueado al acercársele una hembra Yahoo. Me contó –lo cual supuso para mí una gran sorpresa y sobre todo una gran decepción– que a Joyce no le gustaba Swift. Contrariamente a lo que se piensa, añadió, Joyce no tenía ninguna propensión a la sátira. «Nada le escandalizaba, era imperturbable, lo aceptaba todo. Para él *no existía ninguna diferencia entre la caída de una bomba y la caída de una hoja...*» [95]

Juicio que por su originalidad y su extraña densidad me recuerda la respuesta de Armand Robin a mi pregunta de por qué, habiendo traducido a tantos poetas, no se había dejado tentar por Zhuang Zhou, el más poeta de todos los sabios. «Lo he pensado muchas veces», me respondió, «pero ¿cómo traducir una obra que sólo es comparable al *paisaje desnudo del norte de Escocia?*»

Desde que conozco a Beckett, me he preguntado con frecuencia (interrogación obsesiva y bastante estúpida, lo reconozco) qué relación puede mantener con sus personajes. ¿Qué tienen en común? ¿Es imaginable una disparidad más radical? ¿Debemos admitir que no sólo su existencia sino también la de su propio autor flota en esa «luz de plomo» de la que se habla en *Malone muere*? Más de una de sus páginas me parece un monólogo de *después* del final de algún período

cósmico. Sensación de penetrar en un universo póstumo, en alguna geografía soñada por un demonio liberado de todo, hasta de su desgracia.

Seres que ignoran si aún están vivos, víctimas de una inmensa fatiga, una fatiga *que no es de este mundo* (por utilizar ese lenguaje bíblico que tanto detesta Beckett), concebidos todos ellos por un hombre al que adivinamos vulnerable y que lleva por pudor la máscara de la invulnerabilidad –no hace mucho tiempo tuve súbitamente la visión de los lazos que les unían a su autor, a su cómplice... Lo que en ese instante vi, lo que sentí más bien, no podría traducirlo a una fórmula inteligible. Sin embargo, desde entonces, cualquier palabra de sus personajes me recuerda las inflexiones de una voz... Pero añado enseguida que una revelación puede ser tan frágil y tan falsa como una teoría.

Desde nuestro primer encuentro, comprendí que Bec-[96]kett había llegado ante *lo extremo*, que quizás había comenzado por ahí, por lo imposible, por lo excepcional, por el *impasse*. Y lo admirable en él es que no se ha *movido* de ahí, que, habiendo llegado de entrada ante el muro, persevera con el mismo valor que siempre ha demostrado: ¡la situación–límite como *punto de partida*, el final como advenimiento! De ahí la impresión de que su mundo, ese mundo crispado, agonizante, podría continuar indefinidamente, incluso después de que el nuestro desapareciese.

No soy un admirador de la filosofía de Wittgenstein, pero me apasiona el personaje. Todo lo que leo sobre él me conmueve. Más de una

vez he encontrado rasgos comunes entre él y Beckett. Dos apariciones misteriosas, dos fenómenos que nos agrada sean tan desconcertantes, tan inescrutables. En los dos la misma distancia respecto a los seres y a las cosas, la misma inflexibilidad, la misma tentación del silencio, del repudio final del verbo, la misma voluntad de toparse con fronteras jamás presentidas. En otra época les hubiese fascinado el Desierto. Sabemos hoy que Wittgenstein pensó seriamente, durante una de sus crisis, en entrar en un convento. En cuanto a Beckett, es fácil imaginarlo hace algunos siglos en una celda totalmente desnuda, sin la mínima decoración, ni siquiera el crucifijo. Quien piense que divago recuerde la mirada lejana, enigmática, «inhumana» que tiene en algunas fotos.

Nuestros comienzos son importantes, por supuesto; pero sólo damos el paso decisivo hacia nosotros mismos cuando nos quedamos sin *origen* y ofrecemos tan poca materia para una biografía como Dios... Es y no es importante que Beckett sea irlandés. Pero lo que con toda seguridad es un error es considerarlo como el «típico anglosajón». En cualquier caso, nada podría disgustarle más. [97] ¿A causa del desagradable recuerdo que guarda de su estancia en Londres? Sospecho que acusa a los ingleses de «vulgaridad». Este veredicto, que él no ha formulado pero que yo formulo por él, como una síntesis de sus reservas, por no decir de sus resentimientos, yo no podría compartirlo, dado que, quizá por ilusión balcánica, los ingleses me parecen el pueblo más desvitalizado y amenazado, es decir, el más refinado, el más civilizado.

Curiosamente, Beckett se siente en Francia como en su casa, cuando en realidad no tiene afinidad alguna con esa especie de prosaísmo tan francés o, mejor, tan parisino. ¿No es significativo que haya traducido, al inglés en verso, a Chamfort? No todo Chamfort, por supuesto, únicamente algunas máximas. Pero la tentativa, sorprendente por sí misma, casi inconcebible (si se piensa en la ausencia de aliento lírico que caracteriza la prosa esquelética de los moralistas galos), equivale a una confesión, por no decir a una proclamación. Los espíritus secretos revelan siempre a su pesar el fondo de su naturaleza. La de Beckett está tan impregnada de poesía que resulta indistinta de ella.

Le imagino tan voluntarioso como un fanático. Si el mundo se derrumbase, él no abandonaría el trabajo en curso, ni cambiaría de tema. En las cosas esenciales es ciertamente ininfluenciable. Para lo demás, para lo esencial, se halla indefenso, es probablemente más frágil que todos nosotros, más aún que sus personajes... antes de escribir estas notas, me había propuesto releer lo que, desde perspectivas diferentes, Meister Eckhart y Nietzsche escribieron a propósito del «hombre noble». No he realizado mi proyecto, pero no he olvidado un solo instante que lo había concebido.

1976

[98]

Un infierno milagroso

-Cuanto antes acabemos, mejor -dijo Camier.

-Es cierto -dijo Mercier.

Hace unos meses, oímos en París al actor irlandés Mac Gowran recitar para sí mismo algunos poemas de Beckett y también fragmentos de sus novelas y de su teatro. No creo haber visto nunca a un intérprete identificarse hasta tal punto con una obra: ni siquiera el autor hubiera mostrado más convicción y fervor. Totalmente absorto en sí mismo, parecía indiferente al mundo exterior e incluso a la idea misma del público. Con su atuendo de mendigo, de un dios-mendigo, se movía en círculo como para expresar mejor que no se dirigía a nadie. Si recuerdo aquella noche en que ofició más que recitó o actuó, es porque no olvidaré fácilmente el sobrecogimiento que sentí cuando le oí pronunciar con una claridad definitiva la frase: «Lamento haber nacido». Creí haber descubierto de repente la clase de los personajes de Beckett, me pareció que todos ellos hubieran podido proferir esas palabras, que las proferían, en efecto, de otra manera, que ellas constituían el fondo de sus apotegmas y de sus bagatelas. Son seres que se extrañan de estar vivos, que ignoran lo que se llama una vida. Han pasado del nacimiento a la agonía sin transición, sin *existencia*: desechos que no tienen ya nada que aprender ni afrontar, que rumian futilidades risueños o estupefactos, y que de vez en cuando, por desprecio, lanzan algunas paradojas, algunos oráculos. Sólo se les comprende si se admite que

algo está irremediablemente roto, terminado, que pertenece no al fin de la historia sino a lo que vendrá luego, a ese futuro quizás inminente, quizá lejano, en el cual la degradación del hombre alcanzará la perfección de una utopía al revés.

La más descabellada de todas las utopías es la del superhombre. Anunciando en la parte fastidiosamente «constructiva» de su obra un nuevo tipo de humanidad, Nietzsche cayó en el ridículo y mostró su ingenuidad; no hace falta ser en absoluto profeta para ver con claridad que el hombre ha agotado ya lo mejor de sí mismo, que está perdiendo la compostura, si es que no la ha perdido ya. «El universo entero apesta a cadáver», dice Clov en *Fin de partida*, esa respuesta a Zaratustra.

Sólo se es libre cuando se vive como si no se hubiera nacido, como si, en la hipótesis de una elección anterior a la existencia, hubiésemos articulado un *no* inequívoco. Cuando nos hemos convencido del desastre que representa el nacimiento, toda espera es una espera sin objeto. «El fin está en el comienzo y sin embargo continuamos», dice Hamm. Como él, Vladimir y Estragón no esperan nada ni a nadie: para ellos no vendrá nadie, nadie ha venido nunca. Incapaces de aceptar la calamidad de haber nacido, no saben por qué están aquí. ¿Con qué horizonte podrían contar cuando el «paraíso», quintaesencia y símbolo de toda espera, sólo es apenas imaginable en el espacio anterior al nacimiento, anterior a la historia e incluso anterior al ser? El ser, reconozcámoslo, no ha satisfecho nunca a nadie. Consentir en procrear es un verdadero atentado contra el saber, contra el conocimiento, una

empresa que parece inconcebible cuando se piensa en las ventajas de la inexistencia, en el milagro de una virtualidad no degradada en acto. El nacimiento no es el signo de la decadencia sino la decadencia misma. «¡Canalla! ¿Por qué me has [100] hecho?», le dice Hamm a su padre confinado en un cubo de basura. Es difícil, es imposible creer en la existencia de alguien que, aunque sólo sea para sí mismo, no haya pronunciado alguna vez semejante reproche. Por todas partes no hay más que padres culpables, devorados por el remordimiento, frente a sus vástagos furiosos por existir. No se puede perdonar a los genitores y en ese sentido se debería acusar de crimen más que de pecado al primero de ellos. «Pensadlo, pensadlo, estáis en la Tierra sin remedio», dice también Hamm. Pero él no se mata, él está más allá del suicidio, como lo están igualmente Estragón y Vladimir, quienes, a fin de cuentas, son superiores a la cuerda alrededor de la cual dan vueltas. Para matarse hace falta tener algo que matar o por lo menos hacerse cómplice de la propia negación. Precipitarse a la muerte significaría identificarse con algo, ceder a la seriedad, arruinar la ironía. En general, a los personajes de Beckett les repugna hacer gestos «importantes», retroceden ante toda ocupación que pudiera colocarles al mismo nivel que sus semejantes. Y, curiosamente, ellos, que no se rebajan a los actos, por el hecho mismo de negarse a actuar alcanzan lo verdadero, lo esencial, pues es evidente que no tenemos nada que hacer ni aquí ni en ningún otro lugar; eso ellos lo saben como nunca nadie lo ha sabido. Pero no es legítimo evocar a sus semejantes. No tienen semejantes. Mejor dicho, ni siquiera son mortales. ¿Qué son entonces? No se sabe. «¿Adónde iría yo si pudiera ir a algún sitio, qué sería yo si pudiera ser algo, qué diría yo si tuviera una voz que hablase así,

pretendiendo ser yo?», leemos en uno de los libros más bellos de Beckett, cuyo título, cosa rara en él, es al mismo tiempo un comentario: *Textos para nada*.

Acusar al nacimiento es una desintoxicación y una [101] liberación. El budista, que se ejercita en ello desde siempre, alcanza con más seguridad que el cristiano el desapego y la serenidad. Si no se rumia la inoportunidad de toda llegada al mundo es imposible la liberación, cualquier clase de liberación. Tan intemporales como los ángeles, como ángeles devastados por el humor, los personajes de Beckett conocen la libertad extrema –no me atrevo a decir la alegría– de sentirse superfluos, desposeídos, fuera de juego, excluidos de la cadena de los vivos. «Todo esto no es asunto nuestro», parece ser su lema. En cuanto pronuncian la menor afirmación, la minan inmediatamente con una contra–afirmación, pues afirmar es para ellos proferir futilidades: se retractan y contradicen indefinidamente por temor a hundirse en alguna verdad. Si bien Beckett anota sus palabras fluctuantes con cierta distancia, describe en cambio con amor sus miserias psicológicas, se precipita en su decrepitud y, a medida que les despoja de los atributos exteriores de la humanidad, se anima, exulta y se vuelve casi lírico. Su universo es quizás un infierno, pero un infierno milagroso, puesto que en él uno se libera de la doble tarea de vivir y de morir.

1970

[102]

Saint–John Perse

o el vértigo de la plenitud

«Pero ¿qué es, oh, qué es eso que en todo, de repente, falta?» Nada más plantearse la pregunta, el poeta, aterrado tanto por la evidencia de la que surge como por el abismo al que conduce, se vuelve contra ella y entabla, para comprometerla, para destruir su insidiosa autoridad, un combate del que ignoramos los detalles y las vicisitudes, como ignoramos los secretos que esconde esta confidencia abstracta: «No existe más historia que la del alma». Negándose con repulsión a divulgar su propia historia, el poeta nos condena a adivinarla o a construirla, se oculta detrás de las declaraciones que consiente hacernos, y no desea que toquemos las «claves puras» de su exilio. Impenetrable por pudor, en absoluto propenso a las abdicaciones de la claridad, a los compromisos de la transparencia, ha multiplicado sus máscaras, y, si se ha extendido más allá de lo inmediato y de lo finito, fuera de esa inteligibilidad que es límite y consentimiento al límite, no ha sido para escoger la vaguedad, preludio poético de la vacuidad, sino para «perseguir al Ser», único medio que posee de escapar al terror de la carencia, a la percepción fulgurante de lo que «falta» en todo. Raramente dado, casi siempre conquistado, el Ser bien merece el honor de la mayúscula; en este caso, la conquista es tan patente que se diría que emana de una revelación más que de un proceso o de una lucha. De ahí la frecuencia de la sorpresa, la sensación de lo instantáneo. «Y de re-[103]pente todo

es para mí fuerza y presencia, donde humea todavía el tema de la nada.» «El mar mismo, como una ovación repentina...» Aparte de la interrogación abisal antes citada, se pondrá el acento en lo súbito para señalar la emergencia y la soberanía de lo positivo, la transfiguración de lo inanimado, la victoria sobre el vacío. Haber exaltado el exilio, haber sustituido en la medida de lo posible el *Yo* por el *Extranjero* y reconciliarse no obstante con el mundo, aferrarse a él, hacerse su portavoz: ésa es la paradoja de un lirismo continuamente triunfal en el que cada palabra se interesa por la cosa que traduce para revelarla, para elevarla a un orden al que no parecía destinada, al milagro de un sí jamás vencido, y englobarla en un himno a la diversidad, a la imagen tornasolada de lo Uno. Lirismo erudito y virgen, concertado y original, nacido de una ciencia de las savias, de una ebriedad sabia de los elementos, presocrática y antibíblica, que asimila a lo sagrado todo lo que es susceptible de poseer un nombre, todo aquello sobre lo que el lenguaje –ese verdadero salvador– puede tener efecto. Justificar las cosas es bautizarlas, es intentar arrancarlas de su oscuridad, de su anonimato; en la medida en que lo logra, el lirismo amará todas las cosas, hasta ese «*gólgota de basura y chatarra*» que es la ciudad moderna. (El recurso a la terminología cristiana, aunque sea irónico, produce un extraño efecto en una obra profundamente pagana.)

Emanación y exégesis a la vez de un demiurgo, el Poema –que en la visión de Perse pertenece tanto a la cosmogonía como a la literatura– se elabora como un universo: engendra, enumera, compulsa los elementos y los incorpora a su naturaleza. Poema cerrado, subsistente por sí mismo y sin embargo abierto («todo un pueblo mudo se eleva en

mis frases»), reacio y dominado, autónomo y dependiente, tan apegado a la expresión como a [104] lo expresado, al tema obsesionado consigo mismo y al tema que constata, poema que es éxtasis y enumeración, absoluto e inventario. A veces, sensibles solamente a sus lados formales y olvidando que antes se sumerge en la realidad, nos tienta la idea de leerlo como si se agotara en sus prestigios sonoros y no correspondiese a nada objetivo, a nada perceptible. «Bello como el sánscrito», exclama entonces nuestro yo pasivo y hechizado que se abandona a la voluptuosidad del lenguaje como tal. Pero ese lenguaje, repitámoslo, se adhiere al objeto y refleja sus apariencias. El espacio que prefiere es ese *Raum der Rühmung* caro a Rilke, ese espacio de la celebración en el que lo real, nunca deficitario, tiende a un exceso de ser, en el que todo participa de lo supremo, pues nada es víctima de la maldición de lo intercambiable, origen de la negación y del cinismo.

La existencia sólo posee legitimidad o valor si se es capaz de discernir, en el nivel mismo de lo ínfimo, la presencia de lo irremplazable. Quien no lo logra en absoluto reducirá el espectáculo del devenir a una serie de equivalencias y de simulacros, a un juego de apariencias sobre un fondo de identidad. Se creará clarividente y lo será sin duda, pero la clarividencia que alcanzará, a fuerza de hacerle oscilar entre lo fútil y lo fúnebre, acabará hundiéndole en obsesiones infructuosas, en el abismo del sarcasmo y la complacencia en la retractación. Desesperando de no poder conferir jamás a sus amarguras confusas la densidad del veneno, y cansado además de dedicarse a la invalidación del Ser, se dirigirá hacia aquellos que, participando en la aventura del elogio, superiores a las tinieblas, exentos de la idolatría del no, se atreven a consentir en

todo, dado que para ellos todo cuenta, todo es irreparablemente único. El Poema de Perse celebrará justamente la unicidad: no la del momento que pasa, surgimiento sin futuro, sino aquella en la que se pone de manifiesto la excepción eterna de cada cosa. En ese tiempo de la celebración sólo existe una dimensión: el presente –duración ilimitada que contiene todas las edades, instante a la vez inmemorial y actual. ¿Nos hallamos en este siglo o en los comienzos de Grecia o de China? Nada más ilegítimo que abordar con escrúpulos cronológicos una obra y un autor que afortunadamente son indemnes a ellos. Como el Poema, Perse es un contemporáneo... intemporal.

«Estaré allí entre los primeros para la irrupción del dios nuevo.» Nosotros, sin embargo, sentimos que ha asistido ya al advenimiento y a la desaparición de los antiguos dioses y que, si espera otros, no es como un profeta, sino como un espíritu que recuerda y en el que reminiscencia y presentimiento, lejos de seguir direcciones opuestas, se encuentran y confunden. Más cerca del oráculo que del dogma (es un iniciado por la inspiración y la apariencia, por lo que podría llamarse su *lado Delfos*), no condesciende sin embargo a ningún culto: ¿cómo se rebajaría al dios de los demás y lo compartiría con ellos? En la medida en que idolatra las palabras, en que convierte su ficción en esencia, el poeta se forja una mitología privada, un Olimpo personal, que puebla y despuebla a voluntad, privilegio que obtiene del lenguaje, cuyo papel propio y función última es engendrar y destruir dioses.

De la misma manera que no se inscribe en una época, el Extranjero del Poema no arraiga en ningún país. Parece recorrer no se sabe qué imperio librado a una fiesta inacabable. Los seres humanos que en él

encuentra y sus costumbres le retienen sin duda, pero menos que los elementos. Hasta en los libros buscará el viento y el «*pensamiento del viento*», y más que el viento el mar, investido de los atributos y las prerrogativas de que ordinariamente goza la divinidad: «unidad halagada de nuevo», «claridad hecha sustancia para nosotros», «el Ser sorprendido [106] en su esencia», «instancia luminosa». En su productividad infinita (en muchos aspectos evoca la Noche romántica), el mar será absoluto desplegado, maravilla insondable y sin embargo visible, revelación de una apariencia sin fondo. La misión del Poema consistirá en imitar su ondulación y su resplandor, sugerir como él la perfección en lo inacabado, ser o parecer también él eternidad turbulenta, coexistencia de lo pasado y de lo posible en el interior de su devenir sin sucesión, de una duración que recae interminablemente sobre sí misma.

Ni histórica ni trágica, la visión de Perse, emancipada tanto del terror como de la nostalgia, participa del escalofrío, del estremecimiento tónico de un espíritu que ha «fundado sobre el abismo» en lugar de abandonarse a él y de cultivar allí sus angustias. Ningún gusto por el pánico en Perse, sino el éxtasis triunfando sobre la vacuidad, la sensualidad sobre el espanto. De su universo (en el que la carne recibe un estatuto metafísico) el mal está proscrito, como por otra parte el bien, pues en él la existencia encuentra su justificación en sí misma. ¿La encuentra verdaderamente? Cuando el poeta lo duda y cuando sabe que no podrá alcanzar el fondo del Ser, como tampoco del mar, se vuelve hacia el lenguaje con el propósito de estudiar sus «grandes erosiones», de explorar sus profundidades, sus «viejas capas». Acabada la inmer-

sión, surge de nuevo para proferir, siguiendo el ejemplo de las olas, «una sola y larga frase sin cesura, para siempre ininteligible».

Si un sentido unívoco se identifica con una obra, ésta se halla condenada sin remedio; desprovista de ese halo de indeterminación y de ambigüedad que halaga a los glosadores y los multiplica, sucumbe a las miserias de la claridad y, al dejar de desconcertar, se expone al deshonor reservado a las evidencias. Si quiere ahorrarse la humillación de ser comprendida, deberá, dosificando lo irre-[107]cusable y lo oscuro, esmerándose en el equívoco, suscitar interpretaciones divergentes y fervores perplejos –índices de vitalidad, garantías de duración. La obra estará perdida por poco que permita a los comentadores saber en qué nivel de la realidad se sitúa y qué mundo refleja. El autor, no menos que ella, debe disimular su identidad, revelar de sí mismo todo salvo lo esencial, perseverar en su magia y en su soledad, soberano esclavo de sus palabras, deslumbrado por ellas. Hasta un Perse, tan visiblemente dueño de las suyas, nos da la impresión de que soporta su despotismo, de que, fascinado por ellas, las equipara a los elementos e incluso al elemento mismo, cuyas órdenes y caprichos no podrá eludir.

Pero a esta impresión la corrige otra opuesta e igualmente legítima: cuanto más lo leemos, más discernimos en él la dimensión de un legislador, impaciente por codificar lo vago y lo impalpable, por llamar al orden a las palabras..., por sacarlas de su anarquía o elevarlas de su torpor para enviarlas en nuestro auxilio, cargadas de verdades saludables y vivificantes. Al contrario que un Valéry o un Eliot (*Miércoles de ceniza* es el antípoda exacto del mundo de Perse), evitará insistir en la «pureza del No-ser» o en «la gloria débil de la hora positiva» y cuando

evoque la muerte será para denunciar su «énfasis inmenso» y no para explotar su fascinación. Poeta por connivencia, por afinidad con los seres y las cosas, no deplora ni condena esa ruptura original que los arrastró fuera de la unidad en una procesión, en absoluto nefasta según él, sino por el contrario afortunada, puesto que provocó ese desfile de lo múltiple, de lo patente y de lo extraño cuya relación exhaustiva emprenderá. Todo lo que se ve merece la pena ser visto, todo lo que existe existe irremediablemente, parece decirnos mientras que en trance, en el vértigo de la plenitud, con un apetito orgiástico de realidad, se dedica a colmar y dar consistencia al vacío, [108] sin infligirle esa plaga de la opacidad y de la gravitación que desacredita a la materia.

Hay poetas a quienes pedimos que nos ayuden a decaer, que fomenten nuestros sarcasmos, que agraven nuestros vicios o nuestros estupores. Son irresistibles, maravillosamente debilitadores... Hay otros más difíciles de abordar porque contradicen nuestras amarguras y nuestras obsesiones. Mediadores en el conflicto que nos opone al mundo, nos invitan a la aceptación, al esfuerzo sobre uno mismo. Cuando estamos hartos de nosotros mismos y aún más de nuestros gritos, cuando esa manía de protestar y reivindicar eminentemente moderna, llega a adquirir en nosotros la gravedad del pecado, ¡qué consuelo encontrar un espíritu que jamás sucumbe a ella, que retrocede ante la vulgaridad de la rebeldía como un hombre de la antigüedad, de la antigüedad heroica y de la antigüedad crepuscular, semejante a un Píndaro y también al Marco Aurelio que exclama: «Todo lo que me

traen las horas es para mí un fruto sabroso, oh Naturaleza». Hay en Perse una nota de sabiduría lírica, una magnífica letanía del consentimiento, una apoteosis de la necesidad y de la expresión, del destino y del verbo, al igual que, sin el menor acento cristiano, un aspecto visionario. «Y la estrella apátrida avanza en las alturas del siglo verde»: ¿no se creería estar leyendo un versículo de una variante *serena* del Apocalipsis? Si el universo desapareciese, nada se perdería, puesto que, en suma, el lenguaje lo reemplazaría. Si una palabra, una simple palabra sobreviviese a un cataclismo general, ella sola desafiaría a la nada. Esa nos parece ser la conclusión que el Poema implica y exige.

1960

[109]

Los comienzos de una amistad

Mi primer encuentro con Mircea Eliade tuvo lugar hacia 1932, en Bucarest, donde yo acababa de terminar unos vagos estudios de filosofía. El era entonces el ídolo de la «nueva generación» –fórmula mágica que invocábamos con orgullo. Despreciábamos a los «viejos», a los «chochos», es decir a todos aquellos que habían pasado la treintena. Nuestro *maître à penser* dirigía una campaña contra ellos; los demolía uno a uno, atacando casi siempre acertadamente, y digo «casi» porque a veces se confundía, como le sucedió con Tudor Arghezi, gran poeta cuya única culpa consistía en ser un poeta consagrado. La lucha entre generaciones nos parecía la clave de todos los conflictos y el principio explicativo de todos los acontecimientos. Ser joven equivalía para nosotros a tener genio automáticamente. Esta infatuación, se dirá, se da en todas las épocas. Sin duda, pero creo que nunca se ha llevado más lejos de lo que nosotros lo hicimos. En ella se expresaba, se exasperaba una voluntad de forzar la Historia, un apetito de integrarse en ella, de suscitar en ella lo nuevo a cualquier precio. El frenesí era entonces para nosotros casi obligatorio. ¿Y en quién se encarnaba? En alguien que regresaba de la India, del país que ha vuelto siempre la espalda a la Historia precisamente, a la cronología, al devenir como tal. No señalaría esta paradoja si no mostrase una dualidad profunda, un rasgo de carácter de Eliade, seducido igualmente por la esencia y [110] por el accidente, por lo intemporal y por lo cotidiano, por la mística y

por la literatura. Esta dualidad no le produce ningún desgarramiento: es natural en él, y una suerte, poder vivir simultánea o alternativamente a niveles espirituales diferentes, poder estudiar sin drama el éxtasis y apasionarse por la anécdota.

