La pasión revolucionaria en el siglo XX

Ensayo sobre el ocaso del comunismo

FRANÇOIS FURET

Traducción de Ulalume González de León

INTRODUCCIÓN

PARA COMPRENDER la fuerza de las mitologías políticas que colmaron el siglo XX, hay que volver al momento de su nacimiento, o por lo menos al de su juventud; no hay para nosotros otro medio de captar, en alguna medida, el brillo que irradiaban. Antes de verse deshonrado por sus crímenes, el fascismo fue una esperanza. Sedujo no solamente a millones de hombres, sino también a muchos intelectuales. En cuanto al comunismo, sentimos aún cercanos sus mejores días ya que sobrevivió durante mucho tiempo a sus fracasos y a sus crímenes, como mito y como idea social, sobre todo en los países europeos que no sufrieron directamente su opresión: muerto para los pueblos de la Europa del Este desde mediados de la década de los cincuenta, diez años después se muestra todavía floreciente en Italia o en Francia, en la vida política y en la intelectual. Supervivencia, ésta, que da la medida de su arraigo y de su capacidad de resistencia a la experiencia, y que parece un eco de sus mejores años, de la época de su propagación conquistadora...

Para captar su magia, hay que consentir en realizar un esfuerzo indispensable: el de situarse antes de las catástrofes que propiciaron las dos grandes ideologías mencionadas, o sea en el momento en que ambas eran esperanzas. La dificultad de esa mirada retrospectiva está en que deja que se mezcle, durante un momento muy corto, la idea de esperanza a la idea de catástrofe: se ha vuelto casi imposible, desde 1945, imaginar el nacional-socialismo de 1920 o de 1930 como una promesa. El caso del comunismo es un poco diferente, no sólo porque duró más tiempo, gracias a la victoria de 1945, sino además porque la creencia tiene como fundamento esencial el empalme de épocas históricas sucesivas, ya que se supone que el capitalismo abre el camino al socialismo y luego al comunismo. La fuerza de esta representación es tal que permite comprender perfectamente, o hacer que revivan, las esperanzas inherentes a la idea del comunismo a principios de siglo, si bien lo logra al precio de una subestimación o incluso de una negación de la catástrofe final. El fascismo entero puede ser captado por su final; el comunismo conserva en cambio algo del encanto de sus comienzos —paradoja que se explica por la supervivencia del famoso sentido de la historia, ese otro nombre de su necesidad, que hace las veces de religión para quienes carecen de religión, y que por lo tanto resulta tan difícil, hasta doloroso, abandonar. Y esto es justamente la condición indispensable para comprender el siglo XX.

La idea de necesidad histórica ha tenido en ese siglo sus mejores momentos porque el duelo entre fascismo y comunismo, que lo invadió con su tumulto trágico, le ofrecía un traje a la medida: la segunda guerra mundial hizo las veces de un árbitro entre las dos fuerzas que pretendían suceder a la democracia burguesa, la de la reacción y la del progreso, la del pasado y la del porvenir. Pero esta visión se vino abajo ante nuestros ojos con el final del segundo pretendiente después del primero. Ni el fascismo ni el comunismo fueron los signos inversos de un destino providencial de la humanidad. Se trata de episodios cortos, enmarcados por aquello mismo que pretendieron destruir. Productos de la democracia, fueron derribados por la democracia. Nada fue en ellos necesario, y la historia de nuestro siglo, como la de los siglos anteriores, pudo haber transcurrido de otra manera: basta imaginar, por ejemplo, un 1917 en Rusia sin Lenin, o una Alemania de Weimar sin Hitler. La comprensión de nuestra época no podrá ser posible mientras no nos liberemos de la ilusión de la necesidad: el siglo no será explicable, en la medida en que puede serlo, mientras no le devolvamos su carácter imprevisible, negado por los primeros responsables de sus tragedias.

Lo que de él intento comprender en este ensayo es al mismo tiempo limitado y central: se trata del papel que tuvieron en su curso las pasiones ideológicas y, más especialmente, la pasión comunista. Porque este rasgo hace del XX un siglo aparte. No porque los siglos anteriores hayan ignorado las ideologías: la Revolución francesa puso de manifiesto la atracción que éstas ejercían sobre los pueblos, y los hombres del XIX no dejan de inventar o de hallar de su agrado sistemas históricos del mundo en los que encuentran explicaciones globales de su destino capaces de sustituir la de la acción divina. Sin embargo, antes del siglo XX, no hay ni gobiernos ni regímenes ideológicos. Se podría hablar del que Robespierre habría bosquejado durante la primavera de 1974, con la fiesta del Ser supremo y con el Gran Terror. Pero todo ello no duró más que algunas semanas, y la referencia al Ser supremo es de tipo religioso; lo que entiendo aquí por ideologías son en

• Fragmento de *Le passé est une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, libro de François Furet que se publicará el próximo enero por las editoriales Robertt-Laffont y Calmann-Lévy.

cambio sistemas de explicación del mundo por medio de los cuales la acción política de los hombres puede tener un carácter providencial aunque se excluya de ellos a toda divinidad. En ese sentido, Hitler por una parte, y Stalin por otra, fundaron regímenes desconocidos en el pasado.

Regímenes cuyas ideologías suscitaron no sólo el interés, sino también el entusiasmo de una parte de la Europa de la postguerra; y no sólo el de las masas populares sino además el de las clases cultas, por muy groseros que hayan sido sus razonamientos o sus ideas. Desde ese punto de vista el nacional-socialismo, humeante amalgama de autodidacta, no tiene rival, mientras que el leninismo posee un pedigree filosófico. Sin embargo, aun el nacional-socialismo, por no hablar del fascismo mussoliniano, tuvo entre los intelectuales que se inclinaban sobre su cuna de monstruo a algunos de los más insignes espíritus del siglo, comenzando por Heidegger. ¿Y qué decir entonces del marxismo-leninismo, beneficiado por sus privilegios de heredero y velado desde su nacimiento hasta su muerte por tantos filósofos y tantos escritores: Reconozcamos que el cortejo de estos últimos es de un carácter intermitente determinado por la coyuntura internacional y la política del Komintern. Pero si reuniéramos a todos los autores europeos célebres que han sido, en uno u otro momento del siglo XX, comunistas o pro-comunistas, fascistas o pro-fascistas, tendríamos todo un Gotha del pensamiento y de la literatura. Para medir la influencia del fascismo y del comunismo sobre los intelectuales, un francés debería tan solo, por lo demás, volver los ojos hacia su país, esa vieja patria europea de la literatura, donde la *Nouvelle Revue Française* del período comprendido entre las dos guerras mundiales da la pauta: Drieu, Céline y Jouhandeau por un lado, Gide, Aragon y Malraux por el otro.

Lo asombroso del asunto no está en que el intelectual comparta el espíritu de su tiempo. Está en que sea su víctima, en vez de intentar añadirle su toque personal. La mayoría de los escritores franceses del siglo XIX, sobre todo en la generación romántica, tuvieron actividades políticas, a menudo como diputados, a veces como ministros; pero conservaron su autonomía y, por esta razón, resultaron por lo general inclasificables. Los escritores del siglo XX se someten a las estrategias de los partidos, y de preferencia de los partidos extremistas, hostiles a la democracia. No desempeñan dentro de ellos más que un papel provisional, de figurantes; se les manipula como a cualquiera, y son sacrificados cuando esto conviene a los fines del partido. A tal punto que es inevitable intrigarse ante el carácter, tan misteriosamente diverso, de esa seducción ideológica. Es más fácil adivinar por qué un discurso de Hitler conmovió a un superviviente alemán de Verdun, o a un burgués anticomunista de Berlín, que comprender por qué tuvo alguna repercusión en el espíritu de Heidegger o en el de Céline. Con el comunismo sucede lo mismo: la sociología electoral, cuando su aplicación es posible, nos indica cuáles son los medios receptivos al pensamiento leninista, pero nada nos dice acerca del encanto universal que éste ejerce. El fascismo y el comunismo debieron mucho de su éxito a los azares de las circunstancias, es decir a la suerte: no es difícil imaginar situaciones en las que Lenin, por ejemplo, pudiera haber sido retenido en Suiza en 1917 o en las que Hitler no hubiera sido destinado a la Cancillería en 1933. Pero la influencia de sus ideologías se habría dado aun sin sus éxitos, independientemente de las circunstancias particulares que los llevaron al poder; y en ese carácter inédito de la política ideológica, en su arraigo en los espíritus, radica su misterio. En la división teológica-política del siglo, lo más enigmático es que esa mercancía intelectual haya despertado sentimientos tan fuertes y haya alimentado tantos fanatismos individuales.

Lo mejor, para comprenderlo, no es tanto hacer el inventario de ese baratillo de ideas caducas como volver a planteárnoslo a partir de las pasiones que le infundieron fuerza. De esas pasiones, hijas de la democracia moderna encarnizadas en devastar la tierra que las alimenta, la más poderosa, la más constante y la más antigua, es el odio que despierta la burguesía. Ese odio se propaga todo a lo largo del siglo XIX antes de estacionarse y florecer en nuestra época, porque para Lenin y para Hitler la burguesía, bajo sus diferentes nombres, es el chivo expiatorio de las desgracias de este mundo. Encarna al capitalismo, que es para el primero el precursor del imperialismo y del fascismo y para el otro es del comunismo; representa, en suma, el origen de lo que ambos detestan. Lo bastante abstracta como para encerrar símbolos múltiples, y lo bastante concreta como para constituir un objeto de odio cercano, la burguesía representa para el bolchevismo y el fascismo el polo negativo de ambos, aun cuando ofrezca al mismo tiempo un conjunto de tradiciones y de sentimientos más antiguos sobre las cuales pueden ambos apoyarse. Se trata de una vieja historia, tan vieja como la propia sociedad moderna.