En la época en que le conocí, me extrañaba ya de que pudiera profundizar el Sankhya (sobre el cual acababa de publicar un largo artículo) e interesarse a la vez por la última novela aparecida. Desde entonces no ha dejado de seducirme el espectáculo de una curiosidad tan vasta, tan desenfrenada que en cualquier otra persona resultaría mórbida. Eliade no tiene nada de la obstinación sombría y perversa del maníaco, del obseso que se confina en una sola materia, en un solo terreno, y rechaza el resto como si fuera accesorio y fútil. La única obsesión que le conozco y que, a decir verdad, ha ido desapareciéndole con la edad, es la del polígrafo, es decir, del antiobseso por excelencia, pues su avidez le precipita sobre cualquier tema a causa de su inagotable sed de exploración. Eliade admiraba entonces a Nicolas Iorga –historiador rumano, figura extraordinaria, fascinante y desconcertante, autor de más de mil obras, a veces extremadamente vivas pero en general enrevesadas, mal construidas, ilegibles, llenas de agudezas ahogadas en fárrago–, le admiraba apasionadamente, como se admiran los elementos, un bosque, el mar, los campos, la fecundidad en sí, todo lo que nace, prolifera, invade y se afirma. La admiración supersticiosa de la vitalidad y el rendimiento, en literatura sobre todo, no le ha abandonado nunca. Quizá vaya demasiado lejos al suponer –aunque muchas razones me lo permiten– que en su subconsciente coloca los libros por encima de los dioses. Más que a éstos, es a aquellos a los que profesa

un culto. En todo caso, jamás he conocido a nadie que los ame tanto como él. Nunca olvi-[111]daré la fiebre con la que, de regreso en París tras la Liberación, los tocaba, los acariciaba, los hojeaba; en las librerías exultaba, *oficiaba*; se trataba de una especie de hechizo, de idolatría. Tanto entusiasmo supone un gran fondo de generosidad, sin el cual no puede apreciarse la profusión, la exuberancia, la prodigalidad, todas esas cualidades gracias a las cuales el espíritu *imita* a la naturaleza y la supera. Yo nunca he podido leer a Balzac; en realidad dejé de leerlo en el umbral de la adolescencia; su mundo se halla vedado para mí, me resulta totalmente inaccesible, no logro entrar en él. ¡Cuántas veces Eliade ha intentado *convertirme* a Balzac! El había leído toda la *Comedia humana* en Bucarest; la releía en París en 1947; quizá la relea aún en Chicago. Siempre le ha gustado la novela amplia, abundante, que se desarrolla en varios planos, que imita la melodía «infinita», la novela basada en la presencia masiva del tiempo, en la acumulación de detalles, en la abundancia de temas complejos y divergentes; por el contrario, le ha repelido siempre todo lo que en las Letras es refinado, los juegos anémicos y sutiles que seducen a los estetas, el lado decadente de ciertas producciones desprovistas de savia y de instinto. Pero su pasión por Balzac puede explicarse también de otra manera. Existen dos categorías de espíritus: los que aprecian el proceso y los que aprecian el resultado; a los primeros les atrae el desarrollo, las etapas, las expresiones sucesivas del pensamiento o de la acción; a los segundos la expresión final, con exclusión de todo lo demás. Por temperamento, yo siempre he preferido estos últimos, un Chamfort, un Joubert, un Lichtenberg, que nos dan una fórmula sin revelarnos el camino que les ha conducido a ella, autores que, sea por pudor o por

esterilidad, no logran liberarse de la superstición de la concisión, que quisieran decirlo todo en una página, en una frase, en una palabra; a veces lo logran, aunque raramente, debemos [112] reconocerlo: el laconismo debe resignarse al silencio si no quiere caer en la profundidad falsamente enigmática. Pero cuando se aprecia esa forma de expresión quinta-esenciada o, si se prefiere, esclerosada, es difícil desapegarse de ella y admirar otra. A quien haya leído mucho a los aforistas le costará comprender a Balzac; podrá, sin embargo, adivinar las razones de quienes sienten pasión por él, de quienes extraen de su universo una sensación de vida, de dilatación, de libertad, desconocida para el aficionado a las máximas, género menor en el que se confunden perfección y asfixia.

Por muy claro que sea en Eliade el gusto por las vastas síntesis, hubiera podido igualmente destacarse en el fragmento, en el ensayo corto y fulgurante: en realidad, sobresalió en él, como lo prueban sus primeras producciones, una gran cantidad de pequeños textos que publicó tanto antes de su estancia en la India como a su regreso. En 1927 y 1928 colaboraba regularmente en un periódico de Bucarest. Yo vivía en una ciudad de provincias, donde acababa mis estudios secundarios. El periódico llegaba a las once de la mañana. En el recreo del liceo, me precipitaba al quiosco para comprarlo; así pude familiarizarme con los nombres inigualablemente insólitos de Asvaghosha, Ksoma de Koros, Buonaiutti, Eugenio d'Ors y tantos otros. Prefería con mucho los artículos sobre autores extranjeros, pues sus obras, imposibles de encontrar en aquella ciudad, me parecían misteriosas y definitivas; la

felicidad se reducía para mí a la esperanza de poder leerlas un día. Así alejaban la decepción eventual, mientras que, tratándose de escritores autóctonos, la tenía al alcance de la mano. Cuánta erudición, inspiración y vigor gastados en aquellos artículos que no duraron más que un día. Estoy seguro de que eran artícu-[113]los palpitantes de interés y de que no exagero su valor por las deformaciones del recuerdo. Yo los leía como un exaltado, es cierto, pero como un exaltado lúcido. Lo que apreciaba especialmente era el don que tenía el joven Eliade de convertir una idea en algo estremecedor, contagioso, de conferirle un halo de histeria, pero de una histeria positiva, estimulante, sana. Es evidente que ese don sólo pertenece a una edad y que incluso si se sigue poseyendo no apetece ejercerlo cuando se dedica uno a la historia de las religiones... En ningún lugar se manifestó mejor que en aquellas *Cartas a un provinciano* que Eliade escribió tras su regreso de la India y que aparecieron en folletín en el mismo periódico. No creo haberme perdido ni una sola de aquellas *Cartas*, las leía todas, las leíamos todas a decir verdad, pues nos concernían, nos estaban dirigidas. Con frecuencia nos atacaba en ellas y cada uno de nosotros esperaba su turno. Un día llegó el mío. Se me invitaba ni más ni menos que a deshacerme de mis obsesiones, a dejar de invadir los periódicos con mis ideas fúnebres, a abordar otros problemas que no fueran los de la muerte, mi manía de entonces y de siempre. ¿Iba yo a inclinarme ante una conminación semejante? No estaba en absoluto dispuesto a ello. Yo no admitía de ninguna manera que pudiera tratarse de otro problema –acababa de publicar justamente un texto sobre «la visión de la muerte en el arte nórdico» y pensaba perseverar en la misma dirección. En mi fuero interno, reprochaba a mi amigo que no se identificara con nada,

que quisiera serlo *todo* por no poder ser algo, que fuese en suma incapaz de fanatismo, de delirio, de «profundidad», término que para mí significaba la facultad de entregarse a una manía y de permanecer en ella. Yo creía que ser *algo* era asumir totalmente una actitud, es decir, negarse a la disponibilidad, a las piruetas, a la renovación perpetua. Forjarse un mundo personal, un absoluto limitado y aferrarse a él [114] con todas sus fuerzas: ése me parecía el deber primordial de todo espíritu. Era la idea de compromiso, si se quiere, pero que hubiese tenido la vida interior como único objeto, un compromiso consigo mismo y no con los demás. Yo acusaba a Eliade de ser inaprehensible a fuerza de abierto, cambiante y entusiasta. Le reprochaba también que no se interesara únicamente por la India; me parecía que aquel país podía sustituir eficazmente a todo lo demás y que ocuparse de otra cosa era decaer. Todos esos reproches se plasmaron en un artículo titulado «El hombre sin destino» en el que atacaba su versatili- dad, su incapacidad de ser hombre de una idea única; mostraba en él el aspecto negativo de cada una de sus cualidades (que es la manera clásica de ser injusto y desleal con alguien), le acusaba de ser dueño de su humor y de sus pasiones, de poder utilizarlos a su guisa, de escamote- ar lo trágico y de ignorar la «fatalidad». Aquel ataque en regla tenía el defecto de ser demasiado general: hubiera podido ser dirigido contra cualquiera. ¿Por qué un espíritu teórico, un hombre seducido por problemas, debería hacer el papel de un héroe o de un monstruo? No existe ninguna afinidad sustancial entre idea y tragedia. Pero yo pensaba entonces que toda idea debía encarnarse o transformarse en grito. Persuadido de que el desaliento era el signo mismo del despertar, del conocimiento, reprochaba a mi amigo ser demasiado optimista,

interesarse por demasiadas cosas y dedicarse a una actividad incompatible con las exigencias del verdadero saber. Porque yo era pasivo me creía más adelantado que él, como si mi pasividad hubiera sido el resultado de una conquista espiritual o de una voluntad de sabiduría. Recuerdo haberle dicho un día que en una vida anterior debió de haberse alimentado únicamente de hierbas para poder conservar tanto frescor y confianza, y tanta inocencia también. No podía perdonarle sentirme más viejo que él, le hacía responsable de mis amarguras y de mis fracasos, y me parecía que había adquirido sus esperanzas a costa de las mías. ¿Cómo podía agitarse en tantos terrenos diferentes? La curiosidad, en la que yo veía un demonio o, como san Agustín, una «enfermedad», era el reproche invariable que le dirigía. Pero en él la curiosidad no era una enfermedad sino, por el contrario, un signo de salud. Y esa salud yo se la reprochaba y envidiaba a la vez. Pero, llegados aquí, se impone una pequeña indiscreción.

Yo no me hubiera atrevido a escribir «El hombre sin destino» si una circunstancia particular no me hubiese decidido a ello. Teníamos una amiga común, una actriz de gran talento que por desgracia para ella estaba obsesionada por problemas metafísicos. Esa obsesión había comprometido su carrera y su talento. Sobre la escena, en pleno parlamento o en medio de un diálogo, sus preocupaciones esenciales la sorprendían, la invadían, se adueñaban de ella, y lo que estaba declamando en ese momento le parecía de repente intolerablemente inane. Su interpretación sufría las consecuencias; era una persona demasiado sincera para poder o desear disimular. En el teatro donde trabajaba no la despidieron, se contentaron simplemente con darle pequeños

papeles insignificantes que no pudieran turbarla. Ella se dedicó entonces a sus interrogaciones y a sus gustos especulativos con toda la pasión que antes había demostrado en la escena. A la búsqueda de respuestas, en su desarraigo, se dirigió a Eliade, y luego, menos inspirada, a mí. Un día, no pudiendo soportarla más, él la dejó, negándose a volver a verla. Ella vino a contarme su desencanto. Más tarde yo la vi con frecuencia, y la dejaba hablar, la escuchaba. Era brillante, es cierto, pero tan acaparante, tan extenuante, tan insistente, que después de cada encuentro con ella, haído y fascinado, iba a emborracharme a la primera taberna que encontraba. ¡Una campesina (pues se trataba de una au-[116]todidacta venida de un pueblo perdido) hablando de la Nada con un brío y un fervor inusitados!... Había aprendido varias lenguas, se había interesado por la teosofía, había leído a los grandes poetas y experimentado bastantes decepciones, aunque ninguna la había afectado tanto como la última. Sus cualidades, al igual que sus tormentos, eran tales que al comienzo de nuestra amistad me pareció inexplicable e inadmisibile que Eliade hubiese podido tratarla tan bruscamente. Sus procedimientos con ella no tenían excusa para mí y para vengarla escribí «El hombre sin destino». Cuando el artículo apareció, en la primera página de un semanario, a ella le encantó, lo leyó en voz alta en mi presencia como si se tratase de un monólogo célebre e hizo luego su análisis párrafo por párrafo. «Nunca has escrito nada mejor», me dijo –elogio fuera de lugar que se hacía a sí misma, dado que había sido ella quien había provocado el artículo y quien me había proporcionado ciertos datos. Más tarde, yo comprendería la fatiga y la exasperación de Eliade y la ridiculez de mi ataque excesivo, por el que nunca me guardó rencor y que incluso le divirtió. Este rasgo

merece ser destacado, pues la experiencia me ha mostrado que los escritores –aquejados todos de una memoria prodigiosa– son incapaces de olvidar una insolencia demasiado clarividente.

Por aquella época, Eliade comenzó a dar clases en la facultad de letras de Bucarest, a las que yo iba siempre que podía. El fervor que prodigaba en sus artículos se hallaba afortunadamente en sus lecciones, las más animadas y vibrantes que jamás he oído. Sin notas, sin nada, llevado por un vértigo de erudición lírica, lanzaba palabras convulsas y sin embargo coherentes, subrayadas por el movimiento crispado de sus manos. Una hora de tensión tras la cual, por una especie de milagro, no parecía [117] agotado y quizás, en efecto, no lo estaba. Era como si poseyera el arte de retardar indefinidamente la fatiga. Todo lo *negativo*, todo lo que incita a la autodestrucción, tanto en el plano físico como espiritual, le era entonces y le sigue siendo ajeno. De ahí su ineptitud para la resignación, el remordimiento y todos los sentimientos que implican estancamiento, marasmo, negación de futuro. Tal vez suponga de nuevo demasiado, pero creo que, si bien posee una perfecta comprensión del pecado, no penetra sin embargo su sentido: es demasiado febril para ello, demasiado dinámico, está demasiado lleno de proyectos, demasiado intoxicado por lo posible. El sentido del pecado sólo lo poseen quienes rumian sin cesar su pasado, quienes se fijan a él sin poder evitarlo, quienes se inventan lacras por necesidad de torturas morales y se complacen en el recuerdo de cualquier acto ignominioso o irreparable que han cometido, que querían sobre todo cometer. El sentido del pecado sólo lo poseen los

obsesos. Sólo ellos tienen tiempo de descender a los abismos del remordimiento, de revolcarse en ellos, de permanecer allí; sólo los obsesos están modelados con esa materia de la que está hecho el cristiano auténtico, ese ser atormentado, devastado, que experimenta un deseo malsano de ser un réprobo y que acaba, sin embargo, vencíendolo –esa victoria, nunca total, es lo que él llama «tener fe». Desde Pascal y Kierkegaard, no podemos concebir la «salvación» sin un cortejo de trastornos y sin las voluptuosidades secretas del drama interior. Sobre todo hoy, cuando la «maldición» está de moda (en literatura, se entiende), se desearía que todo el mundo viviese en la angustia y la maldición. Pero ¿puede un sabio, un especialista, ser un *maldito*? ¿Y por qué lo sería? Sabe demasiadas cosas para poder rebajarse al infierno, a los estrechos círculos del infierno. Es más o menos cierto que sólo los lados sombríos del cristianismo despiertan aún [118] en nosotros algún eco. Quizá para volver a encontrar su esencia habría en efecto que poseer el gusto por lo tenebroso. Si esa imagen, si esa visión es la verdadera, Eliade está sin duda alguna al margen de esa religión. Pero quizá lo esté de *todas* las religiones, tanto a causa de su oficio como de sus convicciones: ¿no es acaso uno de los representantes más brillantes de un nuevo alejandrismo que a semejanza del antiguo coloca todas las creencias sobre el mismo plano sin poder adoptar ninguna? Desde el momento en que nos negamos a jerarquizarlas, ¿cuál preferir, por cuál decidirse y a qué divinidad invocar? Es difícil imaginar *rezando* a un erudito de la historia de las religiones. O, si reza efectivamente, desmiente entonces sus enseñanzas, se contradice, arruina sus *Tratados*, en los que no aparece ningún dios *verdadero*, en los que todos los dioses poseen el mismo valor. Por mucho que los

describa y los comente con talento, no puede sin embargo insuflarles la vida; les ha extraído toda su savia, los ha comparado entre sí, los ha gastado enfrentándolos, y lo que de ellos queda no son más que símbolos exangües con los que el creyente no sabe qué hacer, si es que en ese estadio de la erudición, del desengaño y de la ironía, puede haber alguien que crea verdaderamente. Todos somos, y Eliade el primero, ex creyentes, todos somos espíritus religiosos sin religión.

1969

[119]

Fascinación del mineral

Roger Caillois comenzó haciendo estudios como es debido, y tuvo incluso reacciones de discípulo, como lo prueban las precauciones que tomó en el prólogo de 1939 a *El hombre y lo sagrado* para tranquilizar a sus profesores, a quienes ruega que ignoren las últimas páginas del libro en las que, saliendo de los límites del «conocimiento positivo», se había permitido algunos desarrollos metafísicos. Como en aquella época parecía creer en la historia de las religiones, en la sociología y la etnología, lo normal hubiera sido que se hubiese limitado a una de esas ramas y que hubiera acabado siendo un erudito en la materia. Las circunstancias exteriores –su estancia durante la segunda guerra mundial en Buenos Aires– le obligaron a escoger otro camino; pero, como siempre, éstas no explican lo esencial. Lo importante es saber por qué, desde el principio, tendía al fragmento más que al sistema, conocer la razón de ese horror suyo por las construcciones masivas, de su preocupación por la elegancia, de sus aciertos verbales, de ese casi imperceptible jadeo en sus demostraciones, de esa dosificación de razonamiento y ritmo, de teoría y seducción que caracteriza su obra. Esos nobles defectos, esas taras, hubiera podido disimularlas, pero a condición de sacrificarse, de abdicar de su singularidad (como les sucede con frecuencia a los representantes del «conocimiento positivo»). Como no estaba dispuesto a ello, se alejó de sus primeras preocupaciones, [120] traicionó, decepcionó a sus maestros, tomó una vía

personal, escogió la diversidad, se separó, en suma, de la Ciencia, reservada únicamente a quienes conocen y soportan la ebriedad de la monotonía. Recorrió buen número de temas y de disciplinas: poesía, marxismo, psicoanálisis, sueño, juegos –nunca como un diletante sino como un espíritu impaciente y ávido al que la ironía condena a la inadhesión y con frecuencia a la injusticia. Le imaginamos fácilmente furioso contra un tema que ha aprehendido, contra un problema que ha elucidado y que abandonará a los escrupulosos o a los maníacos pues perder más tiempo en él le parecería indecente. Esa exasperación, hecha de fatiga, de exigencia o de tacto, es la clave de su renovación permanente, de sus peregrinaciones intelectuales. No podemos eludir aquí una tentativa totalmente opuesta, la de un Maurice Blanchot por ejemplo, quien en el análisis del hecho literario ha aportado, llevada hasta el heroísmo o la asfixia, la superstición de la profundidad, de la meditación que acumula las ventajas de lo vago y del abismo.

Me he preguntado con frecuencia si en el caso de Caillois el rechazo de la reiteración (lo que él llama su «dispersión fundamental») no haría difícil e incluso imposible cualquier tentativa de identificar su «yo verdadero». El es lo contrario de un obseso, y sólo los obsesos muestran su «verdadero yo», quizá sólo ellos sean lo suficientemente *limitados* como para poseer uno. Sin atribuirle obsesiones que rechazaría, he querido saber *dónde* se halla lo mejor de él mismo, cuál de sus libros, si hubiera escrito sólo uno, le revelaría de manera más completa y mostraría que ha perseguido y alcanzado su propia esencia. Me ha parecido que Caillois, propenso a tantos entusiasmos, no ha tenido

más que una pasión, y que es en el libro donde la ha descrito en el que ha divulgado lo mejor de sus secretos. [121]

Cuando se emprende una búsqueda, sea en el terreno que sea, el signo de que se ha encontrado, de que se ha llegado al final, es el cambio de tono, los accesos de lirismo cuya necesidad, a priori, no se imponían. *Piedras* comienza por un prefacio-himno y continúa, página tras página, en un tono de entusiasmo moderado por la minuciosidad. Dejo de lado las razones secundarias de su fervor para no indicar más que la principal, que me parece residir en la búsqueda y la nostalgia de lo primordial, en la obsesión por los comienzos, por el mundo anterior al hombre, por un misterio «más lento, más vasto y más grave que el destino de esta especie pasajera». Remontarse no sólo más allá de lo humano, sino de la vida misma, alcanzar el principio de las edades, convertirse en contemporáneo de lo inmemorial: ése es el propósito de este mineralogista exaltado que muestra júbilo cuando descubre en un nódulo de ágata anormalmente ligero un ruido de líquido, agua oculta en él desde la aurora del planeta, agua «anterior», «agua de los orígenes», «fluido incorruptible» que da la sensación, al ser vivo que la contempla, de no ser en el universo más que un «intruso alelado».

La búsqueda de los comienzos es la más importante de todas cuantas pueden emprenderse. Todos la intentamos, aunque no sea más que en breves momentos, como si realizar ese retorno fuese el único medio que tenemos de aprehendernos y de superarnos, de triunfar sobre nosotros mismos y sobre todo lo demás. Es también la única manera de evadirse que no sea una deserción o un engaño. Pero nos hemos acostumbrado a aferrarnos al porvenir, a colocar el apocalipsis por

encima de la cosmogonía, a idolatrar el estallido y el fin, a confiar hasta el ridículo en la Revolución o en el Juicio Final. Toda nuestra arrogancia profética procede de ahí. ¿No valdría más dirigirse hacia el pasado, hacia un caos mucho más [122] rico que el que aguardamos? Caillois se vuelve preferentemente hacia el momento en que ese caos inicial, que se va calmando, intenta alcanzar una forma, una estructura, hacia esa fase en que las piedras, tras «el ardiente instante de su génesis», se convierten en «álgebra, vértigo, orden». Pero tanto si las evoca incandescentes, en plena fusión, como irremediablemente frías, muestra siempre, en la descripción que hace de ellas, un ardor inhabitual en él. Pienso, muy especialmente, en su manera casi visionaria de presentar un cobre nativo extraído del lago Michigan y cuyas láminas quebradizas «frágiles y duras a la vez, ofrecen a la imaginación la paradoja de una esclerosis hiperbólica; amplifican inexplicablemente la inercia, añaden el rigor de la muerte a lo que nunca estuvo vivo. Dibujan sobre la superficie de metal los pliegues de un sudario superfluo, ostentatorio, pleonástico».

Leyendo *Piedras*, más de una vez me he preguntado si no se trataba de un lenguaje confinado en sus propios significados, sin más realidad que su prestigio. ¿Por qué no ir a ver, me dije, los objetos de los que habla? Después de todo, nunca he *observado* una piedra y, en cuanto a las llamadas preciosas, el epíteto me basta para execrarlas. Fui entonces a visitar la galería de mineralogía del Museo de Historia Natural, donde constaté con gran sorpresa que el libro había dicho la verdad, que su autor no era un virtuoso sino un guía, un guía dedicado

a comprender *desde dentro* maravillas petrificadas, a fin de reconstituir, mediante una regresión apenas concebible, su estado de indeterminación original. Acababa de iniciarme en el mineral durante una hora capital en la que percibí la inanidad de ser escultor o pintor. Al frecuentar unos años antes la sección de paleontología en el mismo museo, me había parecido que los esqueletos allí expues-[123]tos eran tan apropiados para asquearnos de la escandalosa precariedad de la carne que podían por contraste invitarnos a una cierta serenidad. Al lado de las piedras, el esqueleto inspira compasión. Pero las piedras ¿dispensan verdaderamente, como lo piensa Caillois, «varias serenidades», y conservarán hasta el final el poder de hechizo que sobre él tienen? ¿Resistirán a su necesidad de cambios, a su gusto por lo nuevo, al mal de la «dispersión»? Remontándose con el pensamiento hasta el momento de su génesis, Caillois se había aproximado a una iluminación, a una especie insólita de estado místico, a un abismo en el que poder disolverse. Pero esa iluminación iba a ser una iluminación sin futuro, y Caillois nos advierte con la máxima claridad que el abismo rozado no contiene nada divino, no es más que materia, lavas, fusiones, tumulto cósmico. Convendría insistir suficientemente en la originalidad de este fracaso. Somos todos, es evidente, fracasados de alguna aspiración mística, todos hemos experimentado nuestros límites y nuestras imposibilidades en medio de alguna experiencia extrema. Pero, si hemos intentado hacer saltar nuestras trabas interiores, es porque hemos leído a los Padres del desierto, a Meister Eckhart o a los budistas tardíos. Caillois, sin embargo, fue meditando sobre las dendritas y las piritas o siguiendo en sentido contrario la carrera de un cuarzo o de un ágata como sintió que se deslizaba fuera del tiempo y

que tocaba, más allá de las grandes «ordalías tectónicas», la «materia inmóvil a causa de la mayor quietud», en la cual no podía permanecer dado que su espíritu, tentado y decepcionado por el trance, no podría acceder a la liberación a través de la nada, ni tampoco a través del mineral. Lo dirá él mismo en su libro y mejor aún en la conclusión del *Relato del desalojado*, texto revelador recientemente publicado: «He alcanzado la realidad última, que no es la nada, sino la existencia gris en la que vivo». No la nada, [124] pues, y adivinamos por qué: la nada no es, en definitiva, más que una versión *más pura* de Dios; de ahí que los místicos se hayan sumergido en ella con tanto frenesí, al igual que los incrédulos con raíces religiosas. Caillois no envidia a los primeros y le repugnaría sin duda pertenecer a los segundos. Reconoce que es incapaz de llegar al «aniquilamiento iluminador», admite su derrota, sus cansancios y sus dimisiones, proclama y saborea su fracaso. Tras el agotamiento de una fascinación, tras la orgía y el éxtasis de los orígenes: el orgullo del desasosiego, la aventura de lo gris.