LA NOVEDAD BURGUESA

La burguesía es el otro nombre de la sociedad moderna. Designa a esa clase de hombres que destruyeron progresivamente, gracias a su libre actividad, a la antigua sociedad aristocrática fundada sobre las jerarquías del nacimiento. Ya no es posible definirla en términos políticos, como a la del ciudadano antiguo o a la del señor feudal. El primero sólo tenía el derecho de participar en los debates de la Ciudad; y el segundo gozaba exactamente del grado de dominio y del grado de subordinación que le confería su sitio dentro de una jerarquía de dependencias mutuas. En cambio a la burguesía no se le atribuye ya ningún sitio en el orden de lo político, es decir, de la comunidad. Pertenece entera al dominio de lo económico —categoría que ella inventó al llegar al mundo—, al de la relación con la naturaleza, al del trabajo, al del enriquecimiento. Clase sin estatuto, sin tradición determinada, sin contornos establecidos, apenas si tiene un arma, muy frágil, de dominio: la riqueza. Frágil, porque puede pertenecer a cualquiera: el que es rico hubiera podido no serlo; y el que no lo es hubiera podido serlo.

En efecto, la burguesía, categoría social definida por lo económico, anuncia en sus banderas los valores universales. El trabajo ya no es lo propio de los esclavos, como en la Antigüedad, o de los que carecen de un título de nobleza, como en las aristocracias; es lo propio de la humanidad entera. Es la posesión del hombre más elemental, del individuo en su original desnudez frente a la naturaleza; supone la libertad fundamental de cada uno de esos individuos, libertad idéntica para todos, de mejorar su existencia aumentando sus propiedades y sus riquezas. Así, el burgués se siente como

liberado de la tradición, y tan indeterminado como puede serlo un hombre libre e igual en derechos a todos los demás. El burgués norma su conducta en relación al porvenir, ya que debe, al mismo tiempo, inventarse a sí mismo e inventar la comunidad de la que es miembro.

Ahora bien, la existencia social de este personaje histórico es problemática. Lo vemos enarbolar sobre el teatro del mundo a la libertad, la igualdad, los derechos del hombre: en suma, a la autonomía del individuo frente a todas las sociedades de la dependencia que lo procedieron. ¿Y cuál es la nueva asociación que propone? Una sociedad en que no sean bienes comunes más que unas cuantas cosas de su vida, ya que ésta tiene por deber principal el garantizar a sus miembros el libre ejercicio de sus actividades privadas y el seguro disfrute de lo que han adquirido. En cuanto al resto de los individuos, es asunto de ellos: los asociados pueden tener la religión que hayan escogido, sus propias ideas del bien o del mal, y son libres de asegurarse los placeres y las finalidades particulares que hayan asignado a sus existencias, siempre que respeten los términos del contrato mínimo que nos liga a sus conciudadanos. El burgués es un individuo aislado de sus semejantes, encerrado en el ámbito de sus intereses y sus bienes.

Y tanto más aislado y encerrado cuanto que su obsesión constante es aumentar esa distancia que lo aleja del resto de los hombres: ¿qué es hacerse rico, sino hacerse más rico que el prójimo? En un mundo en que no hay lugar ni predeterminado ni adquirido para siempre, la pasión inquieta del provenir agita a todos los corazones y en ningún sitio encuentra una paz duradera. El único descanso de la imaginación está en la comparación que uno establece con quiénes lo rodean, en una autoevaluación fundada en la admiración, la envidia y los celos suscitados en los demás: Rousseau y Tocqueville son los dos analistas más importantes de esta pasión democrática que constituye el tema más importante de la literatura moderna. Pero aún ese reposo es por naturaleza precario ya que, logrado en situaciones provisionales y amenazadas constantemente sus bases, debe buscar su continua reafirmación en un aumento de las riquezas y del prestigio.

De allí que la sociedad se vea animada por una agitación corpuscular que no cesa de proyectarla hacia delante. Pero esa agitación profundiza las contradicciones inscriptas en su propia existencia. No basta con que esté constituida por asociados poco proclives a interesarse por el interés público. Es necesario además que la idea de igualdad–universalidad de los hombres, que ella presenta como su fundamento y que constituye su novedad, se vea constantemente negada por la desigualdad de las propiedades y de las fortunas, producto de la competencia entre sus miembros. Su movimiento contradice a sus principios, su dinamismo a su legitimidad. No cesa de producir desigualdad, más desigualdad material que la de cualquier otra sociedad existente, aunque proclame la igualdad como un derecho inajenable del hombre. En las sociedades anteriores, la desigualdad tenía un estatuto legítimo, inscripto en la naturaleza, la tradición o la providencia. En la sociedad burguesa, la desigualdad es una idea que circula clandestinamente, que contradice la manera en que los individuos se imaginan a sí mismos; y sin embargo está por todas partes, tanto en las condiciones en que ellos viven como en las pasiones que ella alimenta. La burguesía no inventa la división de la sociedad en clases. Pero convierte a esa división en un sufrimiento porque la rodea de una ideología que la vuelve ilegítima.

De allí que, en tal cuadro, la Ciudad sea tan difícilmente construible y, una vez construida, tan frágil, tan inestable. El burgués moderno no es, como el ciudadano antiguo, un hombre inseparable de su pequeña patria. Es rico, pero su dinero no le procura ningún lugar en la comunidad —si es que todavía podemos llamar comunidad al degradado lugar del estar–juntos, que ya no es sino un producto aleatorio del movimiento y de la sociedad. Privada de un fundamento ajeno a los hombres, despojada de su dimensión ontológica, con un carácter secundario en relación al social, y por lo tanto con atribuciones limitadas, la ciudad del burgués es una figura problemática. Ya que todos los hombres son iguales, ¿cómo podría ser que no participaran todos por igual en la soberanía sobre ellos mismos? ¿Pero cómo organizar esta soberanía? ¿Cómo admitir en ella a millones de hombres sino por medio de un poder? ¿Por qué dar cabida a los iletrados y a los pobres, a aquellos que no saben y a aquellos que no pueden querer libremente? ¿Cómo "representar" a la sociedad? ¿Qué poderes dar a esos representantes, según los diferentes corporaciones en que la voluntad de los asociados los ha colocado? Etc. No acabaríamos nunca de hacer el inventario de los puntos y los atolladeros que habría que considerar en lo que concierne a la constitución de la sociedad burguesa, ya que para ello tendríamos que recorrer toda la historia de Europa desde el siglo XVIII. Basta, para mi propósito, con que haya indicado el origen de todos aquellos, ya que sus efectos se han hecho sentir más que nunca y a todo a lo largo del siglo XX.

Porque una vez constituida con enorme esfuerzo de voluntad política, la sociedad burguesa no puede dar por terminada su odisea. Privada de una clase dirigente legítima, organizada por delegación, conformada por poderes diversos, centrada sobre intereses, sometida a pasiones violentas y mezquinas, esa sociedad reúne múltiples condiciones propicias a la aparición de dirigentes mediocres y numerosos, de posturas demagógicas y de una estéril agitación. Su dinámica es el resultado de la contradicción entre la división del trabajo, secreto de su riqueza, y la igualdad de los hombres, inscrita en la fachada de sus edificios públicos. Juntas, como se han visto, esas dos cosas forman la verdad de tal sociedad: es la relación con la naturaleza por medio del trabajo lo que define la universalidad de los hombres. Pero el trabajo, realidad histórica y social, resulta ser en la misma época la maldición del proletariado, explotado por la burguesía que se hace rica a expensas de él. Es preciso terminar con esa maldición para cumplir la promesa de la universalidad. De allí que la idea de igualdad funcione como horizonte imaginario de la sociedad burguesa, horizonte inalcanzable por definición, pero constantemente reivindicado, utilizado sin cesar como una denuncia de dicha sociedad, y retrocediendo por otra parte, a medida que hay progresos en materia de igualdad, lo cual le asegura un uso interminable. La desgracia del burgués no es sólo el estar interiormente dividido; es el hecho de ofrecer una mitad de sí mismo a la crítica de la otra mitad.

Cabe además preguntarse si ese burgués, el concepto

del cual es tan caro a quienes lo detestan, existe verdaderamente como individuo de una clase consciente de sí misma. Definido a través de su dimensión esencial, lo económico, no es más que un engranaje en el movimiento que lo arrastra, y que saca a sus héroes de cualquier parte y los renueva a menudo. El capitalismo no ha sido tanto la creación de una clase como la de una sociedad, en el sentido más global de este término. Su patria por excelencia, los Estados Unidos, no ha tenido una burguesía sino un pueblo burgués, lo cual es muy diferente. En cambio, lo que la Francia moderna ha tenido de muy conscientemente burgués se explica ante todo en función de reacciones políticas y culturales. La morgue aristocrática no hubiera sido suficiente para constituirlo, aunque cubriera como lo hacía toda la nación. Se necesitó también la Revolución francesa, que no es hija sino madre de la burguesía: durante todo el siglo XIX, quienes tienen grandes posesiones temen un nuevo 1793, ese espectro que alimenta en ellos el pavor a las clases populares y a las ideas republicanas o socialistas. Sin embargo esa burguesía, que con tanta pasión se siente distinta de la baja y de la alta sociedad, justificando como en ninguna otra parte su otro nombre, que es el de "clase media", no tiene ningún proyecto económico en particular: no le gusta la aristocracia pero la imita. Teme al pueblo pero comparte la tendencia de éste a vivir como ayer. El pueblo estadounidense se vio poseído por el espíritu capitalista sin tener burguesía. La sociedad política francesa creó una burguesía desprovista de espíritu capitalista.

Por lo tanto, los términos "burgués" y "burguesía", para ser claros y útiles, nos exigen hacer algunas especificaciones que reduzcan su campo. Así, porque están destinados a significar casi cualquier cosa entre todo lo que encarna la novedad y las contradicciones de la sociedad moderna, más valdría sustituirlos por términos más generales, que no zanjen la cuestión del por qué, que sean más bien testigos que explicaciones de la nueva condición del hombre en la época moderna. A fines del siglo XVIII y principios del XIX, todos los grandes talentos de Europa cobraron conciencia de esa aparición de un período inédito de la historia y lo bautizaron, según la inclinación de sus genios respectivos. Fue así, para los escoceses, la "sociedad comercial", para Hegel, el "fin de la historia", para Tocqueville, la "democracia". Pero si Guizot, al situar a la burguesía en el centro de la definición de lo moderno, dio de ella la interpretación destinada a convertirse en la más conocida, esto no se debe únicamente a que haya sido seguido por Marx en su iniciativa. Se debe a que tanto él como Marx, tanto el burgués como el "proletario", presentaron a las siguientes generaciones lo mismo al héroe que al villano de la obra.