1970

[125]

Michaux

o la pasión de lo exhaustivo

Hace unos quince años, acompañé a Michaux con cierta regularidad al Grand Palais, donde asistíamos a toda clase de filmes de carácter científico, algunos curiosos, otros técnicos, impenetrables. A decir verdad, lo que me intrigaba eran menos las proyecciones que el interés que suscitaban en él. No comprendía las razones de una atención tan obstinada. ¿Cómo, me preguntaba sin cesar, un espíritu tan vehemente, vuelto hacia sí mismo con perpetuo fervor o frenesí, puede apasionarse por demostraciones tan minuciosas, tan impersonales? Más tarde, reflexionando sobre sus exploraciones sobre la droga, comprendí a qué excesos de objetividad y de rigor podía llegar. Sus escrúpulos iban a conducirlo al fetichismo de lo ínfimo, del matiz imperceptible, tanto psicológico como verbal, repetido indefinidamente con una insistencia jadeante. Llegar al vértigo a través de la profundización parece ser el secreto de su intento. Léase, en *El infinito turbulento*, la página donde dice de sí mismo que se halla «atravesado por lo blanco», donde todo es blanco, donde «incluso la duda es blanca», y no menos la «horripilación». Tras lo cual el blanco ya no existe, él lo ha azotado, lo ha aniquilado. Su obsesión por el fondo le hace feroz: liquida apariencias tras apariencias sin perdonar una sola, las extermina abismándose en ellas, persiguiendo su fondo precisamente, su fondo... inexistente, su insignificancia radical. A un crítico inglés esos sondeos [126] le han parecido

«terroríficos». Yo los encuentro, por el contrario, positivos y exaltantes, por su impaciencia de triunfar y de pulverizar, es decir de descubrir y de conocer, dado que la verdad, en todo, no es más que la culminación de un trabajo de zapa.

A pesar de que Michaux considera que forma parte de los seres «fatigados de nacimiento», desde siempre no ha hecho más que huir del engaño, ahondar, buscar. Es cierto que nada fatiga tanto como el esfuerzo hacia la lucidez, hacia la visión despiadada. A propósito de un célebre contemporáneo fascinado por la Historia –esa gangrena universal–, utilizó un día la expresión «ceguera espiritual». Él es, por el contrario, alguien que ha abusado de la obligación de ver dentro y alrededor de sí mismo, de ir al fondo no solamente de una idea (lo cual es más fácil de lo que se piensa) sino de la menor experiencia o impresión: ¿acaso no ha sometido a cada una de sus sensaciones a un examen en el que entra de todo: tortura, júbilo, voluntad de conquista? Esa pasión por aprehenderse, esa toma de conciencia exhaustiva, se reduce a un ultimátum que no cesa de darse a sí mismo, a una incursión devastadora en las zonas más oscuras del ser.

Su insurrección contra los sueños debe considerarse a partir de esta constatación, como también la necesidad que sintió, pese a la hegemonía del psicoanálisis, de minimizarlos, de denunciarlos, de ridiculizarlos. Decepcionado por ellos, decidió condenarlos, proclamar su vacío. Pero quizá la verdadera razón de su furor era menos su nulidad que la total independencia de él en que se producen, ese

privilegio que tienen de eludir su censura, de ocultarse de él, burlándose y humillándolo con su mediocridad. Mediocres, sí, pero autónomos, soberanos. Si los incriminó y calumnió, si dirigió contra ellos una acusación en regla, verdadero deseo a los entusiasmos de la época, fue en nombre de la conciencia, de la toma de conciencia como exigencia y como deber, y también por orgullo herido. Desacreditando las hazañas del inconsciente, se deshacía una ilusión, la más preciosa, que lleva de moda más de medio siglo.

Toda violencia interior es contagiosa; la suya más que cualquier otra. Nunca se acaba desmoralizando tras una conversación con él. E importa poco que se le vea con frecuencia o sólo de vez en cuando, desde el momento en que, en toda circunstancia esencial, podemos imaginar su reacción o sus palabras: solitario omnipresente, está siempre ahí..., definitivamente inseparable de todo lo que en una existencia es importante. Esa intimidad a distancia no es posible más que con un obseso capaz de imparcialidad, con un introvertido abierto a todo y dispuesto a hablar de todo (hasta de la actualidad). Sus opiniones sobre la situación internacional, sus diagnósticos en materia política, su apreciación del grado de fatalidad que existe en las relaciones de fuerza, son sumamente justos y en ocasiones proféticos. Poseer una percepción tan exacta del mundo exterior y a la vez haber llegado a aprehender el delirio desde dentro, haber logrado recorrer sus formas múltiples, habérselas apropiado por así decirlo, es una anomalía tan cautivadora, tan envidiable, que puede aceptarse como tal sin intentar comprenderla. Sin embargo, voy a sugerir una explicación, forzosa-

mente aproximativa. Nada es más agradable, al menos para mí, que una conversación con Michaux sobre enfermedades. Se diría que las ha presentido y temido todas, que las ha esperado y huido: todos sus libros son un desfile de síntomas, de amenazas vislumbradas y en parte actualizadas, de dolencias pensadas y repensadas. Su sensibilidad para las diversas moda-[128]lidades de desequilibrio es prodigiosa. La política, baja tentación prometeica, ¿qué es sino un desequilibrio permanente, exasperado, la maldición por excelencia de un simio megalómano? El espíritu menos neutro, el menos pasivo que conozco, no podría no interesarse por ella, aunque sólo fuese para ejercer su sagacidad o asco. Los escritores, cuando se ponen a comentar los acontecimientos, muestran en general una ingenuidad risible. Era importante, creo yo, citar una excepción. Sólo una vez me pareció sorprender a Michaux en flagrante delito no de ingenuidad (es fisiológicamente impropio a ella) sino de «buenos sentimientos», de confianza, de abandono, de algo que entonces traduje en términos que creo útil reproducir aquí:

«Le admiraba por su clarividencia agresiva, por sus rechazos y sus fobias, por la suma de sus aversiones. Aquella noche, en la callejuela donde charlábamos desde hacía dos horas, me dijo, con una ligera emoción totalmente inesperada, que la idea de la desaparición del hombre le conmovía...

»En ese momento me despedí de él, persuadido de que nunca le perdonaría semejante conmisericordia, semejante debilidad».

Si extraigo de un cuaderno sin fecha esta nota, es para hacer ver que en aquella época apreciaba en él por encima de todo su lado incisivo, crispado, «inhumano», sus explosiones y sus sarcasmos, su humor de desollado vivo, su vocación de convulsionario y de *gentleman*. En realidad, me parecía secundario que fuese poeta. Recuerdo que un día me confesó que se preguntaba si lo era. Lo es, evidentemente, pero se puede concebir que *hubiera podido no serlo*.

Lo que Michaux es, aún más evidentemente que poeta, eso lo comprendí cuando supe que de joven, pensando [129] ingresar en las órdenes, leía con pasión a los místicos. De hecho, presumo que, si no hubiera sido un místico, nunca se habría lanzado con tanto encarnizamiento y método a la búsqueda de estados extremos. Extremos *más acá de lo absoluto*. Sus obras sobre la droga proceden del diálogo con el místico que fue originariamente, místico inhibido y sabotado que esperaba su venganza. Si se reuniesen todos los pasajes de sus libros donde trata del éxtasis, y se suprimiesen en ellos las referencias a la mescalina o a cualquier otro alucinógeno, tendríamos la impresión de hallarnos ante experiencias propiamente religiosas, inspiradas y no provocadas, que merecerían figurar en un breviario de momentos únicos y de herejías fulgurantes. Los místicos no aspiran a abandonarse en Dios sino a superarlo, movidos por no se sabe qué lejano, por una voluptuosidad de lo último que se encuentra en todos aquellos a quienes el trance ha visitado y arrebatado. Michaux nos recuerda a los místicos por sus «ráfagas interiores», por su voluntad de acometer lo inconcebible, de forzarlo, de hacerlo estallar, de ir más allá sin detener-

se nunca, sin recular ante ningún peligro. No teniendo ni la suerte ni la desgracia de anclarse en lo absoluto, se crea abismos, produce siempre abismos nuevos, se hunde en ellos y los describe. Esos abismos, se dirá, no son más que *estados*. Sin duda. Pero todo es estado, y sólo estado, para nosotros que nos hallamos condenados a la psicología desde que ya no nos está permitido extraviarnos en lo supremo.

Místico verdadero, y sin embargo místico irrealizado. Compren- demos a Michaux en la medida en que ha hecho todo lo posible para no desembocar en nada, para conservar su ironía en los extremos mismos a los que sus investigaciones le han llevado. Cuando ha alcanzado alguna experiencia-límite, algún «absoluto impuro» en el que, perple- jo, vacila, nunca deja de recurrir a una expe-[130]sión familiar o divertida para mostrar que aún es él mismo, que *recuerda* que está experimentando algo, que nunca se identificará completamente con ninguno de los instantes de su búsqueda. En tantos excesos simultá- neos cohabitan los desbordamientos extáticos de una Angela de Foligno y los sarcasmos de un Swift.

Resulta admirable que un hombre tan frágil y vulnerable haya acumulado los años sin perder la vivacidad. «Paseo al viejo..., a su maldito cuerpo, que flaquea, que tanto interesa a nuestro cuerpo único para los dos», escribe en 1962 en *Vientos y polvos*. Siempre en él ese intervalo entre la sensación y la conciencia, esa superioridad sobre lo que es y lo que sabe. De esa manera ha logrado en sus desasosiegos metafísicos, en sus desasosiegos sin más, permanecer, gracias a su

obsesión por el conocimiento, exterior a sí mismo. Mientras que a nosotros nuestras contradicciones e incompatibilidades nos dominan y paralizan a la larga, él ha logrado dominar las suyas sin caer en la sabiduría, sin hundirse en ella. Toda su vida le ha tentado la India, pero afortunadamente sólo tentado, pues si por una metamorfosis fatal hubiera acabado hechizado, obnubilado por aquel país, habría sin duda abdicado de esa prerrogativa tan suya de poseer más de una de las taras que conducen a la sabiduría y ser a la vez profundamente refractario a ella. Si le hubiera cogido gusto al vedanta o al budismo, ¡habría sido una catástrofe para él! Hubiera perdido sus dones, *su facultad de desmesura*. La liberación le hubiese aniquilado como escritor: se le habrían acabado las «ráfagas», los tormentos, las hazañas. Si su trato resulta tan estimulante es justamente porque no se ha rebajado a ninguna fórmula de salvación, a ningún simulacro de iluminación. Michaux no propone nada, es como es, no posee ninguna receta [131] de serenidad, continúa su camino, tantea como si estuviese comenzando. Y nos acepta, a condición de que nosotros tampoco le proponamos nada. Es lo contrario de un sabio, pero un contrario aparte. Me sorprende que no haya sucumbido a tanta intensidad. Su intensidad, es cierto, no se parece a esas otras accidentales, fluctuantes, que se manifiestan por sacudidas: constante, sin fallas, reside en sí misma, y se apoya en sí misma, es precariedad inagotable, «intensidad de ser», expresión que tomo prestada al lenguaje de los teólogos, el único que se ajusta para designar un éxito.

1973

[132]

Retrato de un filósofo

La gran suerte de Gabriel Marcel es no haber sido profesor en cualquier facultad, no haber tenido que «pensar» a una hora fija. No debería institucionalizarse lo esencial: la universidad es el espíritu de luto. La filosofía se enseña en el ágora, en un jardín o en casa. Es esta última fórmula la que ha adoptado G. Marcel, dado que concuerda con su temperamento y con la alta idea que se hace de lo espontáneo, de lo imprevisto en la discusión. Desde hace muchos años, reúne en su casa a jóvenes con los que aborda de manera totalmente libre cualquier tema; el más vulgar en apariencia puede ser causa o pretexto de un cambio de ideas. G. Marcel procura hacer hablar al mayor número de personas posible, y lo que intenta siempre es comprender las razones de su interlocutor. La mayoría de las veces es él quien propone un tema, del que hace una breve exposición, la cual puede ser ya perfectamente una toma de posición, un esbozo de actitud. Inmediatamente después pide una respuesta, provoca la contradicción. A decir verdad, la provoca no sólo en filosofía sino en todo. Me atrevería a decir que la *objeción* es su pan cotidiano: no podría prescindir de ella, la necesita para vivir, para actuar. El autor del *Diario metafísico*, obra en la que el monólogo es de rigor, es en la vida un apasionado del diálogo, un enemigo de todo pensamiento que se instaura y reina altivo, solemne, autoritario. G. Marcel es lo contrario de un *maestro*, no decreta, [133] se somete a las sorpresas de su propio pensamiento y respeta, por ello

mismo, todas las que puedan surgir de sus interlocutores. Ser maestro es imponer un género rígido, envarado, es adoptar una forma de superioridad para la cual, afortunadamente, él no tiene ningún talento. Le repugna contenerse, vigilarse constantemente; prefiere estallar, y lo logra sin esfuerzo. La indignación es su estado natural, cotidiano, su manera de reaccionar frente a toda forma de injusticia. Situado en los antípodas del sabio estoico, como de toda forma de invulnerabilidad grave, ostentada, puede ser temible en los momentos en que la estupidez o la arrogancia le exasperan. Nunca olvidaré su intervención en un salón parisino abarrotado donde se hablaba de una organización caritativa que invocaba al cristianismo alejándose al mismo tiempo de él en ciertos puntos. A un cura que se encontraba allí se le pidió que se pronunciara. Lo hizo, pero con un tono desagradable y casi sombrío, poniendo en guardia a los fieles que se hallaban presentes contra toda complicidad con un movimiento sospechoso de herejía. Ni siquiera se dignó mencionar como excusa la caridad, lo más importante para los miembros de dicho movimiento. G. Marcel tomó la palabra inmediatamente después, y con su respuesta, de una violencia y una claridad inusitadas, pulverizó al pobre cura, quien de repente se encontró *solo* en la asamblea. Fue ese día cuando comprendí que en un Parlamento un filósofo tan inflamable no hubiese aceptado el papel de simple observador y hubiese hecho incluso una carrera brillante; por no decir tempestuosa.

Habiendo conocido a lo largo de mi vida a algunos filósofos y a bastantes escritores, he observado que sólo les interesan las personas

en la medida en que ven en ellas a admiradores, discípulos o simplemente adulado-[134]res, dado que todo autor se halla obsesionado por su obra hasta la obnubilación y que no cesa, en ninguna circunstancia, de aludir a ella. «¿Conoce usted este o aquel libro mío?», es la pregunta que con más frecuencia se oye en París entre esos miserables. Hecha por un novelista, puede ser aún soportable; pero, cuando es un filósofo quien la hace, deja por completo de serlo, y yo debo decir que prácticamente nunca se la he oído a G. Marcel.

Atraído por la existencia de los demás, él se interesa por el ser de cada uno, por lo que de único e irremplazable hay en la criatura, por la dimensión metafísica del yo. Es el conocimiento por la bondad. Sin embargo, G. Marcel es a la vez *mordaz* y *bueno*. Paradoja notable cuando se sabe que mordacidad y bondad raramente se dan juntas. La bondad, en general, es propia de la gente plácida, seria, lenta. En G. Marcel, por el contrario, posee la rapidez de un reflejo, quiero decir que nunca le he visto *reflexionar* cuando había que hacer el bien, intervenir, molestarse, correr, preocuparse para ayudar. El está siempre dispuesto a escuchar al primero que llegue y que se encuentre en un aprieto, en un atolladero, y que busque una salida; ha sacrificado una cantidad increíble de tiempo en una tarea que exige cualidades de confesor y de diplomático.

La pasión por la conversación, por la comunicación, es totalmente natural en un autor o un crítico dramático. G. Marcel es las dos cosas a la vez. Su gusto por el diálogo le ha hecho escribir obras de teatro y su

gusto por la reflexión le ha llevado a meditar sobre los espectáculos. Yo he visto con él un gran número de ellos, algunos excelentes, otros discutibles; otros francamente execrables, de una indigencia desoladora. Pero, por muy pobres y exasperantes que fuesen, a él siempre le intere-[135]saban, en primer lugar porque debía comentarlos y en segundo porque en cada caso quería descubrir el defecto intrínseco responsable de la insuficiencia o de la nulidad de la obra. Nunca he dejado de maravillarme –y a veces de pasmarme– de que un espíritu tan sutil aceptase examinar productos tan mediocres, que emplease los recursos de su inteligencia en ejercicios aparentemente tan vanos. Y digo aparentemente porque no hay que olvidar que el teatro no es para él una diversión sino una experiencia (*Erlebnis* sería aquí el término ideal). En cuanto el telón se levanta, G. Marcel se convierte en otra persona: experimenta una curiosidad cercana a la exaltación que va apagándose a medida que la inevitable decepción aparece. Pero la curiosidad, si no la exaltación, sobrevive al desencanto. Con la esperanza de que propusiera que nos fuéramos en el primer entreacto, recuerdo haberle dado a entender en múltiples ocasiones que la ilusión no era ya posible, que la obra era tan mala que ni siquiera Dios podría salvarla. Pero su conciencia profesional triunfaba siempre sobre mi sugerencia o mis insinuaciones. Y soportábamos la tortura hasta el final. En el momento de separarnos, nunca olvidaba decirme lo mucho que lamentaba haberme invitado a un espectáculo semejante. A decir verdad, nunca tuve el sentimiento de haber perdido el tiempo, puesto que un espectáculo totalmente malogrado, al eliminar de entrada toda posibilidad de emoción o simplemente de interés, deja el espíritu totalmente libre y le permite reflexionar, divagar *útilmente*.

Si, por regla general, G. Marcel desconfía del teatro de vanguardia, es porque la mayoría de las obras del género rechazan la claridad, la proscriben incluso. Son representaciones en las que el defecto de construcción, de arquitectura es preconizado, y en las que el interés crece en la medida en que el sentido desaparece, se vuelve impenetrable. La mixticación es siempre posible y a veces [136] incluso exigida. El espectador, si quiere divertirse, debe aceptar el papel de cómplice, al cual G. Marcel nunca ha deseado prestarse. Tres espectáculos de esa índole, que ordinariamente le sacan de sus casillas, suele decir con un tono exasperado: «¡Quiero comprender, quiero que se me explique!». La mayoría de las veces no hay nada que explicar, puesto que lo incomprendible es, en esa clase de teatro, obligatorio. Pero eso él estaría dispuesto a admitirlo únicamente si no existiese la posibilidad de la trampa y la impostura.

La motivación profunda de su apego al teatro, tan extraño en un metafísico, creo discernirla en un temor que siempre ha sentido vivamente: el temor a la soledad, que parece inconcebible en un filósofo tal y como nos lo imaginamos generalmente, sumido en su sistema y aislado del mundo. Pero G. Marcel es todo lo contrario: tiene una inmensa necesidad de contacto humano, no puede prescindir de cierto clima de afección, de todo lo que una presencia humana puede tener de cautivador. Para soportar alegremente la soledad, hay que saber despreciar u odiar a los hombres, hay sobre todo que ignorar el culto a la amistad llevado hasta el drama. Es preciso también cultivar cierto cinismo. Hace veinte años que conozco a G. Marcel y como somos prácticamente vecinos hemos tenido ocasión de vernos con

frecuencia. Pues bien, jamás le he oído decir algo cínico, a pesar de que es fácilmente sarcástico.

Por su espíritu combativo, a G. Marcel le gusta, tanto en la vida como en el pensamiento, la *dificultad*. El universo es para él una fuente de interrogaciones que aborda, por poner un ejemplo contemporáneo, de manera diferente un Heidegger. Cuando éste se encuentra con una dificultad, forja de ordinario una palabra que la disimula [137] y le permite eludirla; o, si no, recurre al procedimiento más discutible que existe: se precipita sobre la etimología, de la que se sirve de manera brillante pero abusiva, pues *juega* con las palabras, las modifica en el sentido que le conviene, las explota con habilidad, con astucia. Tan excepcional acrobacia produce fácilmente la ilusión de la profundidad.

El método de G. Marcel, según aparece en sus libros y sus conversaciones, en su pensamiento natural, es completamente diferente. Su preocupación primordial es definir el sentido de las palabras. Pero no se trata de una definición que permite triunfar sobre una dificultad o eludirla de manera astuta, sino de una definición provisional, que poco a poco va tomando consistencia pero que no se *fija* nunca. Al final de una conversación puede ser tan problemática como al principio. La gravedad del problema persiste, no ha sido *disminuida* por la discusión. Ante una situación concreta, es muy frecuente que G. Marcel, tras considerarla de diversas maneras, diga que en el fondo él no puede pronunciarse, que no ve qué juicio podría emitir. Esta confesión de perplejidad, natural cuando se trata de un problema metafísico, en

general lo es menos cuando se aborda una interrogación más o menos práctica. Sin embargo, dicha perplejidad no es sino el reflejo en lo inmediato, en lo cotidiano, de la probidad intelectual, ese camino complejo entre la seguridad y la duda, ese escrúpulo permanente del espíritu en desacuerdo consigo mismo. Se ha acusado a G. Marcel de variabilidad y se ha citado alguna situación sobre la que ha cambiado de opinión. La palabra *oportunismo* no debe en absoluto acudir a la mente. Se trata en él de un cambio tras una reflexión o, si se quiere, de las contradicciones interiores de un espíritu *abierto*, siempre inclinado a comprender el punto de vista del interlocutor y hasta de adversario, y que, tanto por razones especulativas como [138] por razones morales, está dispuesto a hacer concesiones, si le parecen legítimas. Con frecuencia me he preguntado cómo, con una forma de espíritu como la suya, ha logrado no sucumbir a la duda obstinada, devastadora, próxima al naufragio espiritual. Creo que su resistencia al escepticismo puede explicarse así: el escéptico plantea un problema por el placer de plantearlo y de denunciarlo luego, de desarticularlo, de revelar su inanidad; exulta ante lo insoluble o se abisma en ello, ebrio en su callejón sin salida. El escepticismo, en su forma extrema, implica necesariamente un elemento mórbido. G. Marcel experimenta, como el escéptico, eso que podríamos llamar la *voluptuosidad del problema*, pero con el correctivo de que en él, contrariamente al aficionado a la duda, todo posee un cimiento interior, sin lo cual su destino hubiera sido el desasosiego. Si su inteligencia convierte todo en problema, el fondo de su ser, por el contrario, exige el misterio, y ese misterio, en lugar de sumergirle en la incertidumbre y el tormento, ha *salvado* tanto su vida como su pensamiento. Si Rilke es uno de sus poetas preferidos,

ello no es por simple azar. Imaginemos una forma de pensamiento en la que éste, desplegándose sin tregua, suscitaría indefinidamente una interrogación tras otra sin encontrar ningún obstáculo, ninguna pausa. Una barrera es necesaria, so pena de vacilación. Los *Sonetos a Orfeo* podrían significar ese límite. Un límite... infinito.

«Todos hemos conocido momentos en los que hemos sido tentados por la idea de plantear el *absurdo* universal», escribía G. Marcel en 1943. Puede decirse que el sentido profundo de su obra y de su vida es el rechazo de esa tentación, la más terrible de todas, pues es el fruto de nuestros estados negativos, de nuestras fatigas, de todas las lagunas de nuestro ser. Implica además un lado mór-[139]bido que le confiere un encanto peligroso, irresistible. El hombre posee una inclinación natural hacia el Ser; de ahí que le resulte fácil buscar y encontrar un sentido a todo. Imagínese esa inclinación desviada, pervertida o simplemente debilitada: lo que antes tenía sentido deja de tenerlo, y ese deslizamiento funesto no hará más que acentuarse hasta acabar en una disyunción total entre existencia y significado, sin posibilidad de que coincidan de nuevo. G. Marcel, sin la fe y sin esa necesidad que ha sentido siempre de poseer –y de crearse– pasiones y convicciones, quizá no hubiera logrado evitar la experiencia duradera, obsesiva, de la ausencia de sentido de todo, y ello tanto más cuanto que el nihilismo no es en absoluto una posición paradójica o monstruosa, sino la conclusión normal a la que llega todo aquel que haya perdido el contacto íntimo con el misterio, ese sinónimo púdico de lo absoluto.

Entre las respuestas que nuestro filósofo dio al cuestionario de Proust, hay dos que me han llamado particularmente la atención. A la pregunta de cuál era su ocupación preferida, respondió: «Escribir y escuchar música»; a «¿Qué desearía ser?», la respuesta fue: «Compositor de música totalmente consagrado a ese arte». En otro lugar ha escrito que la música ha sido uno de los «componentes originales» de su ser y, añadiría yo, el *encuentro* capital de su vida, en el plano espiritual al menos.

Con frecuencia hemos escuchado música juntos, de Monteverdi a Fauré pasando por los grandes rusos, y he podido observar que ella le proyectaba a otra zona del ser, le elevaba a un nivel al cual la filosofía sólo se alza cuando, tras haber entrevisto algún extremo, recurre a los puntos suspensivos... Proust, a quien hay que citar siempre que se trate de experiencias reveladoras, pensaba que [140] si el hombre no hubiese poseído el don de la palabra, la música habría sido el único modo de comunicación entre las almas. Eso es más o menos lo que afirmaba G. Marcel cuando, evocando sus improvisaciones al piano, confesaba que gracias a ellas accedía a lo más íntimo de sí mismo, al lugar donde «todo sucede realmente como si la frontera entre los vivos y los muertos se borrara, como si se penetrara en un universo en el que esa oposición usual, por así decirlo, se aboliese radicalmente».

Si G. Marcel no ha dejado nunca de estimar a Schopenhauer, filósofo tan injustamente relegado a causa de Hegel (quien, divinizando la historia, ha acaparado toda la atención), es, entre otras razones, porque

el filósofo de *El mundo como voluntad y como representación* ha conferido a la música un estatuto verdaderamente extraordinario. ¡Qué pálida resulta a su lado la filosofía! La humillación de ser filósofo es la herida secreta de G. Marcel. Y es verdad que, a quien ama la música por encima de todo, no le consolará ser otra cosa que músico. Un filósofo que ha visto de cerca lo inefable está expuesto al tormento de no ser ni músico, ni poeta ni místico. ¡La filosofía como *callejón sin salida*! Pero no todos los filósofos, por fortuna para ellos, se elevan a ese vértigo. Los que se aproximan a él introducen en la filosofía un desgarramiento que la rehabilita y humaniza.

Pocas veces he visto a G. Marcel quejarse o preocuparse por su salud. Ni siquiera cuando hace unos años sufrió una seria operación; sólo hablaba de ella de pasada, como si se tratase de un simple suceso desagradable. Tanto antes como después de pasar por el quirófano, dirigía la conversación hacia otros temas, pero no para darse valor, sino porque el egoísmo de los enfermos le horroriza. En cuanto al valor, en su caso puede hablarse de [141] temeridad. A los setenta y seis años emprendió una gira de conferencias por Estados Unidos y Japón. Casi cada día daba una, seguida de discusiones y recepciones. Todos sus amigos consideraron imprudente el viaje y, en efecto, lo fue pues le fatigó seriamente. Su vista se resintió. Pocos días antes de partir tuvo el presentimiento de que no volvería, pero la víspera venció la angustia y se lanzó sin vacilar a realizar la proeza. Volvió bastante desmoralizado, aunque no por mucho tiempo, pues reanudó enseguida sus actividades y aceptó más compromisos, es decir, más viajes.

Su semi-ascetismo es el secreto de su vitalidad. Ni alcohol ni tabaco, esa doble esclavitud del intelectual. Con su nerviosismo explosivo es dudoso que, de haber utilizado venenos disfrazados de estimulantes, hubiese podido conservar su equilibrio. Otra de sus cualidades es la sobriedad. Los franceses están obsesionados por la comida, comer es para ellos una ceremonia y casi un vicio. G. Marcel no padece esa idolatría de la cocina, y en ese aspecto no es francés. Pero quizás exagero, pues recuerdo que un día estuvo completamente de acuerdo conmigo cuando le dije que no volvería a cenar en casa de Madame X, pues me recordaba a la Brinvilliers, la célebre envenenadora.

El hecho de haber acumulado los años no tiene, por así decirlo, importancia cuando la memoria y la curiosidad siguen siendo prodigiosas. En 1968, a la vuelta de una marcha a pie que yo había hecho por el admirable valle del Celé, como había olvidado ya el nombre de buena parte de sus pueblos, G. Marcel me los citó todos, a pesar de que desde 1943 no había vuelto por allí. En otra ocasión, a propósito del círculo de Bloomsbury, le hablaba de la *Autobiografía* de Bertrand Russel que él no había leído (dado que no le agrada especialmente el personaje, como tampoco el positivismo lógico o cualquier [142] otro positivismo) cuando, en un momento dado, mi memoria me jugó una de sus malas pasadas habituales y me puse a buscar el apellido de Ottolino... G. Marcel añadió inmediatamente: Morrell. Podría citar un número considerable de ejemplos que demuestran la energía de su memoria. Ella explica su fidelidad a los seres y también a los lugares. El *infiel* es alguien que no recuerda o que recuerda mal. Se podría ir mucho más

lejos y considerar que la memoria es la condición misma de la vida moral.

Por lo que a la curiosidad respecta, si G. Marcel permanece a su edad tan abierto al mundo como siempre lo ha estado es gracias a ella. A pesar de los inevitables problemas de salud propios de su edad, en ningún momento da la impresión de lasitud, quiero decir de consentimiento a la lasitud, que es la señal patente de la vejez. Estoy seguro de que no siente esa «dificultad de ser» de la que se quejaba Fontenelle, de que no puede sentirla, dado que se halla inmerso en la corriente de la vida, en la *actualidad* en el sentido noble de la palabra. La curiosidad, nunca se recordará lo suficiente, es el signo de que se está vivo y bien vivo, la curiosidad realza y enriquece constantemente este mundo, busca en él lo que en el fondo ella misma no cesa de proyectar, la curiosidad es la modalidad intelectual del deseo. De ahí que su ausencia –a no ser que desemboque en el nirvana– sea un síntoma alarmante. En ciertas regiones de América Latina, se suele anunciar un fallecimiento diciendo que Fulano se ha vuelto *indiferente*. Este eufemismo de defunción oculta una filosofía profunda.

Royer-Collard decía a Vigny, cuya obra desconocía: «A mi edad ya no se lee, se relee». Otro rasgo del vigor intelectual de G. Marcel es que lee mucho más que relee. El último libro político o la última novela le interesan. Con su propensión al entusiasmo, se apasiona [143] rápidamente por una obra. A medida que avanza en su lectura, no tiene más remedio que desencantarse, y lo hace siempre dando sus razones. Durante más de treinta años dirigió una colección de novelas extranjeras. Hazaña sin precedentes en un filósofo, sobre todo cuando se sabe

lo que vale la mayoría de las novelas. Un día, sin embargo, un suspiro le traicionó: «Es una de las pocas novelas que he podido leer sin esfuerzo hasta el final», me dijo a propósito de una. Porque, en realidad, la filosofía es compatible con muchas cosas en teoría, pero con muy pocas en la práctica. La filosofía es intolerante a causa de su excesiva propensión a juzgar y a arrogarse una posición privilegiada. G. Marcel ha luchado contra esa perpetua usurpación de la que la filosofía es culpable.

Si tuviera que definir su actitud ante la vida, el sentimiento fundamental que ésta le inspira, hablaría de su *anti-budismo* radical. Esta fórmula me parece bastante clara, pero puede ser más inteligible aún con un ejemplo. Hace algunos años, escribí en la *Nouvelle Revue Française* un texto titulado «Paleontología», fruto de una visita accidental al Museo de Historia Natural. En él expresaba una inclinación particular hacia los esqueletos y una especie de horror desesperado ante el carácter perecedero e ilusorio de la carne. Mi posición estaba próxima de la de un Swift, un Buda y un Baudelaire –una mezcolanza, como puede verse, de ascos y obsesiones macabras. A G. Marcel ese texto le indignó, y me dijo que él se hallaba exactamente en los antípodas de esa visión, que no podía admitir que se tratara así a la carne, equiparándola a la nada. Un ser como él, que no experimenta dificultad alguna en imaginar la inmortalidad, no puede tener horror a la vida, puesto que si se apega a la idea de permanencia, de eternidad, es justamente para volver a encontrar [144] esta vida, bajo una forma depurada, por supuesto. Si G. Marcel ha meditado tanto sobre la

muerte, ha sido para trascenderla, para hallar un principio que la supere, para elevarse por encima de ella. Para él, la muerte no puede ser un término, puesto que tanto por instinto como por afectividad se niega a concebir que sea un obstáculo a la unión de los seres más allá del tiempo. Morir es para él triunfar sobre la muerte, es volver a encontrar a quienes se ha amado. La idea de fidelidad se halla de nuevo en el centro de esta visión, visión que rechaza lo irreparable, que no admite que pueda uno resignarse a él sin carecer de sensibilidad. Aceptar la muerte definitiva equivaldría para G. Marcel a una manifestación de egoísmo, a un acto de abandono y de traición.

Pascal hablaba de la alegría de encontrar a un hombre donde creía estar leyendo a un autor. Esa alegría añadiría yo, es aún mayor cuando el autor es un filósofo.

1970

[145]

Benjamin Fondane

El rostro más surcado de arrugas que pueda imaginarse, un rostro con arrugas milenarias, en absoluto fijas, sino animadas por el tormento más contagioso y explosivo. Arrugas que no me cansaba de contemplar. Nunca había visto una concordancia semejante entre el parecer y el decir, entre la fisonomía y la palabra. Me resulta imposible pensar en la menor palabra de Fondane sin recordar inmediatamente la presencia imperiosa de sus rasgos.

Iba a verle con frecuencia (le conocí durante la ocupación alemana), siempre con la idea de no estar con él más de una hora, y pasaba en su casa toda la tarde, por mi culpa, por supuesto, pero también por la suya: le gustaba hablar y yo no tenía el valor y menos aún las ganas de interrumpir un monólogo que me dejaba agotado y fascinado. Sin embargo, en la primera visita que le hice con la intención de interrogarle sobre Chestov, el locuaz fui yo. Sin duda por necesidad de pavonearme, no le hice ninguna pregunta sobre el filósofo ruso –de quien Fondane era no tanto el discípulo fiel como el discípulo inspirado– prefiriendo exponerle las razones de mi gran interés por él. Quizá no sea inútil recordar aquí que Chestov, en el período de entre guerras era muy conocido en Rumania y sus libros se leían allí con más fervor que en ningún otro lugar. Fondane no tenía nada que ver [146] con ello, y

su sorpresa fue grande cuando se enteró de que en el país del que procedía nosotros habíamos seguido el mismo camino que él... ¿No había en ello algo turbador y mucho más que una coincidencia? A más de un lector de su *Baudelaire y la experiencia del abismo* le ha impresionado el capítulo sobre el hastío. Por mi parte, siempre he relacionado su predilección por ese tema con sus orígenes moldavos. Paraíso de la neurastenia, Moldavia es una provincia de un encanto desolado apenas soportable. En su capital, Jassy, pasé yo dos semanas en 1936 que sin la ayuda del alcohol me hubieran sumido en el más terrible de los tedios. Fondane solía citar versos de Bocovia, el poeta del hastío moldavo, hastío menos refinado pero mucho más corrosivo que el *spleen* francés. Resulta para mí un enigma que tanta gente logre soportarlo. La experiencia del «abismo» tiene en Fondane, como puede verse, orígenes lejanos.

Como a Chestov, a Fondane le gustaba partir de una cita, simple pretexto al que no dejaba de referirse y del que sacaba conclusiones inesperadas. En sus desarrollos había siempre, a pesar de su sutileza, algo sobrecogedor; sutil lo era, e incluso abusaba de su sutileza, su vicio patente. En general, no sabía detenerse –poseía el genio de la *variación*–, y escuchándole hubiera podido decirse que le horrorizaba el *punto*. Ello se advertía en sus improvisaciones, pero también en sus libros, en su *Baudelaire* sobre todo. Varias veces me dijo que debía suprimir buen número de páginas y resulta incomprensible que no lo hiciera cuando se sabe que vivía con la casi certeza de una desgracia inminente. Se consideraba amenazado y como cualquier judío enton-

ces, lo estaba, pero se puede suponer que interiormente se hallaba resignado a su condición de víctima, pues sin esa misteriosa complicidad [147] con lo Ineluctable y sin una cierta fascinación por la tragedia, sería imposible explicar su rechazo de toda precaución y sobre todo de la más elemental, la de cambiar de domicilio (fue denunciado al parecer por su portero). Extraña «despreocupación» en alguien que lo era todo menos ingenuo y cuyos juicios de orden psicológico o político mostraban una clarividencia excepcional. Recuerdo con precisión una de las primeras visitas que le hice, durante la cual, tras haber enumerado los defectos vertiginosos de Hitler, me describió como un visionario el hundimiento de Alemania, y ello con tales detalles que creí estar asistiendo a un delirio. Y sin embargo, no era más que una constatación anticipada.

En materia literaria, yo no compartía siempre sus gustos. Me había recomendado con insistencia el *Shakespeare* de Victor Hugo, libro casi ilegible y que me recuerda las palabras que recientemente utilizó un crítico norteamericano para calificar el estilo de *Tristes trópicos: the aristocracy of bombast*, la aristocracia de la ampulosidad –expresión excelente, aunque injusta en el caso de Lévi–Strauss.

Comprendía mejor su parcialidad para un Nietzsche, del que le gustaban los fragmentos, incomparablemente más densos que los de Novalis, sobre quien su juicio era reservado. La verdad es que le interesaba menos lo que un autor decía que lo que debería haber dicho, lo que *ocultaba*, adoptando así el método de Chestov, *la peregrinación*

a través de las almas mucho más que a través de las doctrinas. Sensible como nadie a los casos extremos, a los fascinantes secretos de ciertas sensibilidades, me habló una vez de un ruso exiliado en París que durante dieciocho años había sufrido en silencio porque creía que su mujer le era infiel. Tras tantos años de suplicio mudo, un día, no pudiendo soportarlo más, tuvo una discusión [148] con ella, tras la cual, habiendo concluido que todas sus sospechas habían sido infundadas, y siendo incapaz de soportar la idea de haberse atormentado por nada durante tanto tiempo, pasó a la habitación de al lado y se saltó la tapa de los sesos.

Otro día, evocando sus años en Bucarest, me dio a leer un artículo abyecto escrito contra él por Tudor Arghezi, gran poeta pero mejor panfletario aún, que se encontraba entonces en la cárcel por razones políticas (era poco después de la guerra del 14). Fondane, muy joven, había ido a hacerle una entrevista; como recompensa, Arghezi tuvo el descaro de hacerle un retrato caricaturesco y de un contenido tan infame que nunca he comprendido cómo pudo enseñármelo. A veces, Fondane tenía sorprendentes desapegos...

Indulgente de ordinario, dejaba de serlo con quienes pensaban haber *encontrado*, con quienes se convertían a cualquier cosa. Estimaba mucho a Boris de Schloezer, y supuso para él una gran decepción enterarse de que el traductor magistral de Chestov se había *pasado* al catolicismo. No podía creérselo, equiparaba el acontecimiento a una traición. *Buscar* era para él algo más que una necesidad o una obsesión,

buscar sin interrupción era una fatalidad, su fatalidad, perceptible hasta en su manera de hablar, especialmente cuando se entusiasmaba, o cuando oscilaba sin cesar entre la ironía y el jadeo. Siempre me reprocharé no haber anotado sus palabras, sus fórmulas sorprendentes, los saltos de su pensamiento orientado en todas direcciones, constantemente en lucha contra la tiranía y la nulidad de las evidencias, ávido de contradicciones y como aterrado ante la idea de *desembocar* en algo. [149]

Le veo aún liando cigarro tras cigarro. Nada puede igualar, decía, el placer de encender uno en ayunas. El no se privaba de ello a pesar de la úlcera de estómago que tenía, de la cual esperaba ocuparse más tarde, en un futuro sobre el que no se hacía la menor ilusión... La mujer de su más viejo amigo me decía por esa época que no podía amarle a causa de lo que ella llamaba «su aspecto enfermizo». Sobre su rostro no se percibían, es cierto, los signos del vigor; pero todo en él estaba más allá de la salud y de la enfermedad, como si una y otra no fueran más que etapas que había superado ya. En eso se parecía a un asceta, a un asceta de una vivacidad prodigiosa y de una inspiración que hacía olvidar, mientras hablaba, su fragilidad y su vulnerabilidad. Pero cuando se callaba, él, que a pesar de todo estaba por encima de su destino, daba la impresión de arrastrar consigo no se sabe qué de lamentable y en ciertos momentos de perdido. El poeta inglés David Gascoyne (cuyo final sería también trágico, aunque en circunstancias diferentes a las de Fondane), me contó un día que había sido perseguido durante meses por la imagen de Fondane, a quien había encontrado por casualidad en el Boulevard Saint-Michel el día de la muerte de

Chestov. Se comprenderá fácilmente por qué, treinta y tres años después de su deportación a Auschwitz, un ser tan atractivo como Fondane se halla singularmente presente en mi espíritu, y por qué no puedo pasar nunca por el número 6 de la Rue Hollín sin sentir congoja.

1978

[150]

Valéry y los estragos de la perfección*

De joven yo era arrogante y no me interesaban más que los filósofos y su jerga. Valéry era entonces un dios que no me preocupaba en absoluto, al que no hacía el mínimo caso. El culto que se le rendía me pareció indebido, e incluso ridículo, hasta el día en que caí por casualidad sobre este fragmento de frase: «... el sentimiento de serlo todo y la evidencia de no ser nada». Esta magnífica trivialidad fue para mí un acontecimiento, tras el cual me puse a leer a Valéry, al prosista, por supuesto. Pues nunca he podido comprender que hiciese una carrera de poeta. Abro «La joven Parca»: malestar incalificable, el mismo que siempre he experimentado ante semejante elaboración hiperconsciente, artificial, penosa en grado sumo (que le exigió, miseria vertiginosa, una centena de borradores). Por más que lo intento, no puedo continuar. ¿Releeré «El cementerio»? Renuncio a ello: es demasiado perfecto. La indigencia de la poesía francesa en general es casi trágica. Por todas partes ese gusto desastroso por la perfección, por la perfección vacía, a causa del cual perecerá. En el caso de Valéry las cosas se complican, pues sus teorías sobre la poesía son un crimen contra la poesía: esterilizantes, peligrosas, consagran y reivindicán la impotencia, asimilan el acto poético a un cálculo, a [151] una tentativa premeditada. La poesía es todo salvo eso: la poesía es inacabamiento, explosión, presentimien-

* Encargado por un conocido semanario francés para celebrar el centenario del nacimiento de Valéry, este artículo fue finalmente rechazado (*N. del T.*)

to, catástrofe. No esa geometría cargante ni esa sucesión de adjetivos exangües. Somos todos demasiado vulnerables, estamos demasiado cansados, y en nuestra fatiga somos demasiado bárbaros para apreciar aún esas galas y esas joyas. La palabra *oficio*, atroz aplicada a un poeta, Valéry la merece totalmente. ¿Cómo un espíritu tan desengañado como él pudo extraviarse hasta ese punto? Debería haberse dedicado al poema didáctico, único género que le hubiese convenido realmente, haber tomado como modelo a Lucrecio en lugar de a Mallarmé, y haber puesto en verso la filosofía de Comte o de Spencer. Para la poesía se necesita un desequilibrio especial, que él no tuvo la suerte de padecer. El moralista no es, por definición, poeta; y Valéry es un moralista, comparable a los mayores, tan hábil como ellos en el arte de elevar sus secretos al rango de verdades impersonales, como lo demuestran sus libros de aforismos, cuyo fondo es despiadado e incluso feroz, a pesar de una apariencia de desenvoltura. En cuanto se trata de emitir un juicio sobre las costumbres o el estilo de una época, Valéry se halla en su elemento. Su prólogo a las *Cartas persas* es una obra maestra: no conozco nada más conciso y sutil sobre la Ilustración. Abundan en él las alusiones a nuestra época, a las dificultades y las contradicciones de la libertad; me inclino incluso a ver en ese texto una apología del «despotismo ilustrado», único régimen que, dicho sea entre paréntesis, puede seducir a un espíritu desengañado, incapaz de ser cómplice de las revoluciones, dado que ni siquiera lo es de la historia.

De ésta, en el doble sentido de saber y de devenir, Valéry fue un enemigo constante, apasionado. No cesó de denunciarla y de rebajarla. Sin embargo, ello no le impidió poseer un excelente olfato histórico, y

comprender maravillosamente el sentido de numerosos acontecimientos. Su incapacidad para la utopía le ayudó sin duda a ello. En su papel de espectador, no se le sorprende nunca en flagrante delito de ingenuidad. La lucidez, que tan bien calificó de «mortífera», tenía en él la dignidad de un defecto, y es en ella donde hay que buscar el origen de su interés por el drama de ser consciente y más precisamente de saber que se es consciente. Ser consciente es una calamidad; ser doblemente consciente es padecer una doble calamidad, cuya expresión inmediata e inevitable es el hastío, mal noble sin el cual Valéry nunca hubiera tenido acceso a ciertos abismos, sin el cual sobre todo no hubiese comprendido a Pascal hasta el punto de temerlo y odiarlo. No quería exponerse a los mismos peligros ni a las mismas perplejidades que él; de ahí que no haya dedicado más que sarcasmos a las aventuras interiores o a las tribulaciones metafísicas. El hastío fue su mal y su obsesión, su experiencia capital, y para huir de él se refugió en esa elegancia ininterrumpida que confiere a su obra cierta monotonía.

Los positivistas (y él lo fue) acaban fácilmente cayendo en la teología. Valéry hizo del lenguaje su dios, se entregó a él, como todos aquellos que, una vez excluido lo absoluto, se aferran a sucedáneos. Escogió las apariencias, se convirtió, él, tan atento al matiz, en un fanático del verbo, o, si se prefiere, de la «forma». Fue ésa su manera de hundirse. Pero hoy, naufragio mucho más grave, no se cree ya en el verbo sino en la ciencia del verbo. A la pasión por el lenguaje ha sucedido la lingüística, nueva prueba, si falta hiciera, de nuestra decadencia espiritual. Lo derivado sustituye en todo a lo original, a lo esencial. La idolatría del lenguaje representaba ya un paso lamentable

hacia esa decadencia. ¿Qué decir entonces de esta segunda idolatría, mucho más desmoralizadora que la primera? [153]

No es verdad que un poema se haga con palabras. Nada se hace con palabras. Las palabras son accesorios o pretextos. Esto se olvida demasiado, y de ahí que la literatura –y todo– languidezca en este continente –desde hace tiempo, debemos reconocerlo. Es necesario un mínimo de fatalidad en las cosas del espíritu, como en las demás. La vida, la sangre han desertado este rincón del mundo. Valéry es el representante más destacado en el crepúsculo occidental.

1971

[154]

El último delicado

(Carta a Fernando Savater)

París, 10 de diciembre de 1976

Querido amigo:

En noviembre, durante su visita a París, me pidió usted que colaborase en un libro de homenaje a Borges. Mi primera reacción fue negativa; la segunda... también. ¿Para qué celebrarlo cuando hasta las universidades lo hacen? La desgracia de ser *conocido* se ha abatido sobre él. Merecía algo mejor. Merecía haber permanecido en la sombra, en lo imperceptible, haber continuado siendo tan inasequible e impopular como lo es el matiz. Ese era su terreno. La consagración es el peor de los castigos –para el escritor en general y muy especialmente para un escritor de su género. A partir del momento en que todo mundo le cita, ya no podemos citarle o, si lo hacemos, tenemos la impresión de aumentar la masa de sus «admiradores», de sus enemigos. Quienes desean hacerle justicia a toda costa no hacen en realidad más que precipitar su caída. Pero no sigo, porque si continuase en este tono acabaría apiadándome de su destino. Y tenemos sobrados motivos para pensar que él mismo se ocupa de ello.

Creo haberle dicho en otra ocasión que si Borges me interesa tanto es porque representa un espécimen de humanidad en vías de desapari-

ción y porque encarna la paradoja de un sedentario sin patria intelectual, de un [155] aventurero inmóvil que se encuentra a gusto en varias civilizaciones y en varias literaturas, un monstruo magnífico y condenado. En Europa, como ejemplar similar, se puede pensar en un amigo de Rilke, Rudolf Kassner, que publicó a principios de siglo un excelente libro sobre la poesía inglesa (fue después de leerlo, durante la última guerra, cuando me decidí a aprender el inglés...) y que ha hablado con admirable agudeza de Sterne, Gogol, Kierkegaard y también del Magreb o de la India. Profundidad y erudición no se dan juntas; él había logrado sin embargo reconciliarlas. Fue un espíritu universal, al que sólo le faltó la gracia, la seducción. Es ahí donde aparece la superioridad de Borges, seductor inigualable que llega a dotar a cualquier cosa, incluso al razonamiento más arduo, de un algo impalpable, aéreo, *transparente*. Pues todo en él es transfigurado por el *juego*, por una danza de hallazgos fulgurantes y de sofismas deliciosos.

Nunca me han atraído los espíritus confinados en una sola forma de cultura. *No arraigarse, no pertenecer a ninguna comunidad*: ésa ha sido mi divisa y continúa siéndolo. Vuelto hacia otros horizontes, siempre he intentado saber qué sucedía en todas partes. A los veinte años, los Balcanes no podían ofrecerme ya nada más. Ese es el drama, pero también la ventaja de haber nacido en un medio «cultural» de segundo orden. *Lo extranjero* se había convertido en un dios para mí. De ahí esa sed de peregrinar a través de las literaturas y de las filosofías, de devorarlas con un ardor mórbido. Lo que sucede en el Este de Europa debe necesariamente suceder en los países de Hispanoamérica, y he observado que sus representantes están infinitamente más infor-

mados y son mucho más cultivados que los occidentales, irremediabilmente provincianos. Ni en Francia ni en Inglaterra veo a nadie con una curiosidad comparable a la de Borges, una curiosidad llevada hasta la manía, hasta el vicio, y digo *vicio* [156] porque, en materia de arte y de reflexión, todo lo que no degenera en fervor un poco perverso es superficial, es decir, irreal.

Siendo estudiante, tuve que interesarme por los discípulos de Schopenhauer. Entre ellos, un tal Philipp Mainländer me había llamado particularmente la atención. Autor de una *Filosofía de la liberación*, poseía además para mí el aura que confiere el suicidio. Totalmente olvidado, yo me jactaba de ser el único que me interesaba por él, lo cual no tenía ningún mérito, dado que mis indagaciones debían conducirme inevitablemente a él. ¡Cuál no sería mi sorpresa cuando, muchos años más tarde, leí un texto de Borges que le sacaba precisamente del olvido! Si le cito este ejemplo es porque a partir de ese momento me puse a reflexionar seriamente sobre la condición de Borges, destinado, forzado a la universalidad, obligado a ejercitar su espíritu en todas las direcciones, aunque no sea más que para escapar a la asfixia argentina. Es la nada sudamericana la que hace a los escritores de aquel continente más abiertos, más vivos y más diversos que los europeos del Oeste, paralizados por sus tradiciones e incapaces de salir de su prestigiosa esclerosis.

Puesto que le interesa saber qué es lo que más aprecio en Borges, le responderé sin vacilar que su facilidad para abordar las materias más diversas, la facultad que posee de hablar con igual sutileza del Eterno Retorno y del tango. Para él «todo vale», puesto que él mismo es centro

de todo. La curiosidad universal es signo de vitalidad únicamente si lleva la huella absoluta de un yo, de un yo del que todo emana y en el que todo acaba: comienzo y fin que puede, soberanía de lo arbitrario, interpretarse según los criterios más caprichosos. ¿Dónde se halla la realidad en todo esto? El Yo, farsa suprema... El juego en Borges recuerda la ironía romántica, la ex-[157]ploración metafísica de la ilusión, el malabarismo con lo imitado. Friedrich Schlegel, hoy, se halla adosado a la Patagonia...