En efecto, la fuerza de que está dotada la reconstrucción que hicieron ambos del milagro europeo a través del papel desempeñado por la burguesía, se explica por el hecho de que la historia tiene en ella no sólo un sentido sino también un actor: un actor al que Guizot celebra y del que Marx hace la "crítica", pero que en ambos casos llena el escenario con su presencia innumerable y lo amuebla con su voluntad colectiva. Guizot da por terminada la lucha de clases en nombre de la burguesía y Marx propone que continúe el nombre del proletariado; se ven así personalizadas las condiciones y la necesidad de la acción de ambos. La lucha de clases abaliza un vasto terreno en que las leyes de la historia encarnan, providencialmente, en las voluntades y en las pasiones. A su vez, el burgués, *deus ex machina* de la sociedad moderna, encarna la mentira de la sociedad moderna. Ofrece a la política democrática lo que ésta necesita por encima de todo; un responsable o un chivo expiatorio. Llega muy a tiempo para representar el papel de una voluntad maléfica. Si Guizot lo ha celebrado como tal, Marx puede incriminarlo por el mismo motivo. Además, los hombres del XIX no esperaron a que apareciera Marx para hacerlo: el odio al burgués es tan viejo como el propio burgués.

EL ODIO AL BURGUÉS

Lo cierto es que en sus comienzos ese odio al burgués es alimentado desde afuera, en relación a la antigua sociedad todavía cercana. Proviene de los partidarios de lo llamado "el Antiguo Régimen" por los revolucionarios franceses, es decir, de aquellos que conocen la irreversibilidad de la historia pero que profesan un sentimiento de ternura al mundo perdido de sus infancias. Bonald, Chateaubriand. El primero detesta a los autores de la destrucción revolucionaria, y al otro no le gustan demasiado, aunque los sepa vencedores, porque los cree incapaces de llegar a tener algún día una grandeza verdadera, la de los tiempos aristocráticos. Pero los dos critican a la burguesía cuando la comparan con la sociedad anterior a ella, y tal es el caso de los escritores románticos.

Sin embargo, la Revolución Francesa ha dado ya pruebas de poseer una fuerza crítica, o una pasión comparable a la de aquellos y al mismo tiempo diferente; dirigida contra el mismo adversario, pero surgida de otra fuente: la denuncia del burgués desde el propio interior del mundo burgués. Los hombres de 1789 desearon, proclamaron la igualdad de todos los franceses, y privaron luego a muchos de ellos del derecho del voto y a otros más del derecho a ser elegidos. Amaron y proclamaron la libertad, pero mantuvieron la esclavitud "en las islas" en nombre de la prosperidad del comercio nacional. Sus sucesores se apoyaron sobre sus timideces y sus inconsecuencias para llevar la Revolución más adelante en nombre de la verdadera igualdad; pero fue para descubrir que esa bandera ocultaba un ofrecimiento desmesurado inscripto en el principio de la democracia. Si los hombres deben saberse iguales, ¿qué va a decir el pobre del rico, o el obrero del burgués, o el menos pobre del más pobre? Los jacobinos de 1793 son burgueses partidarios de la libertad de producir, es decir, de la economía de mercado; pero son también revolucionarios hostiles a la desigualdad de las riquezas producidas por el mercado. Atacan a la que llaman "la aristocracia de los ricos", utilizando el vocabulario del viejo mundo para denunciar al nuevo. Si la desigualdad democrática crea sin cesar a la desigualdad aristocrática, ¿de qué sirvió derrotar al Antiguo Régimen?

Tal sospecha es la que confiere a la Revolución Francesa ese carácter incontrolable que la diferencia tanto de la revolución que hizo nacer a los Estados Unidos: vacila uno, y con razón, en emplear el mismo término para designar esos dos acontecimientos. Ambos están animados, sin embargo, por las mismas ideas y por pasiones comparables; fundan, casi juntos, la civilización democrática moderna. Pero uno de

ellos termina elaborando una constitución por la que vota y que todavía dura —una auténtica arca sagrada de la ciudadanía estadounidense. Y el otro multiplica las constituciones y los regímenes, y ofrece al mundo el primer espectáculo de un despotismo igualitario. El movimiento francés hace existir de manera durable la idea de revolución, no como el pasaje de un régimen a otro, como un paréntesis entre dos mundos, sino como una cultura política inseparable de la democracia, y tan inagotable como ésta, sin posible pausa legal o constitucional: alimentada por la pasión de la igualdad que es, por definición, un pasión nunca satisfecha.

Tocqueville pensó que la violencia de esa pasión en la Revolución francesa provenía de que ésta echaba todo por tierra, y que el burgués no era objeto de un odio adicional más que como el heredero involuntario de la arrogancia de los nobles. Sin Antiguo Régimen que vencer, los estadounidenses han apreciado la igualdad como un bien del que han gozado siempre. Los franceses, desde el momento en que la conquistaron, temen perderla y la adoran por encima de todo, a tal punto el espectro de la aristocracia se perfila siempre para ellos tras el espectáculo de la riqueza. Análisis profundo que nos revela la verdad por lo que concierne a los dos pueblos mencionados y sus dos revoluciones de fines del siglo XVIII, pero que no debe llevarnos a restar importancia, al considerar el ejemplo estadounidense de entonces, a la profunda similitud entre las pasiones de la igualdad en los dos países, ya que a finales del siglo XX la crítica de la democracia en nombre de la democracia no es menos obsesiva en los Estados Unidos que en Francia y el resto de Europa. Pero no fue la igualdad consensual de los estadounidenses la que tuvo ecos en los países europeos; fue más bien la igualdad obsesiva de los revolucionarios franceses la que se apoderó de la sociedad en los Estados Unidos.

Sin embargo nunca ha sido el caso que los estadounidenses, ni siquiera los de hoy, alimentaran a esa pasión madre de la democracia moderna con el odio al burgués. Es poco o nada lo que cuenta esta figura en sus enfrentamientos políticos, llevados por otras vías y animados por otros símbolos. Omnipresente al contrario en la política europea desde hace dos siglos, dicha pasión es la que ha permitido ofrecer un blanco común a todos los desdichados de la modernidad, tanto a los que incriminan la mediocridad del mundo burgués como a quienes le reprocha su falsedad. La literatura francesa, particularmente en los cincuenta años que siguen a la Revolución, está llena de un odio al burgués profesado lo mismo por la derecha que por la izquierda, por el conservador que por el demócrata socialista, por el religioso que por el filósofo de la historia. Para el conservador es un personaje falso que se pretende liberado de Dios y de la tradición, emancipado de todo, pero que sigue siendo el esclavo de sus intereses; el que se dice ciudadano del mundo pero es ferozmente egoísta en su patria; vuelto hacia el porvenir de la humanidad pero obsesionado por los goces del presente; con la sinceridad por bandera y la mentira en el fondo del corazón. En cuanto al socialista, se adhiere a tal juicio. Pero como cree en el verdadero universalismo, liberado de los intereses de clase, añade a la anterior exposición un considerando suplementario: el burgués es infiel a sus propios principios ya que, al negarse al sufragio universal, traiciona la Declaración de los derechos del hombre.

No concluyamos demasiado pronto que el socialista es un demócrata más adelantado que el liberal. Ese tipo de argumento, tan a menudo esgrimido en nuestros días para taponar la barca socialista porque hace agua, se funda en una confusión o un contrasentido. Porque el mundo del liberal y el del demócrata son filosóficamente idénticos, y la crítica socialista, que bien lo sabe, apunta hacia ambos al mismo tiempo. El burgués del siglo XIX puede rechazar el sufragio universal, y traiciona así sus propios principios, a los que muy pronto tiene que ceder. Por lo contrario, lo que el socialista critica en el mundo burgués, desde Buchez hasta el joven Marx, es la idea misma de los derechos del hombre como fundamento objetivo de la sociedad, simple disfraz del individualismo que condena a la economía capitalista. El drama es que la misma regla es válida al mismo tiempo para el capitalismo y la libertad moderna; y esa regla es la de la libertad, y por lo tanto la de la pluralidad, las ideas, las opiniones, los placeres, los intereses. Los liberales y los demócratas la comparten, ya que sirve de base a sus concepciones. Los reaccionarios y los socialistas la rechazan en nombre de la unidad perdida del hombre y de la humanidad. Por otra parte, no es raro en nuestra época ver que algunos escritores, como La Mennais, comienzan por ser de extrema derecha para acabar a extrema izquierda; o que algunos filósofos socialistas, como Buchez, mezclan el catolicismo con una filosofía mesiánica de la historia. Todos los materiales culturales son útiles para quien quiere combatir la maldición del desgarramiento burgués. La pregunta de Rousseau, reactualizada por la tan cercana experiencia revolucionaria, sigue viva en el corazón de todos los filósofos, de izquierda o derecha, y está presente lo mismo en Bonald que en Louis Blanc: si sólo somos individuos, ¿qué especie de sociedad podemos formar?

Lo que trato de hacer, más que analizar conceptos, es revivir una sensibilidad y algunas opiniones. Los hombres del XIX han sido muy propensos a creer que la democracia liberal moderna ponía a la sociedad en constante peligro de disolución como consecuencia de la atomización de los individuos, de su indiferencia frente a lo que es del interés público, del debilitamiento de la autoridad y del odio entre las diferentes clases. Hijos del individualismo absoluto, instaurado el 4 de agosto de 1789, y sobrevivientes de una revolución popular a la que sólo habían podido poner término, por lo demás de modo provisional, gracias a un despotismo más absoluto que el de la antigua monarquía, los franceses creyeron muy especialmente en lo mencionado más arriba, más que los ingleses, por ejemplo. Nunca celebraron el utilitarismo como garantía filosófica de los lazos sociales. De ahí que el burgués también, en Francia y el resto de Europa, cuando se trata realmente de un burgués propietario, tema la revolución. Comparte en efecto los temores de sus enemigos y se adhiere a sus obsesiones. Le asusta la posibilidad de que recomience el desorden, sobre todo porque la Europa de la época está fascinada por la experiencia política francesa mucho más que por la excepción constitucional inglesa, como lo atestiguan la propagación de las ideas revolucionarias y las conflagraciones de 1830 y de 1848. Así el burgués tiende a atraer hacia su persona el desprecio de sus contemporáneos; es el "nuevo rico" de Balzac, el "pillo" de Stendhal, el "filisteo" de Marx; hijo de un formidable

acontecimiento que aún intimida a quienes han sido sus víctimas y fascina a quienes querrían ser sus continuadores pero son demasiado miedosos como para asumir una herencia semejante. Lo que su pasado tiene de grandioso hace todavía más visible lo que tiene su presente de miserable.

Y he aquí que el burgués se vuelve tradicionalista por temor, en una autonegación que no lo dota sin embargo de tradición. Detesta la revolución, pero le es forzoso apoyarse en la revolución. Fuera de ella, no tiene más tradición que la de los demás, la de la aristocracia o la de la monarquía, de las que ha tomado prestadas las costumbres. Abdica sus títulos históricos, y no posee otros. Por otra parte, ha dejado de encarnar a la libertad para convertirse en padre de familia autoritario y tiránico, con una preocupación maniática por su confort y obsesionado por sus propiedades: es el Chérubin Beyle de *Henri Brulard*, contra el cual su hijo alza las imágenes asociadas de su ego aristocrático y de la fraternidad jacobina. En suma, todo lo inventando por el burgués se volvió contra él. Ganó posición por medio del dinero, que le permitió disolver desde el interior la categoría de aristócrata; pero ese instrumento de la igualdad lo convirtió en aristócrata de un nuevo tipo, más cautivo aún de la riqueza que un noble de su nacimiento. Llevó a las pilas bautismales los Derechos del hombre, pero la libertad lo asusta, y más todavía la igualdad. Fue el padre de la democracia, por la que todo hombre es el igual de todos los hombres y está asociado con todos para la construcción de la sociedad; y por la que cada uno, al obedecer a la ley, se obedece a sí mismo. Pero la democracia reveló la fragilidad de sus gobiernos al mismo tiempo que la amenaza del número, es decir de los pobres: y helo aquí más reticente que jamás frente a los principios de 1789 por los cuales, sin embargo, pudo hacer su ruidosa entrada en la historia.

Si el burgués es el hombre del reniego, es porque era el hombre de una mentira. Lejos de encarar a lo universal, no tiene más que una obsesión, sus intereses, y que un símbolo, el dinero. Por lo que más se le odia es por su dinero; el dinero atrae contra su persona los prejuicios de los aristócratas, la envidia de los pobres y el desprecio de los intelectuales, y hace además que el pasado y el presente lo expulsen del porvenir. Explica su poder sobre la sociedad y su debilidad frente a las imaginaciones. Un rey es infinitamente más grande que su persona, un aristócrata debe su prestigio a un pasado mucho más antiguo que él, y un socialista predica la lucha por un mundo en el que él no estará ya vivo. Pero el rico es sólo lo que es: rico, y nada más. El dinero no es testigo ni de su virtud, ni de su trabajo, como en la versión puritana; en el mejor de los casos, le cayó por suerte y, si así fue, puede perderlo mañana si la suerte lo abandona; y en el peor de los casos fue adquirido gracias al trabajo de otros, por cicatería, o por codicia, o por las dos cosas. El dinero aleja al burgués de sus semejantes sin aportarle ese mínimo de consideración que le permitiría gobernarlos en paz. Y en el momento en que el consentimiento de los gobernados se ha vuelto explícitamente necesario para el gobierno de los hombres, es muy difícil acumularlo.

De ese déficit político y moral que aflige al burgués por todos lados, la mejor ilustración es su envilecimiento estético. El burgués comienza en el siglo XIX su gran carrera simbólica como antítesis del artista. Es mezquino, feo, avaro, laborioso, casero, mientras que el artista es grande, hermoso generoso, genial, bohemio. El dinero endurece el alma y la rebaja; el desprecio del dinero la eleva hacia las grandes cosas de la vida: esta convicción no es únicamente la del escritor o el artista "revolucionario", sino también la del conservador o el reaccionario; no sólo la de Stendhal sino además la de Flaubert. No sólo la de Heine, sino la de Hölderlin. Lamartine vivió con ella, lo mismo cuando era legitimista que cuando se volvió republicano. El burgués es así objeto, por parte de casi todos los sectores de la cultura europea, de esa mezcla de desprecio y de odio que constituye el precio pagado por la naturaleza de su propio ser y de la forma en que hizo su aparición en el escenario político. Es por una parte un ser desnudo frente a la naturaleza, que tiene por todo arte su trabajo productivo y que concentra toda su mente en un proyecto utilitario, sin ponerse a pensar nunca en la belleza de lo que construye o de lo que destruye. Por otra parte, derrocó a la aristocracia por la revolución y dio, ostentosamente, "los tres golpes" de entrada al escenario de su reino, lo cual hubiera podido constituir una circunstancia de redención. Pero se mostró tan prematuramente incapaz de asumir el anuncio de la democracia hecho en 1789, que hasta las propias ideas revolucionarias pasaron al campo de sus adversarios. Reveló además su verdadera ambición, que es la de instituir un mercado, no una ciudadanía. De allí que no encarne más que la parte mala de lo moderno: se ha vuelto el símbolo del capitalismo, y no el de la democracia.

EL ODIO A SÍ MISMO

Esa disociación, sin embargo, no es inevitable, la Libertad de producir, comprar y vender, es parte de la libertad sin más; se ha afirmado como tal contra las trabas y los privilegios de la época feudal. La igualdad contractual de los individuos es tan indispensable para la existencia de un mercado como para garantizar la autonomía física y moral de las personas. Por otra parte, esos dos aspectos de la sociedad moderna no se hallan disociados en la cultura más democrática que haya producido Europa, la de su rama americana: la libre empresa, la libertad y la igualdad de los hombres son considerados por ella como inseparables y complementarios. Por último, esa disociación nada tiene que ver con los progresos o los males objetivos de la economía capitalista: recibe su forma clásica, y extrema, muy a principios del siglo XIX y en dos países en que la producción de los bienes sigue siendo tradicional si se le compara con el florecimiento del capitalismo industrial inglés en la misma época: en Francia y en Alemania. Dos países cuya vida intelectual es más efervescente que la economía, y donde la Revolución de 1789 ha dejado una huella imborrable que está lejos de tener en Inglaterra la misma profundidad. Es en el seno del florecimiento de las ideas socialistas en Francia, y en el del hegelianismo de izquierda del que surgirá Marx, donde se elabora la crítica radical del burgués, donde se pone de manifiesto su esencia nefasta, oprobio de los dos siglos siguientes.

En la historia de Europa las circunstancias han hecho (y en esta fórmula anodina radica el mayor misterio de la Revolución francesa) que el derrumbamiento súbito de la más importante monarquía existente y el extraordinario surgi-

miento de un nuevo régimen, sucedieran a la lenta emergencia de una clase media situada en alguna parte del camino entre la nobleza y el pueblo. *Post hoc, propter hoc*: dotado de este activo casi divino por una época que siente desde ya la necesidad de explicarlo todo por una voluntad, el burgués no acaba nunca de decepcionar a quienes creían en las promesas inherentes a su supuesto advenimiento. El curso de la Revolución lo ha obligado ya a adular, primero a Robespierre, luego a Bonaparte. El siglo XIX lo devuelve a sus actividades de hormiga en medio de recuerdos demasiado grandes para él. Los tiempos le habían ofrecido un papel del que era totalmente incapaz: el de una clase política.

Nacido de la democracia, y habiendo prosperado en su seno, el odio al burgués no es sino en apariencia el odio a otro. En el fondo se trata de un odio a sí mismo. En efecto, aparentemente, esa sociedad de individuos dedicados a la prosecución de sus intereses y de sus placeres se ve dotada de un orden político desde el exterior, como una consecuencia fatal de la desigualdad de fortunas desarrollada dentro de su seno. La lucha de clases enfrenta a los ricos con los pobres, a los que tienen posesiones con los desposeídos, a los que sacan algún provecho de la sociedad burguesa y a los que acampan a orillas de ella, los burgueses y los proletarios. Unos y otros tienen una conciencia variable de su antagonismo, pero lo bastante fuerte como para estructurar la vida política de la sociedad. Nacido de la pobreza o de la cólera de los obreros, como ayer de los desaires de la nobleza, el odio a la burguesía recibe del exterior sus fundamentos racionales.

Sin embargo es un sentimiento que se alimenta también, y sobre todo en sus manifestaciones más violentas, en fuentes internas. Se le encuentra un poco por todas partes, como ya lo vimos, entre los escritores y los artistas —aun en aquellos que, como Stendhal, no son ni aristócratas ni socialistas. Es a menudo causa de conflictos en el interior de las familias: por ejemplo, de la rebelión de los hijos contra los padres en nombre de la libertad contra la naturaleza. Su principal campo de acción se encuentra en el interior del universo burgués, en lo que hace que este universo sea contradictorio. En el centro de la pasión antiburguesa se alojan también el remordimiento constante del burgués o su mala conciencia.

¿Y cómo podría vivir con el alma en paz? No combatió al aristócrata únicamente por su riqueza sino también porque deseaba adherirse a una vasta conmoción de las conciencias. Si tantos jóvenes nobles también se unieron a él un siglo antes para acabar con el "Antiguo Régimen", es porque la idea de un hombre universal, al que la razón emancipaba de predestinaciones seculares, le parecía mejor, en el sentido intelectual y moral, que la voz de la tradición. Pero lo cierto es que en adelante ese supuesto vencedor de la historia se enfrentaría con los efectos de la creencia en la universalidad de los hombres. Con la libertad, con la igualdad, promesas ilimitadas cuyo carácter problemático puso de manifiesto la Revolución ya que es difícil cumplirlas en el estado social sin disminuir por ello, en lo más mínimo, el ardor de los espíritus. Porque tales promesas, abstractas, crean una distancia insalvable entre las esperanzas de los pueblos y lo que la sociedad puede ofrecerles. Vuelven *ipso facto* caduco todo debate o todo acuerdo acerca de los límites de la democracia. Hasta disminuyen el propio concepto de democracia, que implicaría un porvenir cerrado y una asociación entre individuos satisfechos.