Una vez más, no podemos sino deplorar que una sonrisa enciclopédica y una visión tan refinada como la suya susciten una aprobación general, con todo lo que ello implica... Pero, después de todo, Borges podría convertirse en el símbolo de una humanidad sin dogmas ni sistemas y, si existe una utopía a la cual yo me adheriría con gusto, sería aquella en la que todo el mundo le imitaría a él, a uno de los espíritus menos graves que han existido, al «último delicado»... [158]

Fisionomía de un hundimiento

(La experiencia pascaliana de un novelista norteamericano)

La lucidez es en algunas personas un don primordial, un privilegio e incluso una gracia. No tienen necesidad alguna de adquirirla: están predestinados a ella. Todas sus experiencias concurren para hacerles transparentes a sí mismos. Aquejados de clarividencia, ésta les define tanto que la padecen sin sufrir. Si viven en una crisis perpetua, la aceptan naturalmente pues es inmanente a su existencia. En otras personas, por el contrario, la lucidez es un resultado tardío, el fruto de un accidente, de una fractura interior sobrevenida en un momento dado. Hasta entonces, encerrados en una agradable opacidad, se adherían a sus evidencias sin sopesarlas ni descubrir su vacío. Y de repente un día se encuentran desengañados y como lanzados, a pesar de ellos mismos, en la carrera del conocimiento, tropezando entre verdades irrespirables, a las cuales nada les había preparado. De ahí que sientan su nueva condición no como un favor, sino como un «golpe». A Scott Fitzgerald nada le había preparado a afrontar o soportar esas verdades irrespirables. El esfuerzo que hizo para acomodarse a ellas no carece de patetismo.

«A todas luces, vivir es hundirse progresivamente. Los golpes que más espectacularmente nos destruyen, los grandes golpes repentinos que proceden –o parecen proceder– del exterior, aquellos que se

recuerdan, aquellos a los que se hace responsables de todo y de los que se habla [159] los amigos en los momentos de debilidad, esos golpes no dejan huellas. Pero existe otra clase de golpes, que proceden del interior, de los que nos damos cuenta demasiado tarde para poder evitarlos. Irrevocablemente se apodera entonces de nosotros la revelación de que nunca más seremos quienes hemos sido.»

No son éstas consideraciones de un novelista brillante, de un novelista de moda... *A este lado del paraíso, El gran Gastby, Suave es la noche, The Last Tycoon*: si Fitzgerald sólo hubiese escrito esas novelas, no sería interesante más que desde un punto de vista literario. Por fortuna, es asimismo el autor de *The Crack-up*^{*}, obra de la que acabamos de dar una muestra y en la que describe su fracaso, su único gran éxito.

En su juventud, una única obsesión le domina: convertirse en un *successful literary man*. Y lo consigue. Conoce la celebridad e incluso una gloria de calidad. (Cosa incomprensible para nosotros: ¡T.S. Eliot le escribe que ha leído tres veces *El gran Gatsby*!) El dinero le obsesiona: desea ganar el máximo posible y habla de él sin pudor. En sus cartas y en sus notas alude constantemente a él, hasta el punto de que a veces nos preguntamos si nos hallamos en presencia de un escritor o de un hombre de negocios. Y no es que yo deteste las correspondencias en las que se confiesan los problemas materiales; por el contrario, las prefiero mil veces a esas otras –falsamente etéreas– que los escamotean o los disfrazan de poesía. Pero hay maneras y maneras de hacerlo. Las cartas

* *The Crack-up*: textos autobiográficos, notas y aforismos. Edición póstuma publicada por New Directions (New York). (*N. de E.M. Cioran.*)

de Rilke, que tanto aprecié hace tiempo, me parecen hoy exangües e insulsas. No se hace en ellas la menor alusión al lado mezquino de la pobreza. Escritas para la posteridad, su «nobleza» me exaspera. Angeles y pobres [160] son en ellas vecinos. ¿No hay acaso cierto descaro o una ingenuidad calculada en hablar largamente de ello en misivas dirigidas a duquesas? Jugar al espíritu puro raya en la indecencia. Yo, que no creo en los ángeles de Rilke, creo menos aún en sus pobres. Son demasiado «distinguidos» y carecen de cinismo, la sal de la miseria. Por el contrario, las cartas de un Baudelaire o de un Dostoievsky –cartas de pedigüeños– me conmueven por su tono suplicante, desesperado, anhelante. Uno siente que si hablan de dinero es porque no pueden ganarlo, porque han nacido pobres y lo serán siempre, suceda lo que suceda. La pobreza les es consustancial. Apenas aspiran al éxito, pues saben que no podrían obtenerlo. Lo que nos molesta en Fitzgerald, en el Fitzgerald de los comienzos, es que aspira a él y lo alcance. Pero, afortunadamente, su éxito no será más que un rodeo, un eclipse de su conciencia antes del despertar a sí mismo, a la revelación de que nunca más será quien fue.

Fitzgerald muere en 1941, a los cuarenta y cuatro años; su crisis se sitúa hacia 1935–1936, época en la que escribe los textos que compondrán el *The Crack-up*. Antes de esa fecha, el acontecimiento capital de su vida es su matrimonio con Zelda. Juntos llevarán la existencia artificial de los norteamericanos en la Costa Azul. Más tarde calificaría su estancia en Europa de «siete años de despilfarro y de tragedia», siete años en los que hicieron todas las extravagancias posibles, como obsesionados por un deseo secreto de agotarse, de vaciarse interior-

mente. Y lo inevitable sucede: Zelda se hunde en la esquizofrenia y no sobrevive a su marido más que para acabar muriendo en el incendio de un manicomio. El había escrito a propósito de ella: «Zelda es un caso y no una persona». Sin duda quería dar a entender con ello que no era interesante más que para la psiquiatría. Él, por el contrario, sería una persona: un caso que compete a la psicología o a la historia. [161]

«Con frecuencia, en otra época, la felicidad que sentía se aproximaba a un éxtasis tal que no hubiera podido compartirla ni siquiera con el ser más querido. Debía llevármela conmigo a lo largo de las calles tranquilas y destilar ínfimos fragmentos en pequeñas frases que escribía. Mi facultad de ser feliz era, creo, excepcional. No había en ella nada natural, era tan anormal como el período de prosperidad de Norteamérica. De la misma manera, lo que acaba de sucederme corresponde a este ascenso de desesperación que ha sepultado a la nación al final de los años de opulencia.»

Dejemos a un lado la complacencia con que Fitzgerald considera la expresión de una «generación perdida» o interpreta su propia crisis a partir de elementos exteriores. Pues, si ella procediese únicamente de una coyuntura, perdería todo su alcance. En lo que tienen de específicamente norteamericano, las revelaciones de *The Crack-up* no conciernen más que a la historia literaria, a la historia sin más. Sin embargo, como experiencias íntimas participan de una esencia, de una intensidad que trascienden las contingencias y los continentes.

«Lo que acaba de sucederme...» ¿Qué le sucedió a Fitzgerald? Había vivido en la embriaguez del éxito, había deseado la felicidad a cual-

quier precio, había aspirado a convertirse en un escritor de primer orden. En sentido propio y en sentido figurado, había vivido en el sueño. Pero el sueño de repente le abandona, comienza a velar y lo que descubre en sus vigias le horroriza. Una esterilidad clarividente le sumerge y paraliza.

El insomnio nos dispensa una luz que no deseamos, pero a la cual, inconscientemente, tendemos, una luz que reclamamos a pesar nuestro, contra nosotros mismos. A través de ella –y a expensas de nuestra salud– hallamos otra cosa, verdades peligrosas, nocivas, todo aquello que el sueño nos impedía entrever. Pero nuestros insomnios [162] nos liberan de nuestras facilidades y de nuestras ficciones únicamente para colocarnos ante un horizonte cerrado: *ellos iluminan nuestros impases*. Nos condenan a la vez que nos liberan: equívoco inseparable de la experiencia de la noche. Fitzgerald intenta en vano escapar a esa experiencia. Le asalta, le aplasta, es demasiado profunda para su espíritu. ¿Recurrirá a Dios? Detesta la mentira, es decir, no tiene acceso alguno a la religión. El universo nocturno se eleva ante él como un absoluto. No tiene tampoco acceso a la reflexión metafísica, a la que no obstante será forzado. Visiblemente no se hallaba maduro para sus noches.

«De repente surge el horror como una tormenta. Y si esta noche prefigurara la que sigue a la muerte; si el más allá no fuese más que un estremecimiento sin fin al borde de un abismo al que nos empuja todo lo que en nosotros es cobarde y corrupto, y en el que nos preceden la cobardía y la corrupción del mundo. Ninguna escapatoria, ninguna salida, ninguna esperanza, sino únicamente la meditación perpetua

sobre lo sórdido y lo semi-trágico... O quizás esperar indefinidamente en los confines de la vida sin poder jamás superar el umbral que nos separa de ella. Cuando el reloj da las cuatro de la madrugada no soy más que un espectro.»

A decir verdad, excepto el místico o el hombre que es víctima de una gran pasión, ¿quién se halla verdaderamente maduro para sus noches? Uno puede desear perder el sueño si es creyente; pero ¿cómo permanecer, sin ninguna certeza, horas y horas a solas consigo mismo? Se le puede reprochar a Fitzgerald que no haya comprendido la importancia de la noche como ocasión o método de conocimiento, como desastre enriquecedor; pero no podemos permanecer insensibles al patetismo de sus vigiliadas, en las que la «meditación sobre lo sórdido y lo semi-trágico» era en él la consecuencia de su rechazo de [163] Dios, de su incapacidad de ser cómplice del mayor fraude metafísico, de la falacia suprema de nuestras noches.

«La manera ordinaria de permanecer a Dote cuando uno se hunde es pensar en quienes luchan contra la miseria verdadera o contra la enfermedad: es ése un género cómodo de euforia al alcance de cualquiera en los momentos de depresión y un remedio saludable durante el día. Pero a las tres de la madrugada, cuando el olvido de un objeto toma proporciones tan trágicas como una condenación a muerte, el remedio se vuelve inoperante. Pues bien, en la verdadera noche del alma, son eternamente las tres de la madrugada, día tras día.»

Las verdades diurnas dejan de existir en la «verdadera noche del alma». Y a esa noche, en lugar de bendecirla como a una fuente de

revelaciones, Fitzgerald la maldice, la asimila a su decadencia y le retira todo valor de conocimiento. *Realiza una experiencia pascaliana sin espíritu pascaliano*. Como todos los frívolos, tiembla ante la idea de ir más lejos dentro de sí mismo. Una fatalidad sin embargo le obliga a ello. A pesar de que se resiste a extender su ser hasta sus límites, debe hacerlo. El extremo al que accede, lejos de ser el resultado de una plenitud, es la expresión de un espíritu roto: es lo ilimitado de la fisura, la experiencia negativa de lo infinito. Sobre ello se explicará en un texto que nos da la clave de sus trastornos.

«Lo único que yo buscaba era la tranquilidad más perfecta para descubrir por qué había llegado a comportarme tristemente ante la tristeza, melancólicamente ante la melancolía, trágicamente ante la tragedia, *por qué me identificaba con los objetos de mi horror y de mi compasión*».

Texto capital, texto de enfermo. Para comprender su importancia, intentemos definir, por contraste, el comportamiento del hombre sano, del hombre que actúa. Concedámonos para ello un suplemento de salud... [164]

Por muy contradictorios e intensos que sean nuestros estados, normalmente los dominamos, logramos neutralizarlos: la «salud» es la facultad que poseemos de mantenernos a cierta distancia de ellos. Un ser equilibrado logra siempre escamotear sus profundidades o escapar a sus propios abismos. La salud –condición de la acción– supone una huida hacia adelante en uno mismo, una deserción de sí mismo. Ningún acto verdadero es posible sin la fascinación por el *objeto*.

Cuando actuamos, nuestros estados interiores no cuentan más que por su relación con el mundo exterior; no tienen ningún valor intrínseco; de ahí que podamos dominarlos fácilmente. Si por casualidad estamos tristes, lo estamos *a causa* de una situación determinada, de un incidente o de una realidad precisa.

El enfermo, por el contrario, procede de una manera totalmente distinta. Vive sus estados en sí mismos, su tristeza tristemente, su melancolía melancólicamente y experimenta cada tragedia, si la acepta, la experimenta trágicamente. Sólo es *sujeto*. Si se identifica con los objetos que le inspiran horror o compasión, esos objetos no constituyen para él más que modalidades diversas de él mismo. Estar enfermo es coincidir totalmente con uno mismo.

«El menor gesto –lavarme los dientes, cenar con un amigo– me costaba un esfuerzo... El amor que tenía por mi familia y mis amigos no lo sentía, me esforzaba en sentirlo, y en mis relaciones con el exterior... no hacia más que emplear el recuerdo de gestos antiguos.»

Si Zelda hubo de conocer el divorcio con lo real en su aspecto irreparable, Fitzgerald tuvo la suerte de experimentarlo de manera atenuada: una esquizofrenia para literatos... Añadamos que –nueva suerte para él– fue un experto en *self-pity*. El abuso que de ella hizo le preservó de una ruina total. En efecto, el exceso de conmisera-[165]ción con nosotros mismos conserva nuestra razón, pues ese repliegue sobre nuestras miserias procede de una alarma de nuestra vitalidad, de una reacción de energía, al tiempo que expresa un disfraz elegíaco de nuestro instinto de conservación. No debe tenerse ninguna compasión

por quienes se la tienen a sí mismos. Nunca se hundirán completamente...

Fitzgerald sobrevive a su crisis sin superarla totalmente. Espera sin embargo encontrar un equilibrio entre el «sentido de la inutilidad de todo esfuerzo y el de la necesidad del combate, entre la convicción del fracaso inevitable y el imperativo del éxito». Su ser, piensa, podría continuar así su carrera como «una flecha entre dos puntos de la nada que únicamente la gravedad podría hacer volver a la tierra».

Esos accesos de orgullo son accidentales. En el fondo de sí mismo quisiera volver, en sus relaciones con los demás, a los subterfugios de la existencia convencional; quisiera *retroceder*. Para lograrlo se impondrá una máscara.

«Una sonrisa –sí, había decidido fabricarme una sonrisa. Continúo trabajando en ello. Quisiera emplear para conseguirlo todo el arte del hotelero, de la vieja canalla mundana, del director de escuela el día de los premios, del ascensorista negro..., de la enfermera que llega a la nueva casa, de la modelo que posa desnuda por primera vez, del figurante de cine optimista a quien se ha empujado delante de la cámara...»

Su crisis no iba a conducirlo ni a la mística ni a la desesperación final o al suicidio, sino al desengaño. «Un cartel, *Cave canem*, se halla colgado permanentemente en mi puerta. Pero intentaré al menos comportarme como un animal bien amaestrado; si me echáis un hueso con un poco de carne alrededor llegaría incluso a lamer la mano.» Fitzgerald es lo bastante esteta para templar su misantropía mediante la ironía, para introducir una nota [166] de elegancia en la economía de

sus desastres. Su estilo ligero e impertinente nos deja entrever lo que podríamos llamar *el encanto de la vida arruinada*. Añadiría incluso que se es «moderno» en la medida en que se es sensible a ese encanto. Reacción de desengaños, sin duda, de individuos que, incapaces de recurrir a un segundo plano metafísico o a una forma trascendente de salvación, se apegan a sus males con complacencia, como a derrotas aceptadas. El desengaño es el equilibrio del vencido. Y, como un vencido, Fitzgerald, tras haber concebido las verdades despiadadas de *The Crack-up*, se va a Hollywood a buscar el éxito –siempre el éxito, en el cual, por otra parte, ya no podía creer. ¡Tras una experiencia pascaliana, escribir guiones de cine! En los últimos años de su vida parece como si no aspirara más que a comprometer sus abismos, a desvirtuar sus neurosis, como si en lo más profundo de sí mismo se sintiese indigno del hundimiento que acaba de padecer. «Hablo con la autoridad del fracaso», había dicho un día. Pero él mismo, con el tiempo, rebaja ese fracaso, le hace perder todo su valor espiritual. No debemos extrañarnos de ello: en la «verdadera noche del alma» Fitzgerald lucha más como una víctima que como un héroe. Lo mismo les sucede a todos aquellos que viven su drama únicamente en términos de psicología; incapaces de percibir un absoluto exterior contra el cual combatir o al cual plegarse, recaen eternamente en ellos mismos para vegetar, a fin de cuentas, *por debajo* de las verdades que han entrevisto. Son, repitámoslo, desengaños; pues el desengaño –retroceso tras un desastre– es propio del individuo que no puede destruirse a causa de una desgracia, ni soportarla hasta el final para triunfar sobre ella. El desengaño es lo puro «semi-trágico». Y dado que Fitzgerald no logró mantenerse a la altura de su drama, no podríamos considerarlo como

un angustiado de calidad. El interés que tiene para nosotros consis-
[167]te precisamente en esa desproporción entre la insuficiencia de sus
medios y la amplitud de la inquietud que vivió.

Un Kierkegaard, un Dostoievsky, un Nietzsche dominan sus pro-
pias experiencias y sus vértigos, pues *son superiores* a lo que les
«sucede». Su destino precede a su vida. En el caso de Fitzgerald, por el
contrario, la existencia es inferior a lo que ella descubre. Ve el momen-
to culminante de su vida como un desastre del que no se consuela, a
pesar de las revelaciones que extrae de él. *The Crack-up* es la «tempo-
rada en el infierno» de un novelista. No queremos con ello minimizar
en absoluto el alcance de un testimonio en sí mismo conmovedor. Un
novelista que desea ser únicamente novelista sufre una crisis que
durante cierto tiempo le proyecta fuera de las mentiras de la literatura.
Despierta a algunas verdades que hacen vacilar sus evidencias, el
reposo de su espíritu. Acontecimiento poco frecuente en el mundo de
las letras, en el que el sueño es de rigor, y que en el caso de Fitzgerald
no ha sido siempre comprendido en su verdadero significado. Así, sus
admiradores lamentan que haya insistido sobre su fracaso y que haya
arruinado, a fuerza de examinarlo y de rumiarlo, su carrera literaria.
Nosotros lamentamos, por el contrario, que no se haya dedicado
suficientemente a él, que no lo haya profundizado y explotado más. Es
propio de los espíritus de segundo orden no poder escoger entre la
literatura y la «verdadera noche del alma».

1955

[168]

Carta sobre Mircea Vulcanescu

París, 20 de enero de 1968

Querida señora:

En los *Relatos hasídicos*, se dice de Baal-Shem-Tov: «Cuando todas las almas estaban en Adán, en el momento en que éste se acercó al Árbol de la Ciencia, el alma de Baal-Shem-Tov se escapó y de esa manera no probó el fruto del árbol».

Cuanto más pienso en su padre, más me parece que era una excepción vertiginosa, un ser que debió evitar también, gracias a algún milagro, nuestra maldición común. Puede parecer insensato afirmar, a propósito de un espíritu realmente universal, que no había probado el fruto maldito. Y sin embargo debe de ser cierto, pues su prodigiosa sabiduría iba acompañada de una pureza que yo nunca he visto en nadie. El pecado original, evidente en todos nosotros, no era visible en él, que desbordaba de salud y en quien, maravillosa paradoja, se escondía alguien evadido de un icono. Tanto si hablaba de economía como de teología, emanaban de él una fuerza y una luz que renuncio a definir. No querría hacer de su padre un santo, pero lo era de alguna manera. Piense que, rodeado de autores, nunca aspiro a ser un autor, que la voluntad de hacerse un nombre le parecía inconcebible, que en ningún momento fue seducido por la gloria, esa tentación del hombre

descarriado que corroe a todos [169] los mortales salvo a algunos solitarios que han recobrado la inocencia en los límites del espíritu. No creo que nunca se le pasara por la cabeza la idea nociva de ser un incomprendido; no envidiaba ni odiaba a nadie: hostil a la posibilidad misma de mostrar sus propias cualidades, no se esforzaba por ser algo, lo *era*. Un día en que, en uno de mis arrebatos de furor contra lo que yo entonces llamaba «nuestra nada natal», le decía que los rumanos no habíamos sido capaces de producir un solo santo, me respondió con su amabilidad acostumbrada, que por una vez mostraba cierta vehemencia: «Tenía usted que haber visto a una vieja que yo conocí en un pueblo perdido y que a fuerza de prosternarse y de rezar había marcado con sus rodillas el suelo de su chamizo. La verdadera santidad no necesita mostrarse y ser reconocida».

Prácticamente nunca estábamos de acuerdo sobre el papel reservado a nuestro país, al cual, por masoquismo o cualquier otro motivo, yo me complacía en no reconocer ningún mérito ni ninguna fortuna futura. Para mí, el hecho esencial, el concepto rumano por excelencia era el de *nenoroc*, la desgracia. Aludía a él en todas nuestras conversaciones, con una insistencia que a su padre no debía de agradarle. Volví a la carga en una carta, la última que le escribí para agradecerle un estudio sobre el pueblo rumano que me había dedicado y en el que citaba muchas locuciones autóctonas cargadas de sentido y de sabiduría, pero en el que, le decía yo, había olvidado la más importante, la más reveladora: «*N'a fost să fie*» [todo ha salido mal] –en la cual veía yo el resumen, la fórmula, el emblema de nuestro destino. En ese

debate, en el que nuestras tesis se enfrentaban ahora con el paso del tiempo, ya no estoy tan seguro de haber tenido razón. Sufrir hasta el tormento a causa de la insignificancia his-[170]tórica de nuestro país es un defecto de literato, un vicio de plumífero. En absoluto expuesto a esas debilidades, Mircea Vulcanescu sólo apreciaba los valores intrínsecos: que su país o que él mismo *existiese* o no para los demás, eso apenas le importaba. Y porque era tan ajeno a ese orgullo de mala calidad, se comprende fácilmente que en ningún momento le viese amargado o crispado. Como vivía cada instante *íntegramente*, todo aquello de lo que hablaba se convertía en un universo. Su extraordinaria vitalidad transfiguraba tanto los problemas como los paisajes. He visitado con frecuencia el parque de Versailles, pero no lo he visto realmente más que una vez, y de manera definitiva, inolvidable, antes de la guerra, cuando su padre nos explicaba a Wendy y Dinu Noica y a mí que el jardín que contemplábamos desde lo alto de la terraza había sido concebido como una mónada, una mónada paradójicamente provista de una ventana, una sola, esa abertura que se ve al final entre dos álamos, por la cual, desde el espacio cerrado en el que se halla uno, se desemboca en lo infinito. Mircea, revelándonos con un fervor sabio aquel mundo perfecto, marcado no obstante por una fisura metafísica, parecía explicarnos la teoría del paraíso, del cual sin duda su memoria, más viva que cualquier otra, conservaba una huella clara.

Había siempre en él un aspecto que no acabábamos de comprender; eso era lo que más me gustaba de él. Imposible delimitarlo, sostener que era esto o aquello. Indudablemente era un filósofo; pero a la vez era mucho más que un filósofo. Era milagrosamente todo. No

había tema que no tratara con solicitud y minuciosidad. ¡Qué estupefacción la mía cuando un día me dijo que acababa de escribir, para no sé qué enciclopedia, un texto largo y detallado sobre la primera guerra mundial! Había dedicado a ello varios meses sin el sentimiento de haber perdido el tiempo o de haber tratado un tema exterior a él, [171] indigno de él. Nunca se rebajaba al, arrepentimiento: ése me parecía ser su secreto, secreto que, debo confesarlo, yo deseaba extraordinariamente poder robarle. La divisa de Valéry, «el rechazo indefinido de ser cualquier cosa...», Mircea Vulcanescu no hubiera podido hacerla suya; él hubiera preferido más bien: «La aceptación indefinida de ser cualquier cosa, de serlo todo», la aceptación o si se quiere la alegría. Me resulta imposible imaginar a su padre desesperado. Pero, por otro lado, me resulta difícil creer que no haya conocido las angustias de la desesperación. El, tan abierto, tan dispuesto a comprenderlo todo, no estaba sin embargo predestinado por naturaleza a concebir el infierno, y menos aún a descender a él. Lo que quisiera decirle es que, de todos los seres que he amado y admirado, ninguno me ha dejado un recuerdo tan fortalecedor como su padre: me basta con recordar su imagen, conmovedora en su claridad, para que de repente le encuentre un sentido a la insania de ser y me reconcilie con este mundo. [172]

Una presencia decisiva

Desde el momento en que una mujer se consagra a la filosofía, se vuelve presuntuosa y agresiva, y reacciona como una advenediza. Arrogante y sin embargo insegura, visiblemente *extrañada*, no se encuentra, a todas luces, en su elemento. ¿Cómo es posible que el malestar que inspiraría no se experimente nunca en presencia de María Zambrano? Con frecuencia me lo he preguntado y creo poseer una respuesta: María Zambrano no ha vendido su alma a la Idea, ha protegido su esencia única colocando la experiencia de lo Insoluble *por encima* de la reflexión sobre él, ha dado en suma un paso más allá de la filosofía... Para ella, nada es verdad salvo lo que precede o lo que sigue a lo formulado, únicamente el verbo que se hurta a las trabas de la expresión o, como ella misma ha dicho magníficamente, «la palabra liberada del lenguaje».

María Zambrano forma parte de esos seres que lamentamos ver demasiado raramente, pero en los cuáles no dejamos de pensar y que quisiéramos comprender o por lo menos adivinar. Un fuego interior que se oculta, un ardor que se disimula bajo una resignación irónica: todo en María Zambrano desemboca en otra cosa, todo implica un matiz de *más allá*, todo. Aunque se puede conversar con ella de cualquier cosa, se está siempre seguro de que tarde o temprano se aborda-

rán interrogaciones ca-[173]pitales y ello sin seguir necesariamente los meandros del razonamiento. De ahí un estilo de conversación en absoluto marcado por la tarea de la objetividad, gracias al cual ella nos conduce hacia nosotros mismos, hacia nuestras indagaciones mal definidas, hacia nuestras perplejidades virtuales. Recuerdo con exactitud el momento en que en el Café de Flore, a finales de los años cincuenta, tomé la decisión de explorar la Utopía. Sobre ese tema, que habíamos abordado de pasada, me citó unas palabras de Ortega que comentó sin insistencia; yo decidí en ese mismo momento profundizar sobre la nostalgia o la espera de la Edad de Oro. Eso fue lo que más tarde haría con una curiosidad frenética que poco a poco se agotaría o que acabaría más bien transformándose en exasperación. Lo cual no quita para que aquella conversación originase abundantes lecturas durante dos o tres años.