El burgués está condenado a vivir en ese sistema abierto que pone en movimiento pasiones contradictorias y poderosas. Vacila entre el egoísmo calculador, por el cual se enriquece, y la compasión, que lo identifica con el género humano o, al menos, con sus conciudadanos. Entre el deseo de ser igual, y por lo tanto semejante a todos, y la obsesión de la diferencia, por la que busca una distinción, así sea mínima. Entre la fraternidad, horizonte de la historia de la humanidad, y la envidia, su motor psicológico vital. Rousseau había explorado los dos extremos de esta condición: la soledad de la naturaleza y la lógica democrática del *Contrato social*. Pero el burgués debe contentarse con existir en ese espacio entre ambas zonas donde la mitad de sí mismo detesta a la obra mitad, y donde para ser un buen ciudadano debe ser un mal burgués, o ser un mal ciudadano si su deseo es seguir siendo un burgués auténtico.

Lo peor es que conoce su desgracia, y la examina, y la discute, en lo que es una búsqueda febril de su "yo", centro del universo pero centro incierto de su lugar en el mundo y de su relación con las mónadas que lo rodean. Autónomo, ese yo debe construirse a sí mismo; ¿pero para convertirse en qué? Sólo conoce su infinito desdoblamiento, que le proporciona la materia de una gran literatura pero que no le abre ni el secreto de un buen gobierno ni el camino de una reconciliación consigo mismo. El burgués no sabe ni organizar su vida pública, ni encontrar la paz interior; y la lucha de clases, y el malestar que le produce su yo, están inscritos en su destino. Aunque hace alarde de llevar la bandera de lo universal, también es el portador de una duda concerniente a la verdad que proclama: una parte de sí mismo da la razón a sus adversarios ya que éstos hablan en nombre de sus propios principios.

Tal es el origen de ese rasgo sin duda único de la democracia moderna en la historia universal: la capacidad infinita de producir niños y hombres que detestan el régimen social y político en que nacieron, que odian el aire que respiran, aunque vivan de él y no hayan conocido otro. Ya no hablo más, aquí de aquellos que a la mañana siguiente de una revolución democrática echan de menos al antiguo mundo en el que crecieron y del que conservan recuerdos y costumbres. Pienso, al contrario, en esa pasión política constitutiva de la propia democracia, de esa promesa moral de fidelidad a los principios que en la sociedad moderna hace de casi todo el mundo, hasta del propio burgués, un enemigo del burgués. El episodio fundamental de esa sociedad no es, como Marx lo creyó, la lucha del obrero contra el burgués, porque si el obrero no sueña más que en convertirse en burgués, esa lucha es simplemente parte del movimiento general de la democracia. Mucho más esencial es el odio del burgués por sí mismo, desgarradura interior que lo vuelve contra lo que es: todopoderoso en el campo de la economía, dueño de cosas pero sin poder legítimo sobre los hombres, y privado de unidad moral en su fuero interior. Creador de una riqueza inédita, pero chivo expiatorio de la política democrática. Dedicado a multiplicar por todas partes los monumentos de su genio técnico y los signos de su incapacidad política. Todo esto nos lo dio a conocer el siglo XX.

DESPUÉS DE LA GRAN GUERRA

En materia de odio al burgués, los siglos XIX y XX presentan ese contraste que ya he observado a propósito de otros sentimientos y de otras representaciones democráticas. En un sentido, todo fue dicho muy pronto. Y sin embargo, todo sigue siendo gobernable en el siglo XIX y ya no lo es en el XX. En efecto, los elementos, los ingredientes de la pasión antiburguesa son visibles en la cultura y en la política europea desde principios del siglo pasado, y aun desde antes, si uno piensa en ese genio tan premonitorio que fue Rousseau. Los jacobinos franceses de 1793, que supuestamente debían inaugurar el reinado de la burguesía, ofrecen un primer ejemplo masivo de burgueses que detestan a los burgueses en nombre de principios burgueses. Si son tan admirados, tan imitados por la izquierda europea del siguiente siglo, es porque desde muy temprano dieron una forma inolvidable al desgarramiento del espíritu burgués.

Sin embargo, todo a lo largo del siglo XIX, el adversario de ayer, el aristócrata, sigue dejando valiosas huellas: Cavour es quien logra la unidad italiana y Bismark la unidad alemana. En una medida considerable, los reyes y los nobles de Europa participan en una evolución cuyo sentido los sobrecoge. Aun en Francia, donde la antigua sociedad fue objeto de una total destrucción jurídica, y donde la igualdad civil fue instaurada de modo irreversible desde el 4 de agosto de 1789, la nobleza vivió largos días favorables después de la caída de Napoleón. Reinó sobre la buena sociedad y participó de manera importante en el gobierno del país aun después de 1830. Así pudo arraigarse más o menos, *de facto*, en toda la Europa del siglo XIX, una versión degradada de lo que el pensamiento político clásico llamaba el "gobierno mixto", gobierno en que tomaban parte la monarquía, la aristocracia y la democracia. En ese estado político bastardo, la pasión anti-burguesa halló sus límites.

En efecto, el aristócrata no aprecia al burgués, anunciador del mundo del dinero y de la confusión de las categorías sociales. Pero ha visto cómo se derrumbaba un mundo y se siente inmerso para siempre en el mundo burgués: las ideas contra-revolucionarias ofrecen un asilo a sus recuerdos, una literatura a sus nostalgias, pero se cuida de no programar por ellas su manera de actuar. De odiar demasiado a los burgueses, se impediría a sí mismo ejercer su influencia en los asuntos públicos o, lo que es peor, podría entrar en pugna con los sentimientos jacobinos, hacerles el juego a los republicanos —tendencia que fue la de Chateubriand después de 1830. En otras palabras, los sobrevivientes del antiguo mundo en el nuevo se interesan por limitar su desprecio del burgués a la vida social. Fieles a sus costumbres, conservan sin esfuerzo ese magisterio de las buenas maneras que obliga al burgués a inclinarse ante el pasado de ellos. Pero, sometidos como todos sus contemporáneos al dios nuevo de la necesidad histórica, adaptan sus actividades políticas al espíritu de la época. En suma, si el aristócrata del siglo XIX no es contrarrevolucionario, es porque teme la revolución.

En cuanto al burgués, si es moderado en política se debe a la misma razón. El ejemplo de 1789 le sirvió para medir las dificultades de su gobierno. Cobra conciencia de los peligros de su situación histórica, inscritos a la vez en el carácter problemático de sus preponderancia y en las promesas de igualdad democráticas. Y busca un justo medio, resignándose a soportar las altanerías de la nobleza y los azares de la monarquía para gobernar al pueblo bajo su protección. Su pusilanimidad política, que tanto indignó a Marx, es un producto de la conciencia de su incapacidad para dominar las fuerzas que desencadenó. Esa actitud alimenta por un lado la pasión antiburguesa, por lo que tiene de negación de la tradición revolucionaria. Refugiado en una cordura mediocre y sentimientos mezquinos, el burgués francés, por ejemplo, resulta tanto más odioso cuanto que sus propios padres fueron los hombres de 1789 o de 1793. Pero, por otro lado, esa pusilanimidad lo mantiene alerta respecto de los riesgos de la tradición revolucionaria. Vuelve constante su preocupación por la "gobernabilidad" incierta de las sociedades democráticas.

Así se explica que la política del siglo XIX se viera dominada por una suerte de compromiso constante entre dos mundos destinados a conjurar los truenos que se desataron con la caída del Antiguo Régimen francés. El burgués debe aceptar los desaires del aristócrata, pero gobierna con o a través de éste. Debe consentir en convertirse en blanco de la literatura y del arte, pero ya no le queda por soportar más que la agresividad de sus hijos. Vive en el temor de la multitud, pero tiene razones para temer más a los suyos que al pueblo. El siglo no se ha democratizado todavía, aunque las ideas de la democracia lo atraviesan de lado a lado y dejan en él huellas cada vez más profundas; y si no es todavía democrático se debe a que las masas populares no desempeñan en él más que un pequeño papel restringido al repertorio escrito por las élites. La facción antiburguesa, cuando es aristocrática, pertenece más a la literatura que a la política; y cuando es socialista, más a la historia de las ideas que a la subversión social. El fracaso de las revoluciones de 1848 en Europa ilustra muy bien lo que era el escenario de aquella época.

Esa situación se modifica rápidamente hacia finales del siglo. Ni el desarrollo del nacionalismo, ni la explosión de un antisemitismo "democrático", ni el desarrollo de los partidos de masa como la social-democracia alemana son inteligibles si no se advierten en todos esos fenómenos los signos de una integración inédita de las masas populares a la política de los Estados modernos. Pero sólo a partir de la guerra de 1914 se captan las dimensiones de ese fenómeno.

El tiempo ha reducido poco a poco la distancia que separa al burgués del aristócrata. Ha producido un acercamiento entre sus ideas y sus gustos y aun entre sus trenes de vida. El culto de la nación, del que la guerra muestra la increíble fuerza, los ha unido en una voluntad política única. Y en esa misma circunstancia, por su curso y por su final, esa guerra propicia una formidable renovación del pensamiento revolucionario. Por un lado, otorga en Rusia el poder a los bolcheviques, que tienen por fin la oportunidad de reemplazar a los jacobinos y a la Comuna; y por otro, a la derecha, ofrece un nuevo y vasto campo a la pasión antiburguesa al emanciparla de la tutela aristocrática. En una Italia frustrada y en una Alemania vencida, dicha pasión no es ya el monopolio de las clases nostálgicas o residuales. Envuelta en la bandera de la nación desdichada, pasa al pueblo, es un odio democrático de la democracia interpretado por actores hasta entonces desconocidos en el escenario público: Mussolini y Hitler.

La novedad de la situación política europea creada por la guerra radica en ese brusco resurgimiento de la pasión revolucionaria que los hombres del siglo XIX daban ya por dominada. Aun a la izquierda, aun entre los partidarios del socialismo, aun entre los marxistas, la idea de revolución parecía haber adquirido, antes de la guerra de 1914, una especie de calma cordura. El blanquismo estaba casi muerto en Francia, y la social-democracia alemana, faro del movimiento obrero, bastión del marxismo, no actuaba más que con una finalidad: hacer que maduraran pronto las condiciones del derrocamiento de la economía capitalista. Ni Jaurès ni Kautsky esperaban ya la "gran noche". Sin embargo, es exactamente esa idea de la revolución la que los bolcheviques reviven al apoderarse del poder en Rusia. Improbable, su éxito subraya por ello mismo su audacia y su voluntad. Lo extraordinario subraya lo universalmente posible.

Pero lo más sorprendente, en la situación creada por la guerra, es la idea de revolución retomada por la derecha. Porque entre los derechistas esa idea no cuenta, tradicionalmente, más que con enemigos. La derecha europea del siglo XIX detesta la revolución, en primer lugar por ser una maquinación, luego por ser una fatalidad, y finalmente por ser una amenaza. No le agradan ni los hombres que la desearon, ni el aire de necesidad que hay en ella, ni la fragilidad que aqueja después al orden social que ha logrado. De allí que, como ya lo hemos visto, si la derecha es por su espíritu totalmente antirrevolucionaria, por lo general no es contrarrevolucionaria en política, porque una contrarrevolución sería una revolución más. Esa doble disposición moral permite a las antiguas noblezas incorporarse a los partidos conservadores, y aun a los liberales, reduciendo al mismo tiempo el alcance de la hostilidad que la derecha manifiesta a la burguesía.

Lo que vemos en cambio en el preciso momento en que termina la guerra es que el sentimiento de hostilidad gana el campo de la derecha, y que lo hace con un carácter tanto más violento cuanto que ya no es manejado como en el siglo anterior con la prudencia de la aristocracia, sino por hombres salidos de esa clase que actúan en nombre de la igualdad y de la nación. Como la pasión antiburguesa de izquierda, la pasión antiburguesa de derecha se ha democratizado. Ha pasado al pueblo. Se alimenta de la primera, reacciona contra ella, quiere emularla, es inseparable de ella. El pensamiento contrarrevolucionario se ha liberado de su matrimonio con la aristocracia y las bellas damas. Confiesa las consecuencias previsibles. Es también un pensamiento que implica una revolución.

El desarrollo de los acontecimientos proporciona un buen punto de partida cronológico: el bolchevismo y el fascismo son los hijos de la primera guerra mundial. Es cierto que Lenin ha pulido sus conceptos políticos desde los meros principios del siglo, y que muchos de los elementos que formarán, reunidos, la ideología fascista son anteriores a aquella guerra. En todo caso, el partido bolchevique toma el poder en 1917 gracias a la guerra; y Hitler y Mussolini constituyen su partido en los años que siguen inmediatamente al de 1918 como en respuesta a la crisis nacional producida por el desenlace del conflicto. La guerra de 1914 cambió por completo la vida de Europa: las fronteras, los regímenes, los estados de ánimo y hasta las costumbres. Ha dejado una huella tan profunda en la más brillante de las civilizaciones modernas que ningún elemento escapa en ésta a alguna transformación. Señala el comienzo de su ocaso como centro del poder en el mundo, e inaugura al mismo tiempo este siglo feroz del que estamos saliendo, todo lleno de la violencia suicida de sus naciones y de sus regímenes.

Como todo gran acontecimiento, esa guerra revela todo lo que ha sucedido con anterioridad a su comienzo, y al mismo tiempo inventa los rostros —en este caso los monstruos— del porvenir. Lo que revela en aquella época es, para nosotros, lo más difícil de imaginar: un adolescente de hoy no podría siquiera concebir las pasiones nacionales que impulsaron a los pueblos europeos a matarse unos a otros durante cuatro años. Sabe todavía de su existencia por sus abuelos, pero se le escapa su secreta razón; ni los sufrimientos soportados ni los sentimientos que los hicieron soportables son para él comprensibles. Tampoco lo que tuvieron de noble o de pasivo dicen aún algo a su corazón y a su espíritu a la manera de los recuerdos —o de los recuerdos transmitidos. Y cuando ese adolescente intenta reconstruir aquel mundo desaparecido, tampoco tiene suerte como historiador. ¿La Europa de 1914 es realmente la Europa de la que nació la guerra? Surge como un mundo tan civilizado y tan homogéneo en comparación con el resto del universo, que el conflicto desatado por el asesino de Sarajevo se antoja absurdo: tiene el aire de una guerra civil, librada sin embargo entre Estados soberanos en nombre de pasiones nacionales. A tal punto que esa primera guerra del siglo XX, en la medida en que constituye una formidable ruptura con todo lo que la precede, constituye uno de los acontecimientos más enigmáticos de la historia moderna. Su carácter no puede deducirse de la época en que comienza, y sus consecuencias todavía menos; y es por ello muy diferente de la segunda, que puede considerarse inscripta por adelantado en las circunstancias y los regímenes de la Europa de los años treinta, y en los ecos tristemente ricos y durables que ha tenido hasta la caída del muro de Berlín, es decir hasta nuestros días. Poseemos el cuadro completo de las causas y las consecuencias de esa segunda guerra mundial que fue el tejido de nuestras existencias mismas. Pero es sólo por sus consecuencias que existe la primera para nosotros. Desencadenada por un accidente, en un mundo de sentimientos y de ideas desaparecido para siempre de nuestras memorias, posee esa característica excepcional de ciertos acontecimientos: la de no ser más que un origen. El de un mundo que aún sentimos inmediato porque acaba apenas de cerrarse ante nuestros ojos.

BOLCHEVISMO Y FASCISMO

De los dos grandes movimientos relacionados con el período de la guerra, 1914-1918, el primero es el de la revolución proletaria. Resurgió entonces como un torrente que, después de enterrado en 1914, vio acrecentarse su caudal cuatro años más tarde, alimentado por los sufrimientos y las desilusiones, individuales y colectivas, en las que tan pródiga fue la guerra. Sufrimientos y desilusiones visibles en los pueblos vencedores, como el de Francia. ¿Qué decir entonces de los vencidos? Ahora bien, el bolchevismo, amo accidental y endeble del imperio de los zares en otoño de 1917, a partir

de 1914 se fortalece en Europa por su oposición radical a la guerra. Tiene la ventaja de haber dado un sentido a esos años terribles gracias al pronóstico que adelantó acerca de ellos, lo cual lo condujo al parecer a la victoria revolucionaria de octubre. El bolchevismo ofrece una explicación del carácter feroz de la guerra y remedios no menos feroces. Lo que la hecatombe tuvo de inaudita halla, a través de Lenin, responsables y chivos expiatorios a la escala de la matanza: el imperialismo, los monopolios capitalistas, la burguesía internacional. Poco importa que esa burguesía internacional sea difícilmente concebible como director de orquesta de una guerra, que justamente, hace enfrentarse a las diferentes burguesías nacionales. Lo que los bolcheviques recuperan en provecho propio por medios semejantes es lo universal bajo dos aspectos: objetivamente, ya que la guerra, producto del imperialismo, será también su tumba; y subjetivamente, ya que el enemigo es una clase internacional que debe ser vencida por el proletariado mundial. En el mes de agosto de 1914 se había consagrado la victoria de la nación sobre la clase. En los años de 1917 y 1918 se produce el desquite de la clase. Durante toda la guerra están presentes los dos protagonistas del pensamiento democrático, lo nacional y lo universal, cuya acción inscribe aquélla en la sangre vertida, en lo más profundo de la experiencia colectiva de los europeos.

Con el universalismo democrático vuelve el pensamiento revolucionario, fortalecido en toda la Europa continental por sus antecedentes franceses. Es cierto que el ejemplo de 1789 y de los jacobinos alimentó sobre todo, en el curso del siglo XIX, el movimiento de las nacionalidades; y también que, de la tensión entre lo universal y lo particular, sostenida durante toda la Revolución francesa, los revolucionarios de Europa dieron preferencia al segundo aspecto —como lo muestra 1848. La guerra de 1914 prueba, justamente, a qué matanzas puede conducir el espíritu nacional llevado a la incandescencia. Y acaba con un regreso de los pueblos hacia el pensamiento universalista. Esto no significa que los vencedores, Clémenceau por ejemplo, no arrojen una mirada cínica (por otra parte, superficial) sobre las fuerzas y las fronteras. Pero ellos mismos rodean el principio de las nacionalidades con las garantías de un nuevo orden jurídico internacional: el abecé del wilsonianismo. Lo universal democrático tiene sin embargo otro rostro, el de la revolución social, a la que octubre de 1917 encarna. Y ese es el secreto de su brillo.

Porque los acontecimientos del año 1917 en Rusia, vistos un año después, en el momento en que los pueblos de Europa salen de la guerra, ya casi no son acontecimientos rusos. Lo que cuenta es la anunciación bolchevique de la revolución universal. Un *putsh* logrado en el país más atrasado de Europa por una secta comunista a la que dirigía un jefe audaz, se ve convertido por razones coyunturales en un acontecimiento modelo destinado a orientar la historia universal, tal como lo hizo en Francia y en su tiempo el de 1789. En virtud del general cansancio de la guerra y de la ira de los pueblos vencidos, la ilusión que se había hecho Lenin sobre su propia iniciativa es compartida por millones de individuos. El jefe bolchevique no cree que su victoria pueda ser durable sin el apoyo de otras revoluciones, para comenzar en Alemania. En toda Europa, los militantes revolucionarios decepcionados de la "unión sagrada", o simplemente vueltos a movilizar dada la situación política, piensan que aquél les ofrece un modelo. Así se opera, por todas partes, la primera bolchevización de una parte de la izquierda europea, bolchevización que fracasa en su intento de llevar sus partidarios al poder, pero que deja tras ella ideas y partidos conformados sobre un modelo único a lo largo de toda Europa y, muy pronto, del mundo entero. La revolución rusa va a retroceder, a rodearse de murallas, a resignarse a vivir como una isla en medio del océano capitalista; pero sin que todo ello la haga abandonar en absoluto su ambición universalista, que utilizará al contrario como su primer atractivo. Lo que tiene de rusa es olvidado debido a lo que tiene de universal. Sobre el inmenso palacio oriental de los zares, la estrella roja del Kremlin encarna desde octubre de 1917 la idea de una revolución mundial. Las peripecias de la historia reducirán o volverán mayor, en cada generación, la gloria de aquel mito original sin que se extinga nunca, antes de que los sucesores de Lenin se encarguen por fin de tal misión.