¿Quién como María Zambrano, yendo al encuentro de nuestras inquietudes, de nuestras búsquedas, posee el don de dejar caer el vocablo imprevisible y decisivo, la respuesta de prolongaciones sutiles? De ahí que quisiéramos consultarla en los momentos cruciales de una vida, en el umbral de una conversión, de una ruptura, de una traición, en la hora de las últimas confianzas, graves y comprometedoras, para que nos revele y explique a nosotros mismos, para que nos dispense, por así decirlo, una absolución especulativa, y nos reconcilie tanto con nuestras impurezas como con nuestros callejones sin salida y nuestros estupores. [174]

La supremacía del hastío

(Prólogo a *Saggi sul pensiero leopardiano*

de Mario Andrea Rigoni)

Entre los sugestivos y documentados capítulos de *Saggi sul pensiero leopardiano*, me ha interesado muy especialmente el titulado «Illuminismo e negazione», a causa del paralelo que podría hacerse entre los *Canti* y los *Sermones* de Benarés, y más concretamente entre los antecedentes filosóficos de esas dos visiones del mundo, tan semejantes y sin embargo tan diferentes. M. A. Rigoni señala sorprendentes puntos comunes entre La Mettrie y Leopardi, pero piensa que es muy improbable que este último hubiera leído al autor de *El hombre máquina* (1748). En cualquier caso, se interesó por los materialistas de su época, como Buda por los de la suya. El materialismo es en sí mismo una filosofía simplista. Decepcionante por lo que afirma, es no obstante eficaz por lo que niega, dado que toda negación es un camino hacia la liberación. Esa *Weltanschauung*, esa concepción del mundo contagiosa y primaria, tiene el mérito de ser una versión (vulgar, es cierto, pero qué importa) de la experiencia de la Nada, la más noble de todas las experiencias. Revelación sería aquí la palabra justa, dado que conduce a la desolación o al nirvana, únicas salidas posibles cuando se ha tocado el fondo de todo. Envidiemos a quienes han hallado la liberación y la paz, pero permanezcamos con quien no ha encontrado ni la una ni la otra ¿Dónde reside lo verdadero: en la visión de Buda o

en la apología del suicidio que hace Porfirio en su con-[175]frontación con Plotino, imaginada por Leopardi? Pensándolo bien, ambos invitan al renunciamiento. Ninguna solución, pues, dentro de la existencia. Se puede incluso ir más lejos y rechazar la idea de solución, hundirse cada vez más en ese capital callejón sin salida que anula todas las preguntas y todas las respuestas: el *hastío*. Nadie ha conocido sus tormentos tanto como Leopardi.

Los autores que cuentan para nosotros son menos los que hemos leído mucho, que aquellos en los que no hemos dejado de pensar, que han estado *presentes* en los momentos esenciales de nuestra vida, los autores cuyo martirio nos ha ayudado a soportar el nuestro. Yo no puedo preciarme de haber leído asiduamente a Leopardi, pero me arrogo el derecho de considerarle como un amigo, un amigo providencial que me ha socorrido siempre permitiéndome comparar mis miserias a las suyas. Me he sentido, y sigo sintiéndome, tan cercano a él en mis estados de lasitud, de abandono y de horror, que evocar al hombre que fue me parece una indiscreción, un abuso, un acto de fraternal y legítima usurpación. Una vez más, no pienso en el escritor sino en el hombre, en el torturado por el hastío, plaga de su vida y plaga de la mía, con la diferencia, sin embargo, de que ella fue para él generadora de inmensos poemas y no de algunas frases deshilvanadas. Pero, bárbaro de los Cárpatos, me atrevo al menos a compararme a su «pastor errante»* y no creo haber sido indigno de él cuando en mi juventud, sorprendido de repente por la revelación del sinsentido

* Alusión al *Canto Notturmo di un pastore errante dell'Asia*. (N. del T.)

universal, me tiraba al suelo gritando y convulsionándome víctima de una crispación extrema, aunque, eso sí, con bastante menos estilo que el pastor asiático. [176]

Durante toda mi vida he sido víctima del hastío; la primera experiencia *consciente* que tuve de él se remonta a una tarde de mi infancia en que sentí con una intensidad insuperable una presencia a la vez interior y exterior: la presencia del tiempo que se hallaba en mí y fuera de mí, y en los dos casos como un desgarramiento como una fulgurante exclusión del paraíso y sobre todo como una impresión de vacuidad propiamente inagotable (impresión paradójica que es la definición misma del hastío), experiencia que más tarde habría de experimentar tan a menudo. Con razón o sin ella, imagino que Leopardi debió de afrontar el mismo género de sensaciones y de padecimientos. Y, si soy incapaz de escribir sobre alguien del que tengo tantos motivos para admirar como para amar, es a causa de esa ilusión –o esa certeza. Una inhibición por exceso de complicidad... Varias veces se me ha pedido que escriba sobre Pascal y Baudelaire. Ahora me doy cuenta de que si no lo he hecho ha sido por las mismas razones que en el caso de Leopardi. Me siento demasiado apegado a quienes han sucumbido a la magia del abismo para poder emitir sobre ellos el menor juicio *objetivo*. [177]

El romanticismo de la prostitución (Carta a Jacques Le Rider a propósito de Weininger)

París, 16 de diciembre de 1982

Leyendo su libro sobre mi antiguo y lejano ídolo, no he podido dejar de pensar en el acontecimiento que fue para mí la lectura de *Geschlecht und Charakter* [Sexo y carácter]. Era en 1928, yo tenía diecisiete años y, ávido de toda forma de exceso y de herejía, me gustaba extraer las últimas consecuencias de cada idea, llevar el rigor hasta la aberración, hasta la provocación, conferir al furor la dignidad de un sistema. Dicho con otras palabras: todo me apasionaba salvo el matiz. En Weininger me fascinaba la exageración vertiginosa, el infinito dentro de la negación, el rechazo del sentido común, la intransigencia mortífera, la búsqueda de una posición absoluta, la manía de conducir un razonamiento hasta el punto en que se destruye a sí mismo y arruina el edificio del que formaba parte. Añádase a eso su obsesión por lo criminal y lo epiléptico (especialmente acentuada en *Über die letzten Dinge* [Sobre las cosas últimas]), el culto por la fórmula genial y por la excomuniación arbitraria, la equiparación de la mujer a la Nada e incluso a algo menos. A esta afirmación devastadora mi adhesión fue completa de entrada. El objeto de esta carta es darle a

conocer la circunstancia que me incitó a comulgar con dichas tesis extremas sobre la mencionada Nada. Circunstancia trivial si las hay, que sin embargo dictaría mi comportamiento durante varios años, de hecho durante toda mi existencia de estudiante. Iba aún al Liceo y estaba [178] enamorado de la filosofía y de una... joven, estudiante como yo. Detalle importante: no la conocía personalmente, aunque pertenecía al mismo medio social que mi familia. Como les ocurre con frecuencia a los adolescentes, yo era a la vez insolente y tímido, pero mi timidez era mayor que mi insolencia. Durante más de un año soporté aquel suplicio, que culminó un día en que, leyendo bajo un árbol en el gran parque de la ciudad, de repente oí risas. Cuando me di la vuelta... la vi a ella en compañía de uno de mis compañeros de clase, el que más despreciábamos todos y que llamábamos «el Piojo». Tras más de cincuenta años, recuerdo perfectamente lo que sentí en aquel instante. Pero renuncio a las precisiones. El caso es que juré en el acto acabar con los «sentimientos». Y fue así como me convertí en un asiduo de los burdeles. Un año después de esta decepción, radical y corriente a la vez, Weininger hizo su aparición en mi vida. Yo me encontraba en la situación ideal para comprenderle. Sus magníficas enormidades sobre las mujeres me embriagaban. ¿Cómo he podido encapricharme con una parodia de ser?, me preguntaba sin cesar. ¿Por qué ese tormento, ese calvario a causa de una ficción, de una nada encarnada? Un predestinado había venido por fin a liberarme. Pero aquella liberación me arrojaría en una superstición que él condenaba, puesto que caí en ese *Romantik der Prostitution* incomprensible para la gente seria, y que es una especialidad del Este y del Sudeste de Europa. En cualquier caso, mi vida de estudiante se desarrolló bajo el

encanto de la Puta, a la sombra de su degradación protectora y calurosa e incluso maternal. Weininger, proporcionándome las razones filosóficas de execrar a la mujer «honesta», me curó del «amor» durante el período más orgulloso y frenético de mi vida. Yo entonces no preveía que un día sus acusaciones y sus veredictos sólo contarían para mí en la medida en que a veces me harían echar de menos al *loco* que fui.
[179]

El infierno del cuerpo

(Carta-prólogo al editor francés

de *El silencio del cuerpo* de Guido Ceronetti)

Paris, 7 de marzo de 1983

Me pregunta usted qué género de hombre es el autor de *El silencio del cuerpo*. Su curiosidad es comprensible, pues se trata de un libro que no puede leerse sin interrogarse constantemente sobre el admirable monstruo que lo ha concebido. Debo confesarle que sólo lo he visto durante sus visitas a París. Pero con frecuencia he hablado con él por teléfono y nos hemos escrito. Y también de manera indirecta, por medio de una persona tan extraordinaria como él: una italiana de diecinueve años que Guido ha educado en parte y que hace dos años residió aquí varios meses. De una madurez de espíritu inusitada para su edad, reaccionaba a veces como una adolescente e incluso como una niña, y esa mezcla de agudeza genial y de ingenuidad hacía que no se la pudiera olvidar ni un solo instante. Penetraba en nuestra vida, era realmente una presencia –hada visitada por temores repentinos que aumentaba a la vez su desgracia y su encanto. Como es lógico, estaba aún más presente en el pensamiento y las preocupaciones de Guido. No puedo, es evidente, entrar en detalles, aunque no haya nada equívoco que ocultar. Les recuerdo como si fuera ayer en el Jardín de Luxembur-

go una tarde lluviosa de noviembre: él pálido, sombrío, abrumado, echado hacia adelante, y ella turbadora, irreal, dando pequeños pasos rápidos para poder se-[180]guirle. Cuando les vi me oculté detrás de un árbol. El día anterior había recibido una carta de él –la más desgarradora que he recibido nunca. Su aparición precipitada en el parque vacío me dejó una impresión de angustia, de desolación que me persiguió durante mucho tiempo. Olvido decirle que desde nuestro primer encuentro su aire de apátrida, de aislamiento fundamental, de predestinación al exilio, me hicieron pensar inmediatamente en Muychkin. (De hecho, aquella carta tenía un acento dostoiévskiano.) Guido era para ella inatacable, sólo él escapaba a los juicios devastadores que emitía sobre todo el mundo. Ella se había adherido sin reservas a su fanatismo vegetariano. No comer como los demás es aún más grave que no pensar como ellos. Los principios o, mejor, los dogmas alimenticios de Guido son de un rigor al lado del cual los manuales de ascesis parecen incitaciones a la gula y al desenfreno. Yo mismo, que soy un maniaco del régimen, a su lado me doy la impresión de ser un caníbal. Si uno no se alimenta como los demás, tampoco se cura como ellos. Imposible imaginar a Guido entrando en una farmacia. Un día me llamó desde Roma para pedirme que le comprara en una tienda vietnamita de productos naturales cierta patata japonesa muy eficaz, al parecer, contra la artrosis. Según él, bastaba frotarse las articulaciones con ella para que el dolor cesara inmediatamente.

Todas las conquistas del mundo moderno le repugnan, todo le trastorna, incluso la salud si se consigue mediante la química. Y sin embargo su libro, que es indiscutiblemente el producto de una exigen-

cia de pureza, prueba un innegable gusto por el horror: Guido Ceronetti parece un ermitaño seducido por el infierno. Por el infierno del cuerpo. Uno de los signos evidentes de que la salud falla es sentir nuestros órganos, ser *consciente* de ellos hasta la obsesión. La maldición de arrastrar un cadáver es el tema mismo de su libro. Desde el comienzo hasta el final, [181] un desfile de secretos fisiológicos que horrorizan. Admiramos a su autor por el valor que ha tenido de leer tantos tratados antiguos y modernos de ginecología, lectura horrible en realidad, susceptible de desalentar para siempre al sátiro más empedernido. Un heroísmo de *voyeur* en materia de supuraciones, una curiosidad excitada por la suprema antipoesía de las menstruaciones, por las hemorragias de toda clase y por los miasmas íntimos, por el universo fétido de la voluptuosidad: «(...) la tragedia de las funciones fisiológicas». «Las partes del cuerpo donde hay más olor son las que encierran más alma.» «(...) Todas las excreciones del alma, todas las enfermedades del espíritu, todo lo negro de la vida, y llamamos a eso amor.»

Leyendo *El silencio del cuerpo* he pensado más de una vez en Huysmans, especialmente en su biografía de santa Liduvina de Schiedam. Salvo para lo esencial, la santidad es signo de las aberraciones de los órganos de una serie de anomalías, de una inagotable variedad de desórdenes; ello es igualmente cierto respecto a todo lo profundo, intenso y único. Ningún exceso interior es posible sin un sustrato inconfesable: el éxtasis más etéreo recuerda en ciertos aspectos el éxtasis bruto.

¿Es Guido Ceronetti un aficionado a los trastornos disfrazado de erudito? A veces lo pienso, pero en el fondo no lo pienso. Pues si es cierto que tiene un gusto particular por la podredumbre, lo es igualmente que se siente atraído por lo que de puro hay en la sabiduría visionaria o desesperada del Antiguo Testamento. ¿No ha traducido acaso –admirablemente– a Job; Isaías y el Eclesiastés? Libros en los que no se trata de pestilencias y horrores, sino de lamentaciones y gritos. Guido vive, según una necesidad profunda y a veces también según su humor, a niveles espirituales diferentes. Su último libro (*La vita apparente*) ilustra esas tentaciones contradictorias, esas preocupaciones a la vez actuales e intemporales. Lo que [182] apreciamos sobre todo en él es la confesión de sus fracasos. «Soy un asceta fracasado», nos confiesa con cierto embarazo. Fracaso providencial, puesto que de esa manera estamos seguros de entendernos, de formar parte verdaderamente de la *perduta gente*. Si hubiera dado el paso decisivo hacia la salvación (le imaginamos perfectamente monje), echaríamos de menos al compañero delicioso, lleno de imperfecciones, de manías y de humor, cuya voz, de inflexiones elegíacas, concuerda con su visión de un mundo tan evidentemente condenado. «¿Cómo una mujer embarazada puede leer un periódico sin abortar inmediatamente?» «¿Cómo tachar de anormales y enfermos mentales a quienes espanta el rostro humano?»

Si me preguntara usted cuáles son las desgracias que ha debido de padecer, no podría responderle. Lo máximo que yo puedo decirle es que da la impresión de ser alguien *herido*, como todos aquellos, me atrevería a decir, a quienes se les ha negado el don de la ilusión.

Pero no tema usted conocerlo: los seres menos insoportables que existen son los que odian a los hombres. Jamás hay que huir de un misántropo. [183]

Por fin una existencia realizada

Cuando supe que a Mircea Eliade no le quedaba mucho tiempo de vida, la tristeza me hizo olvidar todo, salvo las horas de nuestros primeros encuentros y el aspecto del maravilloso personaje que entonces era. En la amistad, como en todo, es el comienzo lo que nos da la sensación de lo imprevisto y de lo único. Lo que viene luego no vale nunca la intensidad de los comienzos. ¿No sería mejor desaparecer sin dejar huellas? Pero todo esto no es sino divagación y lo contrario de la imagen que nos deja ese ser que fue Eliade, persuadido hasta la manía de que nuestra obligación es mostrar todo aquello de lo que somos capaces. Sobre este punto, Mircea era el menos balcánico de todos nosotros. No tenía ni el gusto ni la superstición del fracaso, ignoraba el alivio de abandonar un proyecto y la voluptuosidad inherente a toda proeza irrealizada. Acabo de recibir de un amigo de juventud, indiscutiblemente genial, una carta en la que me dice, a guisa de balance, que su existencia ha estado marcada por la «ausencia de realización». Esa es nuestra tara fascinante y descorazonadora, expresión de lo contrario de una sabiduría. Todos somos más o menos unos fracasados. Eliade no lo era en absoluto, se negaba a serlo, y ese rechazo o esa imposibilidad es la causa de que su obra literaria repugne a ese lado demoníaco, autodestructor, positivamente negativo tan característico de cualquier destino valaco. [184]

Yo le reproché con frecuencia que no fuera como... nosotros. Ese «nosotros» es evidentemente arbitrario. No todo el mundo tiene la suerte de quedarse por debajo de sus posibilidades... Pero el reproche más grande que tuve el descaro de hacerle es el de haberse dedicado a estudiar las religiones sin tener un espíritu religioso. Es ése un tema que nunca discutimos directamente, pero es evidente que mi reserva más o menos explícita no podía sino desagradarle. ¿Se trataba, por mi parte, de una objeción fundada? Digamos que era más bien una hipótesis degenerada en convicción. Algunas semanas antes de su desaparición, en una entrevista, a un periodista que le hablaba de mi reproche le respondió que su actitud ante las religiones no era en absoluto la de un sabio. «Yo intento comprender», precisó. Sin duda, pero eso es precisamente lo que el sabio hace. Y si se comprende a todos los dioses es porque no se interesa uno realmente por ninguno de ellos. Un dios existe para ser adorado o vilipendiado. Es inimaginable un Job erudito.

Si me empeño en sostener que Eliade no era un creyente, e incluso que no estaba predestinado a serlo, es porque no lo imagino limitándose *en lo profundo*, sin lo cual ninguna obsesión es posible, y la plegaria es una obsesión, la mayor de todas. El sólo estaba obsesionado por el hacer, «por la obra», por el rendimiento en el sentido más noble de la palabra. Cuando le decía que yo casi nunca trabajaba, no quería ni podía comprenderme. Era totalmente ajeno a toda clase de nihilismo, incluso metafísico. Ignoraba hasta lo inimaginable la seducción de la pereza, del tedio, del vacío y del remordimiento. ¿Quién era entonces Eliade? Creo que puedo responder a esa interrogación: un espíritu abierto a todos los valores propiamente espirituales, a todo lo que

opone una resistencia a lo mórbido, que lo vence. Creía en la *salvación*, se hallaba claramente del lado del Bien, opción pe-[185]ligrosa para un escritor, pero providencial para quien rechaza el prestigio de la negación o del desprecio. Tras una conversación con él, por muy desmoralizado que se estuviera, nunca se acababa desamparado. Profundamente incapaz de experimentar el hastío, poseía una salud profunda que me maravillaba. Más de una vez le dije que debía de padecer una especie de ilusión hereditaria. La clave de su invencible optimismo hay que buscarla en su encarnizamiento por dejar una imagen completa de sus posibilidades, por realizarse en suma como nadie, a riesgo, confesémoslo, de privar a sus amigos y enemigos del placer de rumiar sus defectos y sus carencias.

1987

[186]

Nicolas de Staël o el vértigo

Comencemos con un remordimiento: vi a De Staël varias veces (íbamos ambos a las veladas de una amiga común) hacia 1950. El quería que fuese a visitar su estudio; yo se lo prometí, pero nunca fui. No se nace impunemente en los Balcanes, en el lugar ideal del abandono y del fracaso.

No habiendo presentido sus tribulaciones, no tuve nunca una conversación profunda con él. Su manera de hablar sin pelos en la lengua rayaba a veces en la provocación. A un pintor amigo suyo que se dedicaba demasiado a la depuración y a la simplificación, con toda franqueza le dijo un día, delante de mí: «¿Por qué cansarte? Pon simplemente tu firma sobre el lienzo blanco».

Su suicidio dejó a todo el mundo perplejo. ¿Cómo explicarlo? Lo extraordinario no necesita comentario. Se puede sin embargo emitir una hipótesis que sólo será una respuesta para quienes se han enfrentado al abismo de las noches de insomnio. De Staël conocía ese abismo como un iniciado, como un especialista del vértigo. Lamentaré siempre haber ignorado la dimensión de sus tormentos. De haberla adivinado hubiéramos sin duda sido amigos, dada la complicidad que existe entre los insomnes, esos malditos castigados por crimen de lucidez. Velar es ser consciente más allá de lo soportable, es no [187] poder olvidar, es

experimentar la continuidad de lo intolerable. Mientras los que duermen comienzan cada mañana un *nuevo* día, para el insomne apenas es posible el olvido, puesto que noche y día arrostra sin interrupción el mismo infierno.

La pesadilla se acabó para De Staël con su tercera tentativa de suicidio. No se trataba, pues, de una improvisación, sino de una necesidad, de una conclusión, en suma de una liberación. Sus obras de los últimos años demuestran una fiebre, un apocalipsis íntimo que exigía el coronamiento de la muerte. Sus rojos en particular son tan violentos, tan animados, que parecen comunicar un mensaje, un adiós fulgurante. Si optó por lo irreparable, debió de ser tras tormentos inimaginables.

Sus últimas cartas muestran claramente sus dudas sobre su futuro como pintor, así como su terror ante un callejón sin salida. No veía cómo evolucionar, cómo continuar avanzando. Por otra parte, comenzaba a atormentarle el éxito que tenían cada vez más sus cuadros recientes, cuando las primeras obras le habían costado muchos más esfuerzos. Veía en ello una especie de injusticia que agravaba sus insomnios. No se es impunemente tan escrupuloso como él lo era. Y todos sus escrúpulos, tan contradictorios, atizados por su desequilibrio, no podían sino precipitar su final. Joven aún –sólo tenía cuarenta y un años–, había llegado al límite de sí mismo. Hubiera podido, después de todo, renunciar a la pintura, dejar, sin drama, de apostar sobre sí mismo y abandonarse a una situación mediocre, es decir, tolerable. Pero no quiso sobrevivirse, detestaba la resignación. Como

un verdadero artista, se negó a contemporizar con la mediocridad de la sensatez.

1988

[188]

Apuntes sobre Paul Celan

Breviario de podredumbre, mi primer libro escrito en francés, fue publicado en 1949 por Gallimard. Yo había publicado ya en rumano cinco libros. La idea de abandonar mi lengua materna me sobrevino en 1947. Fue una resolución repentina. Cambiar de lengua a los treinta y siete años no es una tarea fácil. En realidad es un martirio, pero un martirio fecundo, una aventura que da sentido a la existencia. Yo suelo recomendar a quien padece una crisis de depresión que se dedique a aprender un idioma extranjero, que se vigorice, que se renueve en suma mediante el Verbo. Sin mi encarnizamiento en la conquista del francés, quizá me hubiera suicidado. Una lengua es un continente, un universo, y quien se la apropia, un conquistador. Pero vayamos al grano...

La traducción alemana del *Breviario* no fue un asunto fácil. El editor, Rowohlt, se la había encargado a una traductora incompetente. El resultado fue catastrófico. Un escritor rumano, Virgil Ierunca, tras saber que yo buscaba otro traductor, me recomendó a Celan, al que yo no conocía más que de nombre y que vivía como yo en el Barrio Latino (Ierunca había publicado sus primeros poemas en una revista literaria rumana que había dirigido después de la guerra). Celan aceptó mi propuesta, se puso a trabajar inmediatamente y acabó la traducción con una rapidez sorprendente. Nos veíamos con frecuencia y él deseaba que yo revisara a fondo cada capítulo del libro a [189] medida que

los acababa y que le hiciera eventuales sugerencias. Ajeno entonces a las dificultades vertiginosas de la traducción, yo apenas me daba cuenta de su importancia. La idea de que un autor pudiera interesarse por semejante tarea me parecía extravagante. Años más tarde cambié totalmente de opinión y hoy considero que la traducción es una tarea excepcional, una proeza que iguala casi a la de la creación. Para mí es evidente que la única persona que ha comprendido a fondo un libro es quien ha hecho el esfuerzo de traducirlo. Por regla general, el buen traductor es más lúcido que el autor, el cual, en la medida en que se halla atrapado por su propia obra, ignora sus propios secretos, es decir sus defectos y sus límites. Es posible que Celan hubiese compartido conmigo este punto de vista sobre el arte de la traducción, él que creía en las palabras hasta el punto de morir por ellas.

Cuando en 1978 *Lehre vom Zerall*, título alemán del Breviario, fue reeditado por Klett, se me pidió que revisara el texto para corregir posibles errores. Incapaz de hacerlo yo mismo, no quise que otro lo hiciera. Imposible *corregir* a Celan. Unos meses antes de su suicidio, Celan me había dicho que le gustaría revisar su traducción. Sin duda habría hecho muchas modificaciones, dado que su traducción de mi libro data del comienzo de su carrera de traductor. Es un prodigio que un inexperto en filosofía haya afrontado tan excelentemente las dificultades inherentes al abuso de la paradoja, por no decir de la provocación, que caracteriza el *Breviario*.

Las relaciones con aquel ser extraordinariamente desgarrado no eran sencillas. Celan se aferraba a los prejuicios que tenía contra

algunas personas y persistía en su desconfianza tanto más cuanto que tenía un miedo en-[190]fermizo a ser herido, y que todo le hería. La mínima indelicadeza, incluso involuntaria, le afectaba irremediabilmente. Atento, solícito en sumo grado, exigía la misma atención de los demás y detestaba la desenvoltura tan frecuente entre los parisinos, escritores o no. Un día me lo encontré en la calle furioso y casi desesperado porque alguien a quien había invitado a cenar no se había dignado. Yo intenté calmarlo diciéndole que no era la primera vez que X. hacía eso, que era conocido por su descaro. Pero todos mis esfuerzos resultaron vanos...