El fascismo, en cambio, nace como una reacción de lo particular contra lo universal, del pueblo contra la clase, de lo nacional contra lo internacional. En sus orígenes, es inseparable del comunismo, del que combate los objetivos pero imita los métodos. El ejemplo clásico es el de Italia, victoriosa sólo a medias al salir de la guerra y frustrada en sus ambiciones nacionales. Constituye un primer terreno para el desarrollo del fascismo y, caso demostrativo si los hay, ya que comunismo y fascismo crecen sobre el mismo suelo, también para el del socialismo italiano. Fundador de los "fasci" en marzo de 1919, Mussolini perteneció en efecto al ala revolucionaria del movimiento socialista antes de apoyar la entrada de Italia en la guerra, y de entrar luego en una violenta pugna, inmediatamente después, con los líderes bolchevisantes de su antiguo partido. Sostiene el empuje nacionalista de D'Annunzio en Fiume, pero sus grupos de combate paramilitares sólo adquieren proporciones nacionales, en 1920–1921, en la batalla librada contra las organizaciones revolucionarias de obreros agrícolas en Italia del Norte —verdadera guerra civil que el gobierno de Giolitti es incapaz de controlar, y que pone en evidencia por primera vez en el siglo la debilidad del Estado liberal frente a las dos fuerzas que se disputan ferozmente la ocasión de ser sus sucesoras.

En el caso de Hitler, el "partido obrero alemán" existe con anterioridad a él. Pero ese grupúsculo político bávaro sólo adquiere alguna consistencia a partir de 1919, cuando Hitler se le une y lo anima con su elocuencia. Hitler no tiene pasado socialista. Pero, admirador de Mussolini, se atribuye uno con el adjetivo que habrá de tener tanto éxito: nacional-socialista. En ese hermanamiento de términos, está presente en el fondo la misma alianza paradójica, si tomamos en cuenta la tradición política europea, que hay entre nacionalismo y anticapitalismo. La asociación de aquellos dos términos tiene la función de poner de relieve la comunidad del pueblo alemán, la nación, a la que hay que proteger contra los intereses particulares de los capitalistas y contra las metas nihilistas del bolchevismo. En la Alemania posterior a 1920, lo mismo que en la Baviera dominada por la Reichswehr, el discurso nacionalista no cuenta con ningún rival auténtico, porque la "República de los Consejos" ya no es, en Munich, más que un mal recuerdo, apenas útil para mante-ner

vivo el antibolchevismo. Pero la innovación de Hitler, respecto de Mussolini, es el odio a los judíos, símbolos al mismo tiempo del capitalismo y del bolchevismo. Potencia cosmopolita y demoníaca encarnizada en lograr la pérdida de Alemania, el judaísmo crea en Hitler un odio ecuménico en el que se juntan dos formas de detestar por lo general diferentes, ya que suelen excluirse la una a la otra, el odio del dinero y el del comunismo. Hacer que se detesten al mismo tiempo el burgués y el bolchevique en la imagen del judío es la innovación de Hitler, y tuvo un carácter personal antes de convertirse en la pasión de una época.

Así fue como el fascismo reconstituyó, renovando sus temas, la pasión nacionalista que había sido el demonio por excelencia de los grandes países de Europa en vísperas de 1914. Lo curioso es, naturalmente, que no haya sido la guerra en sí la que puso en evidencia el nefasto carácter de aquélla, por lo menos en los pueblos que terminaron vencidos, como fue el caso de los alemanes. De ello es en parte responsable, no cabe duda, el tratado de Versalles, ya que no abrió a Europa ninguna historia común. Falta sin embargo añadir que la puerta de salida internacionalista de la guerra permanece ocupada desde 1917 por los militantes bolcheviques. Esto resulta evidente en 1918. Apenas disparado el último cañonazo, defender la nación contra la revolución comunista se vuelve más urgente que enseñarle a vivir de nuevo en un orden internacional dentro del cual se ve debilitada. La prioridad del bolchevismo crea la prioridad del antibolchevismo. Y el fascismo no es más que una de sus formas, particularmente virulenta allí donde los Estados y las clases dirigentes de ayer han salido desacreditados de la guerra. Sin complejos para tomar prestado lo necesario a la idea de revolución, exalta sin medida a la nación traicionada oponiéndola a la amenaza bolchevique. Cocktail novedoso de elementos conocidos reciclados en otro contexto, el fascismo constituye una ideología nueva por yuxtaposición.

Bolchevismo y fascismo entran por lo tanto casi juntos en el teatro de la historia, como los recién nacidos del repertorio político europeo. Es un poco difícil imaginar hoy que se trata de ideologías tan recientes, cuando nos parecen ya, según el caso, en desuso, absurdas, deplorables o criminales. Sin embargo su presencia ha llenado el siglo. La una contra la otra, o sosteniendo a la otra, son la materia de que el siglo está hecho. Al mismo tiempo muy poderosas, muy efímeras y muy nefastas. ¿Cómo pudieron despertar tantas esperanzas y tantas pasiones en tantos individuos? Esos astros muertos se han llevado consigo sus secretos. Para interrogarlos, hay que volver a la época de su esplendor.

HOSTILIDAD Y COMPLICIDAD

Lo que hace legítimo un análisis comparado de esas dos ideologías no es únicamente su fecha de nacimiento y su carácter, no sólo simultáneo, sino también meteórico visto a la escala de la historia. Es también su dependencia mutua. El fascismo nació como una reacción anticomunista. El comunismo prolongó su vigencia gracias al antifascismo. La guerra los enfrentó, pero eso fue después de haberlos asociado. Ninguno de los dos quiere ver más que un vacío en el espacio que los separa; lo cual no impediría, si ese espacio pudiera resultarles útil, que se lo anexaran en su marcha hacia el poder absoluto, marcha que constituye su regla y su común ambición. En suma, se trata de enemigos declarados, ya que cada cual busca el exterminio del otro; pero también de enemigos cómplices puesto que necesitan, para enfrentarse, liquidar primero aquello que los separa. Así, hasta la sed de combatirse los une cuando la existencia de un adversario común no basta para acercarlos —lo cual podría explicar la actitud de Hitler entre agosto de 1939 y junio de 1941.

El secreto más grande de la complicidad entre bolchevismo y fascismo sigue siendo, sin embargo, la existencia de ese adversario común que las dos doctrinas enemigas disminuyen o exorcisan dándolo por agonizante: sencillamente, la democracia. Y doy aquí al término sus dos significados clásicos: el primero, el de un tipo de gobierno fundado sobre el libre sufragio de los ciudadanos, la competencia periódica de los partidos por el ejercicio del poder y la garantía para todos de gozar de iguales derechos; el segundo remite más bien a la definición filosófica de las sociedades modernas, constituidas por individuos iguales y autónomos, libres de escoger sus actividades, sus creencias y sus formas de vida. Frente a todo ello, esas dos grandes ideologías de la modernidad, el fascismo y el comunismo, manifiestan si no un mismo rechazo, porque los considerandos filosóficos son diferentes, un rechazo igualmente radical.

No acabaríamos nunca de citar los textos que, en uno y otro campo, denuncian el régimen parlamentario o el logro de un pluralismo político como supercherías burguesas. El tema, por otra parte, es tan viejo como el gobierno representativo y ha sido tratado de mil maneras más sutiles en los siglos XVIII y XIX, desde la denuncia de las elecciones inglesas hasta la crítica de que fue objeto la deriva oligárquica de los regímenes democráticos, pasando por el gran debate de los Antiguos y los Modernos. A principios del siglo XX, con Lenin y Mussolini, para no mencionar a Hitler, el tema perdió su profundidad y su interés filosófico y adquirió un valor de propaganda. Ya no se le trata más que como un derivado del fatalismo capitalista, según el cual el dinero, el todopoderoso dinero, domina también a la política. El tema se saca a relucir para gustar, no para saber. De la moderna paradoja, a la que Marx le dio de vueltas en todos los sentidos —y sobre todo en sus libros sobre Francia—, y según la cual la burguesía es una clase económica cuyo dominio político es inestable por naturaleza y se ve siempre amenazado, Lenin no quiere ya saber nada de nada. No ve más que apariencias y engaños en las confrontaciones políticas entre partidos burgueses, a los que hay que destruir por medio de la revolución proletaria, ese instrumento de su cosecha.

Anticapitalismo, revolución, partido, dictadura del partido en nombre del pueblo: tales son los temas del discurso fascista. La diferencia radica, naturalmente, en que los dos discursos no tienen la misma ascendencia intelectual. Lenin, heredero o discípulo de Marx, ve en la revolución que prepara el cumplimiento de una promesa democrática: la emancipación de los trabajadores explotados. Prisionero de su marxismo simplista, está convencido de que la dictadura revolucionaria del proletariado y de los campesinos pobres —receta rusa de la toma del poder— resultará "mil veces más democrática", para decirlo en sus términos, que la más democrática de las Repúblicas parlamentarias. ¿Y cómo podría ser de otra manera, ya que el capitalismo dejará de existir?

Una vez desaparecidas la explotación del trabajo y la alienación del trabajador, se habrá dado un paso decisivo hacia la verdadera libertad de los hombres.

La ventaja intelectual del discurso leninista sobre el discurso fascista es así la de encontrar, más allá de la crítica de la democracia burguesa, el pedestal de la filosofía liberal: si fue necesario derrocar a los regímenes que la invocaban para cumplir sus promesas, la autonomía del individuo está en todo caso en el horizonte del comunismo como estaba en el centro del liberalismo. Gran ventaja, en efecto, porque permite al militante comunista situar su acción en el curso de la historia y concebirse a sí mismo como heredero y continuador del progreso, mientras que el militante fascista debe, al contrario, imaginar que su papel está destinado a romper el encadenamiento fatal del curso de la historia moderna hacia la democracia.