Celan vivía entonces muy modestamente y no tenía ninguna posibilidad de encontrar un trabajo aceptable. Era difícil imaginarlo en un despacho. A causa de su susceptibilidad enfermiza, estuvo a punto de no aprovechar una ocasión única: un día que iba a comer a su casa, supe que el puesto de lector de alemán en la Ecole Normale Supérieure estaba libre y que debían nombrar urgentemente a un lector. Yo intenté convencerle de que fuera inmediatamente a ver al germanista del que dependía la nominación. Me respondió que no haría nada, que dicho profesor le trataba fríamente y que no quería exponerse de ninguna manera a una negativa, segura según él. Sabiendo que discutir con él era inútil, al llegar a casa le escribí explicándole que era una locura perder una ocasión semejante. Se decidió por fin a llamar a dicho profesor y el asunto fue concluido en unos minutos. «Me equivoqué respecto a él», me dijo después... No diré que veía en cada ser a un enemigo potencial, pero lo que es cierto es que vivía en el terror de ser decepcionado o simplemente engañado. Su incapacidad para ser indiferente o cínico convirtió su vida en una pesadilla. Nunca olvidaré

una noche en su casa, justo cuando la viuda de un poeta había lanzado por envidia literaria una campaña infame contra él en Alemania y Francia, acusándole de haber plagiado a su marido. «No hay hombre en el [191] mundo más desgraciado que yo», repetía Celan. El orgullo no calma el furor y menos aún la desesperación.

Algo debió de romperse en él, incluso antes de las desgracias que se abatieron sobre él y su familia durante su juventud en la provincia rumana ocupada por los alemanes. Recuerdo una tarde de verano en la pequeña casa que su mujer poseía cerca de París. Era un día espléndido en el que todo incitaba a la calma, al olvido, a la ilusión. Celan, en una hamaca, se esforzaba por estar contento sin lograrlo. Parecía molesto, tenía el aspecto de un intruso, como si aquel esplendor no fuera para él. «¿Qué busco yo aquí?», debía de estar pensando sin duda. Y en efecto, uno puede preguntarse qué buscaba él en la inocencia de aquel jardín, él, culpable de ser desgraciado y de hallarse condenado a no encontrar en ningún sitio su lugar. Mentiría si dijera que aquel día sentí un malestar real a su lado, pero lo cierto es que todo en él aquella tarde, hasta su sonrisa, estaba impregnado de un encanto desgarrador y de una especie de presentimiento de su futuro funesto.

Estar marcado por la fatalidad, ¿es una elección o una maldición? Ambas cosas a la vez. Ese doble aspecto define la tragedia. Y Celan era un personaje, un ser trágico. De ahí que para nosotros sea algo más que un poeta.

1985

[192]

Sobre un poema de Eminescu

(Rugaciunea unui Dac)

En los accesos de desesperación, el único recurso saludable es una desesperación aún mayor. Dado que ningún consuelo es eficaz, uno debe aferrarse a un vértigo que rivalice con el que se tiene, que lo supere incluso. La superioridad que posee la negación sobre cualquier forma de fe se manifiesta en los momentos en los que las ganas de acabar con todo son particularmente poderosas. Durante toda mi vida, y especialmente en mi juventud, *Rugaciunea unui Dac* [La plegaria de un dacio] me ayudó a resistir a la tentación de liquidarme. Quizá sea útil precisar aquí que la última página del *Breviario de podredumbre* es, por el tono y la violencia, muy cercana a los excesos del dacio. Más de un occidental ha visto en la literatura rumana un aspecto sombrío, extraño, en un pueblo que tiene la reputación de frívolo. Ese aspecto existe indiscutiblemente y suele atribuirse, por falta de una razón precisa, a las condiciones históricas, a las adversidades ininterrumpidas de un país que siempre estuvo a merced de otros imperios. El hecho es que en dicha última página todo acaba mal, todo aborta y los fracasos son imputados al Destino, suprema instancia de los vencidos. ¡Qué pueblo! El más pasivo, el menos revolucionario que pueda imaginarse, el más *sensato*, a la vez en el buen y en el mal sentido de la palabra, un pueblo que nos da la impresión de que, habiéndolo comprendido todo, no puede elevarse ni rebajarse a ninguna ilusión. [193]

Cuanto más se vive, más se repite uno que, incluso si se ha vivido durante decenas de años lejos de él, resulta imposible evitar la desgracia original, la nefasta herencia que arruina toda veleidad de esperanza. *La plegaria de un dacio* es la expresión exasperada, extrema, de la nada rumana, de una maldición sin precedentes que asola un rincón del mundo saboteado por los dioses. Ese dacio habla, evidentemente, en su propio nombre, pero su desconsuelo tiene raíces demasiado profundas para que pueda reducirse a una fatalidad individual. En realidad, todos los rumanos procedemos de El, nosotros perpetuamos su amargura y su rabia, envueltos para siempre de la aureola de nuestras derrotas.

Recordemos que Eminescu era joven cuando escribió esa terrible y exaltadora acusación contra la existencia. Semejante apoteosis negativa sólo podía tener un sentido si procedía de una vitalidad intacta, de una plenitud que se volvía contra sí misma. Un anciano decepcionado no intriga a nadie. Pero estar de vuelta de todo desde las primeras perplejidades equivale a un salto en la sabiduría que marca para siempre. Que Eminescu lo comprendió todo desde el principio, eso lo prueba su plegaria, la más clarividente, la más despiadada que se haya escrito.

1989

[194]

De Vaugelas a Heidegger

Heidegger sólo me interesó realmente hacia 1930, en la época en que yo era estudiante de filosofía en la Universidad de Bucarest. Sus textos *Sein und Zeit*, y sobre todo *Was ist Metaphysik* me habían seducido. Pero dos hechos, uno menor y otro capital, calmaron mi ardor por el filósofo germano. Yo acababa entonces de publicar un artículo sobre Rodin escrito con un estilo más o menos heideggeriano que exasperó con razón a un periodista. La violencia de su ataque contra mi texto, ataque que fue una verdadera ejecución, me sirvió de lección. ¡No más verborrea... genial!, me dije. El segundo hecho fue el descubrimiento de Simmel, pensador cuya claridad me curó para siempre de la jerga filosófica.

La voluntad de ser profundo, de *dedicarse* a lo profundo, consiste en forzar al lenguaje evitando a cualquier precio la expresión normal, la expresión inevitable. Ninguna lengua favorece tanto como el alemán ese exceso, ese abuso. A todas luces, el genio de Heidegger es un genio verbal. Su habilidad para evadirse de callejones sin salida procede de su facilidad para disimularlo utilizando todos los recursos del lenguaje, inventando expresiones insólitas, con frecuencia atractivas, a veces desconcertantes, por no decir exasperantes. Según Rivarol la *probidad* es inherente al genio de la lengua francesa. Esa probidad (*Redlichkeit*), esa *Deutlichkeit* (claridad) más bien, es un límite, un parapeto que la lengua alemana no conoce. Hei-[195]degger no hubiera podido nacer

en Francia; Simmel, sí. Sin embargo, el primero goza aquí de una verdadera gloria, el segundo es desconocido. Semejante anomalía merecería un largo comentario. Según Vaugelas, ni el gramático galo más importante del siglo XVII, ni siquiera el rey (¡y era Luis XIV!), tenía derecho a inventar palabras. ¡Qué hubiera dicho entonces de un filósofo que en un país vecino iba a crear una cantidad impresionante de vocablos, los cuales deslumbrarían a los descendientes de Pascal! ¡Crear palabras hasta la provocación, hasta el vértigo! Hay algo de alarmante en semejante demiurgia verbal, la cual equivale casi a reemplazar a Dios. Tal orgullo me parece excesivo en un pensador, pero lo acepto sin problemas en un poeta o en un demente.

1989

[196]

Otros textos

[199]

Ella no era de aquí...

No la vi más que dos veces. Es poco. Pero lo extraordinario no se mide en términos de tiempo. Fui conquistado de entrada por su aire de ausencia y de extrañamiento, sus susurros (no *hablaba*), sus gestos inseguros, sus miradas que no se adherían a los seres ni a las cosas, su aspecto de espectro encantador. «¿Quién es usted? ¿De dónde viene?», eran las preguntas que deseaba uno hacerle a bocajarro. Mas ella no hubiera podido responder: hasta ese punto se confundía con su misterio o le repugnaba traicionarlo. Nadie sabrá nunca cómo lograba respirar, a causa de qué extravío cedía al prestigio del aliento, ni qué es lo que buscaba entre nosotros. Lo único cierto es que ella no era de aquí y que compartía nuestra degradación únicamente por urbanidad o curiosidad mórbida. Sólo los ángeles y los incurables pueden inspirar un sentimiento análogo al que se experimentaba en su presencia. Fascinación, malestar sobrenatural...

En el mismo instante en que la vi por primera vez, me enamoré de su timidez, una timidez única, inolvidable, que le daba la apariencia de una vestal agotada al servicio de un dios clandestino, o de una mística

devastada por la nostalgia o el abuso del éxtasis, definitivamente incapaz de volver a las evidencias.

Abrumada de bienes, colmada socialmente, parecía sin embargo destituida de todo, en el umbral de una mendicidad ideal, consagrada a murmurar su indigencia en el [200] seno de lo imperceptible. De hecho, ¿qué podía poseer proferir cuando el silencio le servía de alma y la perplejidad de universo? ¿No evocaba acaso esas criaturas de luz lunar de las que habla Rózanos? Cuanto más se pensaba en ella, menos propenso se era a considerarla según los gustos y los puntos de vista de la época. Un género inactual de maldición pesaba sobre ella. Por fortuna, hasta su encanto formaba parte del pasado. Debió haber nacido en otro lugar y en otro siglo, en medio de las landas de Haworth, en la niebla y la desolación, al lado de las hermanas Bronce...

Quien supiera descifrar los rostros podría haber leído fácilmente en el suyo que no estaba condenada a durar, que la pesadilla de los años le sería ahorrada. Parecía, viva, tan poco cómplice de la vida, que uno no podía mirarla sin pensar que nunca más la volvería a ver. El adiós era la ley de su naturaleza, el signo de su predestinación y de su pasa por la Tierra; de ahí que lo utilizase como un nimbo, en absoluto por indiscreción, sino por solidaridad con lo invisible. [201]

Hacia la desnudez

I

El ser que se orienta hacia la desnudez rechaza las apariencias que le recuerdan este mundo, del que se pretende desterrado. Ante lo que existe o parece existir, no siente más que exasperación. Cuanto más se aleje de las apariencias, menos necesitará los signos que las realzan o los simulacros que las denuncian, dado lo nefastos que son unos y otros para la búsqueda de lo fundamental, de lo que huye de nosotros, de ese fondo último que exige, para ser aprehendido, la ruina de toda imagen, incluso espiritual.

II

Privilegio maldito del hombre exterior, la imagen, por pura que sea, conserva una fracción de materialidad, un algo de rugosidad, y, dado que nos remite necesariamente al mundo, posee por ello un elemento de incertidumbre y de confusión. Sólo mediante una victoria sobre la imagen podremos encaminarnos hacia el ser desnudo, hacia esa seguridad sin amarras que llamamos liberación. Liberarse, en realidad, equivale a desembarazarse de la imagen, a despojarse de todos los símbolos de este mundo. [202]

III

Únicamente se libera uno de la imagen si a la vez se libera de la palabra. Todo vocablo equivale a un estigma, es un atentado contra la pureza. «Ninguna palabra puede esperar otra cosa que su propia derrota», proclama Gregorio Palamas en su *Defensa de los santos hesicastas*. A ese fondo que se halla más allá de las apariencias sólo se llega mediante el silencio, ese silencio del que Serafin de Sarov decía que hace a los seres humanos semejantes a ángeles.

Hecho notable: no existe silencio frívolo, silencio superficial. Todo silencio es esencial. Cuando se le saborea, se experimenta automáticamente una especie de supremacía, una extraña soberanía. Es posible que lo que llamamos *interioridad* no sea más que una *espera muda*. De la misma manera, no existe «vida verdadera» o simplemente vida espiritual que no implique la muerte de la imagen y de la palabra, la destrucción, en lo más íntimo del ser, de este mundo y de todos los mundos. La experiencia mística se confunde, en su extremo, con la beatitud de un supremo rechazo.

IV

Buscar, perseguir la imagen es probar que nos hemos quedado *más acá* de lo absoluto y que somos incapaces de visión pura. Y ello es lógico, dado que no se trata de una visión que carezca de objeto, sino de una visión que se halla más allá de todo objeto. Podría incluso decirse que lo que ella nos permite ver es la ausencia sin límites de

todo lo que puede ser visto, la desnudez pura, la vacuidad como plenitud o, mejor aún, ese «abismo de la superesencia» celebrado por Ruysbroek. [203]

V

Entre todos los seres que buscan, sólo el místico ha *encontrado*, pero el precio de tan excepcional privilegio es no poder decir jamás qué ha hallado, y ello a pesar de que posee la seguridad que únicamente otorga la sabiduría intransmisible (la verdadera sabiduría, en suma). El camino por el que nos invitará a seguirle, desemboca en una vacuidad que colma, puesto que sustituye a todos los universos abolidos. Se trata de un intento, el más radical que se ha llevado a cabo, de aferrarse a algo que sea más puro que el ser o que la ausencia del ser, algo superior a todo, incluso a lo absoluto.

VI

La sabiduría obtenida de las apariencias es una falsa sabiduría o, si se prefiere, una no-sabiduría. Para el místico, el conocimiento, en el sentido profundo, último, de la palabra, se reduce a una ignorancia iluminada, una ignorancia «transluminosa». Quienes viven en contacto con esa ignorancia y con la luz divina perciben, dice Ruysbroek, una especie de «soledad devastada».

A partir de esa soledad, se comprende fácilmente la necesidad, la urgencia del *desierto*, espacio propicio a la huida hacia la ausencia de imágenes, hacia una renuncia inaudita, hacia la unidad desnuda, hacia la Deidad más que hacia Dios. «La Deidad y Dios», afirma Meister Eckhart, «son tan diferentes como el cielo y la tierra. El cielo se halla a miles de leguas más arriba. Lo mismo la Deidad respecto a Dios. Dios *deviene y pasa.*»

Limitarse a Dios es, como lo ha señalado un comen-[204]tador, permanecer «en la orilla de la eternidad», ser incapaz de penetrar en la propia eternidad, a la cual sólo se llega elevándose a la Deidad. Inspirándonos de nuevo en la misma «soledad devastada», ¿cómo no evocar esa *oratio ignita*, esa «plegaria de fuego» de la que, según un Padre de los primeros siglos de nuestra era, sólo somos capaces cuando nos hallamos tan impregnados de una luz trascendente que nos resulta imposible seguir utilizando el lenguaje humano? [205]

Manía epistolar

Habiendo tenido la suerte de no haber ejercido nunca oficio alguno ni trabajado en libros serios, he dispuesto durante toda mi vida de gran cantidad de tiempo, privilegio en principio reservado a los mendigos y a las mujeres. Mendigos, hay cada vez más, pero ellos no se rebajan a escribir; en cuanto a las mujeres, ahora van a la oficina, infierno idiotizante. La carta como *género* se halla amenazada, pues eran ellas las que sobresalían en él. Imposible imaginar hoy a una Madame du Deffand, la cual ha sido, si no la mayor, ciertamente la más *profunda* epistológrafa francesa. Ciega e insomne, dictaba a su secretario en plena noche sus cartas, cuyos principales destinatarios fueron Voltaire y Walpole. Nunca se ha escrito nada más agudo sobre la experiencia más devastadora que existe: el hastío, privilegio precisamente de quienes disponen de *todo* su tiempo. Aburrirse es mucho más torturador que soportar un trabajo, aunque sea en el fondo de una mina: aburrirse es experimentar la nulidad de cada instante con la certeza de que el siguiente será más nulo aún.

✱

La carta, conversación con un ausente, constituye un acontecimiento capital de la soledad. La verdad sobre un autor debe buscarse en su correspondencia y no en su obra. La obra es con frecuencia una máscara. Un Nietzsche interpreta en sus obras un papel, se erige en

juez y en profeta, ataca a amigos y enemigos, y se coloca, orgullosamente, en el centro del futuro. En sus cartas, en cambio, *se queja*, es un miserable, un enfermo, un pobre tipo, lo contrario que en sus despiadados diagnósticos y vaticinios, verdadera suma de diatribas.

✱

Me resulta imposible releer una novela de Flaubert; sus cartas, sin embargo, siguen estando vivas. No puede decirse lo mismo –excepción trágica– de las de Proust, exasperantes a más no poder, insoportablemente obsequiosas, escritas por un mundano que deseaba a toda costa disimular su verdadera vida. Nunca he tenido la tentación de releer una sola, mientras que los dos últimos volúmenes de *La recherche du temps perdu (Le temps retrouvé)*, que son lo más sutil y conmovedor que hasta ahora se ha escrito sobre la ignominia de envejecer, los he leído y releído con una avidez casi convulsiva.

✱

Pero dejemos los grandes ejemplos. En este tema, en el que la indiscreción es de rigor, todos poseemos una experiencia personal, y por ello es legítimo hablar de uno mismo sin necesariamente pecar de orgullo. Habiendo tenido la suerte, como ya he dicho, de ser toda mi vida un desocupado, he escrito un número considerable de cartas. La mayoría se han perdido, sobre todo las de mi juventud. Si lo deploro, no es porque tuvieran el mínimo valor objetivo, sino porque únicamente a través de ellas hubiera podido volver a encontrar a quien fui antes de llegar, a los veintiséis años, a Francia. Puesto que carezco del único medio de reconstituir a aquel individuo, sólo [207] conservo de

él una imagen abstracta. Vivía en una ciudad de provincias, desde donde escribía a un amiga de Bucarest, actriz y... experta en metafísica, largas cartas sobre mi condición de loco sin locura, que es el estado de quien ha sido abandonado por el sueño. Pues bien, no hace muchos años esa amiga me contó que había quemado, a causa de un miedo que no tenía nada de metafísico, aquellas lucubraciones epistolares. Así desapareció el único testimonio esencial sobre mis años infernales. Los cinco libros que había escrito en rumano en la misma época me parecen hoy más o menos extravagantes. Los libros, en el fondo, son accidentes; las cartas, acontecimientos: de ahí su soberanía.

✱

Mucho más que las nuestras, son importantes para nosotros las cartas que recibimos. Cuando en 1949 publiqué mi primer libro en francés, *Breviario de podredumbre*, en la buhardilla del hotel del Barrio Latino donde vivía recibí de una desconocida una carta exaltada hasta el delirio que me hizo pensar en el acto: «Tras esto, seguir escribiendo es inútil. Tu carrera está terminada». Fue un sentimiento de apogeo y de final. Febril, latiéndome el corazón violentamente, salí a la calle, incapaz de seguir solo más tiempo. Mi existencia de eterno estudiante acababa de repente de adquirir un sentido. La autora de esa epístola, una joven de provincias a la que más tarde vería una sola vez, me contó entonces detalles inauditos sobre su vida que aún hoy no puedo revelar.

✱

Al indolente, la correspondencia le da la ilusión de la actividad. Nada le halaga tanto como ir a Correos a [208] echar una carta cada día... Durante muchos años mantuve una correspondencia *sin objeto* con toda clase de trastornados. Pero es con las mujeres, desequilibradas o no, con quienes la correspondencia es realmente interesante, pues con ellas no se sabe nunca adónde se va. Desde hacía más de un año, una señora me escribía regularmente elogios desmesurados, ditirambos de los que hacen palidecer de vergüenza. Yo no la conocía, y no tenía ningunas ganas de conocerla. Una tarde, víctima de un exceso de tedio, sentí de repente el deseo de oír mentiras agradables, tranquilizadoras, susceptibles de hacerme olvidar los argumentos, insidiosos y sólidos, del desprecio de sí mismo. Llamé, pues, por teléfono a la señora. Primera sorpresa: una voz cautivadora, irresistible. Le dije que me gustaría charlar con ella. Una hora más tarde estaba ante mi puerta. Al verla, no pude evitar una carcajada, que no pareció turbarla: era una anciana encorvada, pequeña, casi enana, extrañamente vestida, y que llevaba además gafas negras. La hice entrar y la dejé hablar. De pie, durante *cuatro* horas, me contó toda su vida con gran cantidad de gestos y todo lujo de detalles (me habló incluso de su noche de bodas), y ello con un talento inesperado y un lenguaje a la vez refinado y vulgar que me hicieron pasar de la consternación al enterrecimiento y del asco a la complicidad. «¡Lástima que sea yo el único que disfruta de estas maravillas y horrores!», me repetía sin cesar. Inútil precisar que permanecí casi mudo toda la tarde. ¿Por qué causa estoy asistiendo a semejante espectáculo?, me preguntaba. A causa de mi curiosidad mórbida por los seres, de mi manía de escribir cartas y de responder a las que recibo. Desgraciadamente, hoy he perdido ya

esa manía. Sin saber cómo, me ha abandonado, y esa deserción me ha revelado, mucho más que otros síntomas de todas clases, que debo en adelante conformarme con interpretar el vergonzoso papel del superviviente. [209]

Hechizo de la ceniza

Asistí recientemente a la incineración de un amigo entrado en años, pero sumamente joven de espíritu. Nos encontrábamos varias personas fuera, esperando que terminase «la operación». Al cabo de una hora, un individuo muy distinguido que parecía un *maître d'hôtel* vino a servirnos sobre una especie de bandeja los *restos...*, la última metamorfosis de quien apenas unos días antes me hablaba con vivacidad de sus proyectos y juzgaba severamente a algunos de sus contemporáneos. Mientras abandonaba el cementerio, me puse a meditar sobre la mascarada final y a preguntarme si un día el universo entero podría ofrecernos un espectáculo semejante al que acababa de presenciar. La *ceniza* sería así el desenlace y el secreto de todo. Lo cual, de hecho, se ha adivinado y sabido desde que el hombre es hombre. Y precisamente para olvidarlo se inventaron las religiones, cuya especialidad reside en infligir un suplemento de nada, un acto más, a una farsa acabada para siempre.

Durante aproximadamente dos siglos, *porvenir* y *milagro* fueron más o menos sinónimos. ¡Admirable y maldito Siglo de las Luces con sus ilusiones frenéticas! La originalidad de nuestra época consiste en haber vaciado el porvenir de todo contenido utópico, lo cual equivale a decir del error de esperar. Salto enorme en el terreno [210] del conoci-

miento, liberación... intelectual sin precedentes, carente, por supuesto, de toda certeza eufórica. Conocimiento y regocijo no son en absoluto términos correlativos. Conocer es desenmascarar, hacer vacilar cimientos, encaminarse triunfalmente hacia el vértigo, y ése es el único ingrediente positivo que dicha actividad implica.

Constantin Leontiev, uno de los espíritus más extraños del siglo pasado, ha escrito a propósito de su país estas palabras justamente célebres: «Para impedir que Rusia se pudra hay que enterrarla en el hielo». Leontiev presintió la cantidad de desgracias que acechaban al vasto imperio, los excesos de todas clases y las proporciones de la conmoción que le esperaba. Para un visionario como él, el estancamiento era la única solución, la única manera de eludir el desastre. Esa parecía ser, en cualquier caso, su divisa, y los acontecimientos le dieron la razón. Se puede ir más lejos y denunciar el movimiento como tal. En lo absoluto, innovar es algo que no tiene sentido, y resulta evidente que el hombre debería haber interrumpido su desarrollo, su precipitación hacia lo nuevo, su búsqueda de la sorpresa. Pero ¿lo deseaba o lo podía? Nada menos cierto. El primer paso que dio fuera de la animalidad provocó en él una reacción de orgullo y una ebriedad de poder tales que nada luego pudo volverle circunspecto y calmarle. *Avanzar a cualquier precio* se convirtió en su lema, al cual fue y sigue siendo fiel aún, con la reserva considerable de que hoy ya no cree en él, aunque sin tener la fuerza de confesárselo claramente, es decir, de abdicar, de salvarse. Pero ¿cuándo hubiera podido hacerlo? ¿En la Edad de Piedra? Entonces era ya demasiado tarde, dado que desde siempre la conquista

ha encandilado y halagado a ese bípedo extraviado. Su lle-[211]gada al umbral de la técnica, a pesar de que se hallaba ya imbuido de las supersticiones modernas, fue quizá su última oportunidad para enmendarse, para detener su avance, para deponer las armas, oponiendo a la loca huida hacia adelante el éxtasis de la capitulación. Pero tomó el camino contrario, sucumbió al encanto y a los atractivos del *Progreso*. El eclipse de ese mito es el único elemento importante de nuestra época. En adelante avanzaremos sin entusiasmo, por puro automatismo, por complicidad forzosa con un ideal que se ha convertido, a todas luces, en un factor de desmoronamiento.

Resulta irónico que el hombre, en el comienzo de la historia, *antes* de la historia de hecho, haya sido prevenido del peligro que representaba para él la *curiosidad*, germen funesto de la ciencia. Nada más significativo que la elección dramática de Adán frente a los dos árboles. Optando por el Saber, influyó desde el comienzo en el curso de la historia, esa victoria del hombre sobre los demás seres vivos, esa voluntad de tener un destino a cualquier precio, es megalomanía de monstruo superdotado. El mayor aventurero que ha habitado la Tierra tendrá que pagar un día semejante privilegio. En la situación en que se halla, no podrá ignorar, aunque corrompiera y devastara todos los planetas, que su carrera será breve. Si desde el origen tuvo la presciencia de lo peor sin pensar en evitarlo y sin aferrarse a una cobardía disfrazada de sensatez, fue a causa de una mezcla de lucidez, imprevisión y ceguera que invita a una admiración perpleja. Su paradoja consiste en poder ser superficial sabiendo al mismo tiempo que es

mortal. Si el individuo como tal se resigna a no ser ya nada, ¿por qué no aceptaría también el desenlace del desarrollo histórico, el final de la especie? El hombre continúa no obstante como si nada sucedie-[212]ra, de la misma manera que nadie hace tantos proyectos como un moribundo.

Puede parecer extraño que todavía necesitemos, cuando hablamos de nuestro destino, referirnos al *Génesis*. El autor de ese primer libro estaba más cerca que nosotros de los orígenes, tenía un recuerdo más preciso del fiasco inicial del que procede el fiasco monumental al que asistimos.

La historia no tendría mucho interés si implicara una solución. Como carece justamente de ella, nos obsesiona y atormenta. La posibilidad de ser profetas, o la perspectiva de ser testigos o víctimas de una catástrofe única, confiere a nuestra existencia una especie de sentido, y justifica nuestros arrebatos de orgullo, de un orgullo que también es único.

Los antiguos, y especialmente los griegos, con su visión circular del tiempo, tenían la prerrogativa de imaginar grandiosos aniquilamientos periódicos. Contaminados por el cristianismo y por su visión rectilínea, nosotros estamos obligados a limitarnos a una sola desventura cósmica, fulgurante y colosal, una desintegración universal que, al igual que una cremación individual, resulta a la vez terrorífica e irrisoria.

Y es así como, para olvidar la imagen de un ser reducido a cenizas, acabamos divagando sobre la ceniza misma.

1987

[213]

A modo de confesión

Sólo tengo ganas de escribir cuando me encuentro en un estado explosivo, enfebrecido o crispado, en un estupor metamorfoseado en frenesí, en un clima de ajuste de cuentas en el que las invectivas sustituyen a las bofetadas y a los golpes. De ordinario, la cosa comienza así: un ligero temblor que se hace cada vez más fuerte, como tras un insulto que se ha soportado sin responder. Expresión equivale a réplica tardía o a agresión diferida: yo escribo para no pasar el acto, para evitar una crisis. La expresión es alivio, venganza indirecta del que no puede digerir una afrenta y se rebela con *palabras* contra sus semejantes y contra sí mismo. La indignación es menos un estado moral que un estado literario, es incluso el resorte de la inspiración. ¿Y la sabiduría? Es precisamente lo contrario. El sabio que hay en nosotros arruina todos nuestros ímpetus, es el saboteador que nos disminuye y paraliza, que acecha al loco que hay en nosotros para calmarle y comprometerle, para deshonorarle. ¿La inspiración? Un desequilibrio repentino, voluptuosidad irresistible de armarse o destruirse. Yo nunca he escrito una sola línea a mi temperatura normal. Y sin embargo, durante largos años, me consideré como el único individuo sin defectos. Ese orgullo me resultó benéfico: me permitió emborronar papel. He dejado prácticamente de escribir en el momento en que, al sosegar mi delirio, me he convertido en la víctima de una modestia perniciosa, [214] nefasta para esa febrilidad de la que emanan las intuiciones y las verdades.

Sólo puedo escribir cuando, habiéndome repentinamente abandonado el sentido del ridículo, me considero el comienzo y el fin de todo.

Escribir es una provocación, una visión afortunadamente falsa de la realidad que nos coloca *por encima* de lo que existe y de lo que nos parece existir. Rivalizar con Dios, superarlo incluso mediante la sola virtud del lenguaje: ésa es la hazaña del escritor, espécimen ambiguo, desgarrado y engreído que, liberado de su condición natural, se ha abandonado a un vértigo magnífico, desconcertante siempre, a veces odioso. Nada más miserable que la palabra y sin embargo a través de ella uno se eleva a sensaciones de dicha, a una dilatación última en la que uno se halla totalmente solo, sin el menor sentimiento de opresión. ¡Lo supremo alcanzado mediante el vocablo, mediante el símbolo mismo de la fragilidad! Pero lo supremo se puede también alcanzar, curiosamente, a través de la ironía, a condición de que ésta, llegando hasta el extremo de su obra de demolición, dispense escalofríos de un dios autodestructor. Las palabras como agentes de un éxtasis al revés... Todo lo que es verdaderamente intenso participa del paraíso y del infierno, con la diferencia de que el primero sólo podemos entreverlo, mientras que el segundo tenemos la suerte de percibirlo y, más aún, de *sentirlo*. Existe una ventaja más notable aún, de la que el escritor posee el monopolio, la de poder desembarazarse de sus *peligros*. Sin la facultad de emborronar páginas, me pregunto qué hubiera sido de mí. Escribir es deshacerse de nuestros remordimientos y de nuestros rencores, es vomitar nuestros secretos. El escritor es un desequilibrado que utiliza esas ficciones que son las palabras para curarse. ¡Cuántos

malestares, cuántos arrebatos siniestros no he superado yo gracias a ese remedio insustancial! [215]

Escribir es un vicio del que puede uno cansarse. A decir verdad, yo escribo cada vez menos, y acabaré sin duda por dejar de escribir totalmente, pues he dejado de encontrar el menor encanto a ese combate con los demás y conmigo mismo.

Cuando se aborda un tema, sea cual sea, se experimenta un sentimiento de plenitud, acompañado de una pizca de altivez. Fenómeno más extraño aún: esa sensación de superioridad cuando se evoca una figura que se admira. En medio de una frase, ¡con qué facilidad se cree uno el centro del mundo! Escribir y venerar se dan juntos: quiérase o no, hablar de Dios es mirarle *desde arriba*. La escritura es la revancha de la criatura y su respuesta a una Creación chapucera.

1984

[216]

Releyendo...*

Releyendo este libro escrito hace más de treinta años, intento volver a encontrar a la persona que yo era entonces y que se desvanece, que se me escapa ahora, al menos en parte. Mis dioses eran Shakespeare y Shelley. Sigo leyendo al primero; al segundo, raramente. Si lo cito es para indicar de qué género de poesía estaba intoxicado. El lirismo desenfrenado concordaba con mis disposiciones: distingo desgraciadamente sus trazas en todas mis tentativas de entonces. ¿Quién puede leer aún un poema como *Epypsychidion*? Yo lo leía en todo caso con placer. El platonismo histérico de Shelley me repele, y a la efusión, se presente en la forma que se presente prefiero ahora la concisión, el rigor, la frialdad voluntaria. Mi visión de las cosas no ha cambiado fundamentalmente; lo que con toda seguridad ha cambiado es el *tono*. Es raro que el fondo del pensamiento se modifique realmente; lo que por el contrario experimenta una metamorfosis es la manera de escribir, la apariencia, el ritmo. Al envejecer me he dado cuenta de que la poesía me era cada vez menos necesaria: ¿estaría el gusto que por ella se tiene vinculado a un excedente de vitalidad? Yo tengo cada vez más –la *fatiga* debe de ser en gran parte la causa–una [217] debilidad

* Traducido por Paul Celan, *Breviario de podredumbre* fue publicado en Alemania por la editorial Rowohlt en 1953. Reeditado hace unos años por Klett-Cotta, el director de la revista *Akzente* me pidió que lo presentara a sus lectores. Ese es el origen de este texto. (N. de E.M. Cioran)

por la aridez, por el laconismo, en detrimento de la explosión. Y el *Breviario* es precisamente una explosión. Escribiéndolo tenía la impresión de escapar a un sentimiento de opresión que no hubiera podido soportar mucho más tiempo: necesitaba respirar, *estallar*. Sentía la necesidad de una altercación decisiva, menos con los hombres que con la existencia como tal, a la cual me hubiera gustado provocar en combate singular, aunque no fuese más que para saber *quién* vencería. Yo tenía, seamos sinceros, casi la certeza de que iba a ganar, de que era imposible que ella triunfara. Mi ambición, mi propósito, mi sueño, el programa de todos mis instantes era acorralarla, asediarla, reducirla a la nada mediante razonamientos frenéticos y acentos que recordaran a Macbeth o Kirilov. Uno de los primeros capítulos del libro se titula «El antiprofeta». En realidad, yo reaccionaba como un profeta, me atribuía una misión, corruptora si se quiere, pero misión a pesar de todo. Atacando a los profetas me atacaba a mí mismo y... a Dios, siguiendo mi principio de entonces, según el cual sólo deberíamos ocuparnos de Él y de nosotros mismos. De ahí el tono uniformemente violento de un ultimátum (no sucinto, como debiera haber sido, sino verboso, prolijo, insistente), de una última amenaza dirigida contra el cielo y la tierra, contra Dios y los sucedáneos de Dios, en una palabra, contra *todo*. En el furor desesperado de esas páginas, en las que se buscaría inútilmente un asomo de modestia, de reflexión serena y resignada, de aceptación y de tregua, de fatalismo sonriente, alcanzan su apogeo el desenfreno y la locura de mi juventud, así como una incoercible voluntad de negar. Lo que siempre me ha seducido en la negación es el poder que da para sustituirse por todo y por todos, de ser una especie de opuesto de demiurgo, de *disponer* del mundo como si hubiésemos colaborado en

su advenimiento y hubiéramos tenido luego [218] el derecho, por no decir el deber, de precipitar su ruina. La destrucción, consecuencia inmediata del espíritu de negación, corresponde a un instinto profundo, a un tipo de envidia que seguramente todo el mundo experimenta en el fondo de sí mismo por el primer ser, por su posición y la idea que representa o simboliza. A pesar de lo mucho que he frecuentado a los místicos, en mi fuero interno siempre he estado del lado del Diablo: no pudiendo igualarlo en poder, he intentado igualarlo al menos en insolencia, acritud, arbitrariedad y capricho.

Tras la aparición en español de *Breviario*, dos estudiantes andaluces me preguntaron si era posible vivir sin «fundamentación». Les respondí que era cierto que no he encontrado en ninguna parte un cimiento sólido y que sin embargo he logrado durar, pues con los años se acostumbra uno a todo, incluso al vértigo. Y además no velamos ni nos interrogamos constantemente, siendo como es la lucidez absoluta incompatible con la respiración. Si fuéramos en cada instante conscientes de lo que sabemos, si, por ejemplo, el sentimiento de la falta de fundamento de todo fuera a la vez continuo e intenso, nos liquidaríamos o nos dejaríamos invadir por la idiotez. Se existe gracias a los momentos en que se *olvidan* ciertas verdades, y ello porque durante esos intervalos se acumula la energía que permite afrontar dichas verdades. Cuando me desprecio, para recuperar la confianza me digo que, después de todo, he logrado mantenerme en el ser o en una apariencia de ser con una percepción de las cosas que pocos hubieran podido soportar. Varios jóvenes en Francia me han dicho que el capítulo del *Breviario* que les ha interesado más es «El autómatas», esa

quintaesencia de lo intolerable. A mi manera, debo de ser un luchador, puesto que no he sucumbido a mis obsesiones. [219]

Los dos estudiantes me preguntaron también por qué no he dejado de escribir, de publicar. No todo el mundo tiene la suerte de morir joven, les respondí. Mi primer libro, de título rimbombante –*En las cimas de la desesperación*– lo escribí en rumano a los veintiún años, prometiéndome no volver a escribir nada más. Luego escribí otro, y me hice la misma promesa tras acabarlo. La comedia se ha repetido durante más de cuarenta años. ¿Por qué? Porque escribir, por poco que sea, me ha ayudado a pasar de un año a otro, dado que las obsesiones *expresadas* se debilitan y se superan a medias. Escribir es un alivio extraordinario. Y publicar no lo es menos. Un libro que aparece es nuestra vida o una parte de nuestra vida que se convierte en algo externo, que deja de pertenecernos, que ha cesado de agobiarnos. La expresión nos disminuye, nos empobrece, nos descarga del peso de nosotros mismos, la expresión es pérdida de sustancia y liberación. Ella nos vacía, es decir, nos salva, nos despoja de una plétora que estorba. Cuando se execra a alguien hasta el punto de querer liquidarlo, lo mejor que se puede hacer es coger un folio y escribir un buen número de veces que es un canalla, un truhán, un monstruo; tras ello, se da uno cuenta de que se le odia menos y de que apenas se piensa ya en la venganza. Eso es más o menos lo que yo he hecho conmigo mismo y con el mundo. Extraje el *Breviario* de mis bajos fondos para injuriar a la vida e injuriarme. El resultado fue que me he soportado mejor como he soportado mejor la vida. Cada uno se cura como puede.

La primera versión del libro fue redactada muy rápidamente en 1947 y se llamaba «Ejercicios negativos». Se la enseñé a un amigo que me la devolvió unos días después diciéndome: «Esto necesita reescribirse de nuevo en-[220]teramente». Su consejo me sentó muy mal, pero afortunadamente le hice caso. De hecho, escribí ese libro cuatro veces, pues no quería en absoluto que fuese considerado como el producto de un meteco. Mi ambición era nada menos que rivalizar con los indígenas. ¿De dónde podía provenir semejante desfachatez? Mis padres, que sólo hablaban rumano, húngaro y un poco de alemán, no conocían más palabras francesas que *bonjour* y *merci*. Lo mismo les sucedía a la mayoría de los transilvanos. Cuando en 1929 fui a Bucarest para hacer estudios de filosofía, observé que la mayoría de los intelectuales hablaban corrientemente el francés; de ahí en mí, que lo leía sin más, una rabia que iba a durar mucho tiempo y que con otra forma dura aún, dado que nunca he podido desembarazarme en París de mi acento balcánico. Ya que no puedo articular como los autóctonos, al menos voy a intentar escribir como ellos, debió ser mi razonamiento inconsciente; si no, ¿cómo explicar mi obstinación en querer hacerlo tan bien como ellos e incluso, presunción insensata, mejor?

Los esfuerzos que hacemos para afirmarnos, para medirnos con nuestros semejantes y, si es posible, superarlos, tienen razones viles, inconfesables, es decir, poderosas. Las resoluciones nobles, por el contrario, que proceden de una voluntad de discreción, carecen

inevitablemente de vigor y las abandonamos rápidamente con remordimientos o sin ellos. Todo aquello por lo que se sobresale procede de un origen turbio y sospechoso, claramente impuro, de nuestras profundidades, en suma.

Añadiré que yo debería haber escogido cualquier otro idioma excepto el francés, pues no me ajusto bien a su [221] apariencia distinguida; es una lengua que se halla en las antípodas de mi naturaleza, de mis desbordamientos, de mi yo verdadero y del género de mis miserias. Por su rigidez, por el conjunto de coerciones elegantes que representa, me parece una especie de ejercicio de ascesis o, mejor, una mezcla de camisa de fuerza y de salón. Sin embargo, precisamente a causa de esta incompatibilidad, me he apegado a él, hasta el punto de exultar cuando el gran sabio neoyorquino Erwin Chargaff (nacido, como Paul Celan, en Czernowitz) me confesó un día que para *él sólo merecía existir lo que estaba expresado en francés...*

Hoy que esta lengua está en plena decadencia, lo que más me entristece es constatar que los franceses no parecen sufrir por ello. Y soy yo, apátrida de los Cárpatos, quien se aflige por verla zozobrar. Pues bien, ¡hundámonos, inconsolables, con ella! [222]

Acorralados en el futuro

La existencia habría podido tener un sentido si nos hubiera sido posible evitar la pesadilla del devenir. La imposibilidad de imaginar el Paraíso proviene de nuestra incapacidad de representarnos el eterno presente. Cuanto más avanzamos, más se agrava esa imposibilidad, y puede afirmarse que la historia en su conjunto se reduce a una hipertrofia, o más bien a una perversión de nuestro sentido del tiempo. Haber concebido la superstición de lo mejor, la creencia en que todo paso hacia adelante es una victoria sobre el mal, que el devenir como tal implica necesariamente un principio positivo –ése es nuestro nefasto privilegio.

La idea de progreso se halla inevitablemente unida a la idea de tiempo, pero no de cualquier tiempo. La visión circular del desarrollo temporal de la Antigüedad no podía conducir a la idea de un progreso ilimitado tal como lo concebiría el optimismo moderno y especialmente el de Condorcet. Que se me permita aquí abrir un paréntesis. Nunca paso por la Rue Servandoni, cerca de la iglesia de Saint-Sulpice, sin detenerme ante la casa donde durante algunos meses se escondió, en el piso de una vieja señora, uno de los partidarios más fervientes de la Revolución, Condorcet justamente, el cual más tarde cometería la imprudencia de abandonar ese refugio para [223] irse a los alrededores

de París, donde sería detenido y donde, para evitar la guillotina, acabaría suicidándose. ¡En esas condiciones fue escrita la ilusión de las ilusiones, su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano!* Es la fascinación por el futuro lo que ha llevado a los seres a elaborar sistemas cautivantes. Durante todo el siglo pasado, progreso fue sinónimo de salvación. Cuando padezco la tentación de creer en el futuro, una breve parada ante la susodicha casa me cura de toda veleidad de entusiasmo.

Avanzar, es evidente que avanzamos, pero sin progresar. *Todo* se paga, cada acto se expía como tal acto. El mínimo paso hacia adelante será lamentado un día, pues todas nuestras adquisiciones acaban por volverse contra nosotros. Llegará incluso el momento en que esperaremos con impaciencia las antiguas y prestigiosas epidemias, el momento en que la urgencia de la lepra pondrá de nuevo de moda el canibalismo. Escasos, nuestros semejantes nos parecerán por fin soportables.

Puesto que todo lo que el hombre inventa se vuelve contra él, está claro que, cuanto más se agite, más se acercará su final. Ninguna enfermedad evitará su competencia, su indiscreción, e incluso ningún misterio. El hombre futuro lo habrá explicado todo, curado todo, denunciado todo, pero no habiendo encontrado el sentido de ese todo, no vemos cómo podrá sobrevivir a un universo desembarazado de justificación y de secretos.

No debe olvidarse que la Caída fue debida a la curiosidad, que el Paraíso sólo podía subsistir mediante la [224] negativa a probar el fruto del Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal. Es evidente que la curiosidad tiene algo de nocivo. Vinimos al mundo a dejar las cosas tal y como las encontramos; sin embargo, es precisamente lo contrario lo que hemos hecho. La huella del hombre es nefasta; la pureza sólo existe donde él no está, pero el ser humano sólo desaparecerá realmente cuando haya encontrado el último remedio. Habiendo triunfado sobre todas las enfermedades, se aburrirá... mortalmente, a no ser que invente torturas insólitas susceptibles de excitarle durante algunos milenios. Lo que está claro es que su final va a comenzar a preocuparle y a estimular su espíritu inventivo, una posibilidad para él de evitar quizás un tedio sin precedentes.

Un mamífero que debería haber tenido un destino mediocre se encuentra comprometido en una aventura que le queda demasiado grande. Llegado al punto en que se halla, la pregunta que uno se hace, ¿cómo va a acabar?, no tiene más que una respuesta: es imposible, es inconcebible que acabe bien. Todas sus empresas sin excepción han acabado mal, y cuanto más insignes fueron mayor fue el fiasco que las remató. A todas luces semejante ser no ha sido «creado» para contemplar, sino para atarearse, para agitarse, para contorsionarse. El mono es el animal menos discreto, el menos decente y el menos atractivo, pero es el más sutil y por ello la deshonra de los zoológicos. Con

semejante antepasado, ¿cómo extrañarse de que sus descendientes sean lo que son? No deberíamos jamás olvidar nuestros orígenes, ni en los momentos de orgullo ni en los de depresión. Es un milagro que con dicha ascendencia haya habido santos y poetas. ¿Y cómo explicar la sorprendente sabiduría de los autores del *Génesis*? [225]

El hombre no debería haberse consagrado al acto, tenía que haberse abismado en la pasividad, sin modificar en absoluto la nada establecida, debería haber comenzado y acabado con un desapego inigualable. La historia es un pecado, su pecado. Quienes idolatran el futuro son solidarios de esos herederos de Adán cuyo orgullo fue el origen de su ruina. El Siglo de las Luces rechazó la idea de caída, de mal original; de ahí su carácter brillante y la atracción que ejerce sobre los espíritus sutiles e ingenuos a la vez. El cinismo color rosa es la causa de todos los trastornos.

La imposibilidad de tener acceso al eterno presente va unida a la fascinación de lo Posible, sin el cual la idea de progreso carecería de sentido. Nuestros antepasados son responsables de haber querido inculcarnos la idea de eficacia y nosotros somos culpables de no haber opuesto la resistencia necesaria. Más nos hubiera valido haber permanecido quietos sin desear constantemente superarnos, sin aspirar siquiera a mejorarnos. El resultado de tal esfuerzo es siempre catastrófico. Que cada uno haga examen de conciencia, que considere su propio caso, que reconozca su culpabilidad. Al menos en parte, todos

somos culpables de ser lo que somos. Yo nací cerca de los Cárpatos y adoré el pueblo donde pasé mi infancia. A los diez años tuve que abandonarlo para ir al liceo de la ciudad. Fue una experiencia terrible que nunca olvidaré: el espectáculo de un animal llevado al matadero. Los condenados a muerte deben de conocer sensaciones semejantes antes del suplicio final. Yo *sabía* que lo perdía todo, que era expulsado de mi propio edén y que no merecía ese castigo. Cuando pienso en ello tras una vida [226] entera, me doy cuenta de que tenía razón de haber reaccionado así, que en el fondo la «civilización» es un error y que el hombre debería haber vivido en la intimidad de los animales, apenas diferente de ellos. En ningún caso debería haber ido más allá del estatuto de pastor. La conclusión de una vida se reduce en el fondo a la constatación de un fracaso.

Se necesita una inmensa dosis de desengaño para poder vivir sin utopía, y la idea de progreso es la utopía moderna por excelencia. Incluso quienes se niegan a creer en ella se adhieren a ella inconscientemente. Se diría que no hemos hecho más que minimizar la importancia de una tara, de nuestra propia tara. La historia no es en el fondo más que el despliegue y una especie de fructificación de esa anomalía primordial sin la cual es imposible encontrar la clave del devenir. Quizás habría que remontarse mucho antes, reconocer en el propio principio vital una impureza inicial, una propensión a lo negativo, dado que la originalidad de lo vital con relación a lo inorgánico consiste en un principio destructor, por no decir demoníaco. La vida no sería

entonces más que un error de la materia; de ahí la maldición inherente a todo lo que se mueve, a todo lo que respira.

Si la idea de progreso se apoderó con tanta insistencia de todos nosotros fue porque con ella neutralizábamos los efectos de esa visión sombría. Podría incluso pensarse que los dos siglos que nos separan de la Revolución no han deseado más que la liquidación de la concepción despiadada que el hombre se hizo de sus comienzos. Dos siglos de ilusión forzosa. El éxito es innegable, pero dista aún mucho de ser total; y se halla amenazado precisamente por lo que le ha hecho tan brillante, por los resultados de la ciencia, la cual se ha convertido en un mi-[227]lagro dudoso que mina poco a poco todas las esperanzas que había suscitado. La ciencia dará, si es que no lo ha dado ya, el golpe de gracia a la esperanza en un triunfo final. La advertencia bíblica sobre el peligro del Árbol de la Ciencia estaba, pues, justificado. Para darnos cuenta de ello nos ha bastado esperar. La visión más retrógrada en apariencia era, pues, la cierta. De esa manera, seres casi analfabetos en el comienzo de nuestra aventura descubrieron sus riesgos mejor que siglos enteros de racionadores. Que el paraíso debía hundirse estaba escrito desde el comienzo.

No se puede huir del futuro. Fascinado y aterrado a la vez, el hombre se precipitará en él, acabará incluso por complacerse en él, puesto que el precipicio es él quien lo ha creado. Haga lo que haga, debe correr hacia su hundimiento, y esa complicidad con el abismo constituye su originalidad. Si fuera un triunfador, el hombre no merecería un

instante de reflexión; pero como se trata con toda certeza de un perdedor, no podemos dejar de meditar sobre su destino. Sabemos ahora que el devenir se confunde con lo irremediable, que el tiempo implica una dignidad trágica que le redimirá incluso ante quienes lo detestan.

Lo que hace la existencia tolerable es pensar que nuestros sucesores habrán de envidiarnos. ¿Cómo se ha podido durante tanto tiempo creer en un futuro idílico, cómo se ha podido carecer hasta ese punto de perspicacia y, cosa mucho más grave, de sentido común?

Cierto es que si no hubiéramos carecido de ese sentido la historia no hubiese sucedido, nuestra modestia la hubiera hecho concluir y seríamos hoy lo que fuimos en [228] nuestros comienzos: criaturas mediocres sin la fascinante obsesión del desastre.

Tras tan largo período de historia, resulta inconcebible que una voluntad de abdicación no se haya apoderado de todo el mundo. Desgraciadamente, los pueblos no alcanzan al mismo tiempo el mismo grado de agotamiento. Una humanidad agonizante podría ser soportable, pero no una humanidad desigualmente extenuada. Si todo el mundo abdicara al mismo tiempo, un simulacro de paraíso sería restablecido. La diferencia de desgaste y de hastío impedirá siempre la restauración del eterno presente, la victoria sobre el carácter satánico del devenir. Abdicar, ser un ex mortal, un anti-ciudadano absoluto, un apátrida metafísico: ése debería ser el sueño de todos. ¡Qué error haber

aspirado a ser algo, haberse agotado para dejar una huella, poseer, en suma, una identidad!

El único signo positivo de nuestra época, el único progreso real es que ningún individuo en su fuero interno cree en el futuro, o si cree en él es por puro automatismo, por una especie de error hereditario, más fuerte que la certeza de la que se nutre el desencanto, equivalente poético del conocimiento.

El devenir: una serie de callejones sin salida, con el callejón sin salida definitivo como etapa final. Una especie de triunfo al revés. No se comprende nada de la historia si se ve en ella algo más que el desarrollo de una ironía incalificable. ¿Por qué nos confundimos en nuestras previsiones, por qué incluso los escépticos ceden con frecuencia a las tentaciones de la ingenuidad? Porque es anti-natural prosternarse ante la soberanía del sinsentido final. ¿Deberían hacerse proyectos paseando por un ce-[229]menterio? Evidentemente no. Y sin embargo eso es lo que hacemos todos. La vida sólo es posible mediante el repudio de lo irreparable, mediante el rechazo de la evidencia. La historia es el producto de esa ceguera. ¿Y el progreso? Una falacia, a la vez la más obstinada y la más amenazada de todas.

1988