No se puede sin embargo, por el hecho de que es reactivo, deducir que el pensamiento fascista es contrarrevolucionario, como lo es por ejemplo el de Bonald. Porque también ese pensamiento, como el democrático, perdió la manera religiosa de implantar lo político, y no puede aspirar a la restauración de una comunidad humana conforme al orden natural o al providencial. Es, como el leninismo, un pensamiento sumergido en la inmanencia; no niega el individualismo moderno como contrario al orden divino, puesto que ve en él el fruto del cristianismo; y si desea, apasionadamente, desarraigarlo, es también a través de figuras de la historia como la nación, o como la raza. En ese sentido, el hecho de que deteste los principios de 1789 no impide al fascismo ser revolucionario, si es que este adjetivo sugiere la presencia de una voluntad de cambiar radicalmente la sociedad, el gobierno y el mundo burgués en nombre del porvenir.

Entre esas dos teorías seculares de la política, la superioridad del marxismo–leninismo se debe a dos razones. Primero, a que inscribe en su bandera el nombre del filósofo más poderoso y más sintético que haya surgido en el siglo XX. En materia de leyes de la historia, esas cualidades de Marx son innegables. Puede convencer lo mismo a los espíritus más sofisticados que a los más simples, según lean *El capital* o el *Manifiesto*. Parece transmitir a todos el secreto de la divinidad del hombre, sucesora de la de Dios: actuar en la historia sin las incertidumbres de la historia, si se puede dar por sentado que la acción revolucionaria devela y cumple las leyes del desarrollo. La libertad y la ciencia de esa libertad por fin juntas: no podría haber un brebaje más embriagador para el hombre moderno privado de Dios. ¿Qué peso pueden tener, frente a esto, la especie de post–darwinismo hitleriano o aun la exaltación de lo nacional?

Porque la otra seducción fundamental del marxismo–leninismo radica sin duda en su universalismo, que lo emparienta con la familia de las ideas democráticas, con el sentimiento de igualdad de los hombres como principal aliciente psicológico. El fascismo no se dirige, para romper el individualismo burgués, más que a algunos sectores de la humanidad, la nación o la raza. Esos sectores, por definición, excluyen a los hombres que no forman parte de ellos y, más aún, se definen en contra de éstos de acuerdo con la lógica de tal tipo de pensamiento. La unidad de la comunidad no puede reconstruirse si no es al precio de su supuesta seguridad sobre otros grupos, y de un continuo antagonismo con éstos. A quienes no tienen la suerte de formar parte de la raza superior o de la nación elegida, el fascismo propone tan sólo la elección entre una resistencia sin esperanzas y una esclavitud sin honor. En cambio, fiel a la inspiración democrática del marxismo, el militante bolchevique se fija como objetivo la emancipación del género humano. En el séquito de recuerdos históricos que hablan a su imaginación, la Revolución francesa no se sitúa nunca lejos. Representa una primera tentativa, audaz, y hasta heroica, de levantar contra la Europa de los reyes la bandera de la liberación universal, aunque no haya podido sobrepasar los límites "burgueses" que la historia le asignaba. Jacobinos del proletariado, Lenin y sus amigos tendrán en cambio la capacidad necesaria para llevar a cabo su programa. Y llegan a la hora indicada para hacerlo.

¿A la hora indicada? En verdad no. El universalismo bolchevique tropieza muy pronto contra las condiciones concretas que rodearon su triunfo. Sus hombres ascienden al poder en el país más atrasado, y por lo tanto el más inverosímil, de Europa. Dadas las particularidades de su situación, no tienen ninguna oportunidad de colocar a Rusia a la cabeza del progreso humano, de poder habérselas con su lastre de pobreza y de incultura. Ya los habían prevenido los mencheviques. Y Kautsky, el más grande augur del marxismo. Y ya había observado León Blum, en su discurso del congreso de Tours, que por querer violentar el movimiento de la historia, habrían sustituido por un *putsch* blanquista lo que el viejo Marx llamó la dictadura del proletariado. No le faltó a Lenin ninguna posible advertencia salida del seno del marxismo europeo. El, por su lado, da dos respuestas, una doctrinaria y otra circunstancial. La primera, incluida entre otras cosas en su réplica a Kautsky, invoca el carácter esencialmente democrático de la dictadura del Partido bolchevique, destinada como está a suprimir el capitalismo, o sea la dictadura del dinero. La otra subraya las circunstancias particulares que determinaron el triunfo de la primera revolución proletaria en Rusia —el eslabón más débil del imperialismo en Europa—: la revolución bolchevique en Moscú, dice Lenin, no es más que la primera de las revoluciones proletarias; la seguirán, en cadena, otras más que atestiguarán la universalidad del movimiento. En la prima-vera de 1919, Zinoviev, presidente del Komitern, comenta en estos términos la situación internacional en el primer número de *La Internacional comunista*: "En el momento en que escribimos estas líneas, la IIIa Internacional tiene como principales bases a tres repúblicas de soviets: una en Rusia, otra en Hungría y otra más en Baviera. Pero a nadie le asombrará, en el momento en que estas líneas sean publicadas, que tengamos, no digo ya tres, sino seis repúblicas de soviets o aún más. La vieja Europa se precipita a una loca velocidad hacia la revolución proletaria".

Pero tales ilusiones no duran mucho tiempo. Lenin deberá hacer frente, antes de desaparecer del escenario público, al carácter decididamente ruso de la primera revolución proletaria. Stalin sustituirá las esperanzas revolucionarias de los años de la postguerra por la idea del socialismo en un solo país; pero así el universalismo de octubre de 1917, cuya herencia pone tanto esmero en cuidar, se ve disminuido por su encarnación territorial única. La Revolución francesa no había cesado de sentirse descuartizada entre su ambición de

universalidad y su particularidad nacional. La Revolución rusa, en sus comienzos, creyó escapar a ese callejón sin salida en virtud de su carácter proletario y gracias a su difusión por toda Europa. Pero una vez que se retrajo dentro de las fronteras del antiguo Imperio de los zares, se vio envuelta en una contradicción mucho más evidente que la que había desgarrado a la aventura francesa de finales del siglo XVIII.

La Revolución rusa pretendió ser más universal que la de 1789 porque era proletaria, y ya no burguesa, y porque liberaba a una clase que nada tenía que perder a no ser sus cadenas —así liberada, por lo que tanto, de lo que volvía abstractos a los principios de 1789 en comparación con la situación social, muy real, de aquella época. Pero el proletariado que esa revolución invoca es tan problemático que sólo puede ejercer su supuesto papel a través de una serie de equivalencias abstractas: la clase obrera se ve representada por el Partido bolchevique, que está dirigido a su vez por un pequeño círculo de militantes en el que la opinión del primero de entre ellos es casi siempre la preponderante. Tal visión y tal dispositivo son creados por Lenin antes de la primera guerra mundial durante los múltiples combates que este personaje libraba en el interior de aquel Partido, y resultan cada día más intangibles, después de octubre, con la destitución de la Asamblea constituyente, la prohibición de los otros partidos, y por último la prohibición de las fracciones dentro del Partido bolchevique —con todo lo cual el poder de las leyes se ve sustituido por el poder absoluto del Politburó y del Secretario general.

Poco importa, en el fondo, que Lenin se haya dado cuenta de los peligros que entraña un régimen semejante justamente antes de morir: él fue quien instauró sus reglas y su lógica. Lo que confiere solidez, en última instancia, al sistema de la Revolución es la autoridad de la ciencia, el conocimiento de las leyes de la historia. Autoridad y conocimiento detentores, por definición, de lo universal, y de los que carecía la Revolución francesa.

¿Pero hay acaso una abstracción más grande que la de la ciencia? ¿Y algo más abstracto, en comparación con los intereses reales de la sociedad, que aquella autoridad? Los jacobinos franceses habían pretendido que los principios de 1789 hicieran de Francia la patria de la humanidad. Los bolcheviques rusos esperaban un resultado así de excepcional de sus presuntos conocimientos de las leyes de la historia. Pero el país donde habían obtenido su victoria, la herencia que les tocaba administrar, la sociedad que debía transformar, los conceptos políticos que promulgaban, volvían la idea que tenían de sí mismos y la imagen que deseaban proyectar todavía más claramente contradictorias que la ambición filosófica de los revolucionarios franceses. Esos filósofos de la historia tropezaban con la historia real aun antes de tomar alguna iniciativa. La encarnación territorial de la praxis marxista en la persona de Lenin despojaba en gran medida de su verosimilitud a la prédica marxista de una sociedad sin clases.

Lo asombroso, en dichas condiciones, no es que el universalismo bolchevique se haya ganado desde su origen tantos adversarios, y tan feroces. Es, más bien, que haya encontrado tantos partidarios y tan incondicionales. Aun antes de haber llegado a sus consecuencias en su campo de acción, fue denunciado como ilusorio y peligroso no sólo por la "reacción", sino por la mayoría de los socialismos europeos, por las autoridades en materia de marxismo, y aun en materia de marxismo revolucionario. Sin embargo a tales alturas, en virtud de su sólo éxito y del mito en que lo convirtió, el universalismo bolchevique, logró inscribir a Octubre de 1917 en una gran parte de la izquierda europea como una fecha clave de la emancipación del trabajo en el mundo; y el retroceso de la Revolución rusa en Europa a partir de 1920 apenas si disminuyó el alcance de aquel triunfo inicial.

Persiste, respecto de todo ello, algo como un misterio del éxito ideológico logrado en sus inicios por el bolchevismo en Europa, un misterio que no deja de tener cierta analogía con el que rodea el desarrollo del pensamiento fascista en la misma época. Porque los dos movimientos están ligados como lo están acción y reacción, y así lo indican la cronología, las intenciones de los protagonistas, lo que toman el uno del otro. Esa relación de interdependencia permite tal vez formular una hipótesis: que los efectos de simplificación y de amplificación a los que recurren las dos ideologías son el secreto de su carácter seductor. En efecto, ambas llevan hasta la caricatura las grandes representaciones colectivas de las que son portadoras: en un caso, una patología de lo universal; en el otro, una patología de lo nacional. Ambas, sin embargo, dominan la historia del siglo. Al ir tomando cuerpo, en el curso de los acontecimientos que contribuyen a provocar, no dejarán de agravar sus afectos convirtiendo en fanáticos a sus partidarios: la prueba del poder, en vez de limar sus asperezas, multiplicará sus errores y sus crímenes. Stalin exterminará a millones de hombres en nombre de la lucha contra la burguesía, y Hitler a millones de judíos en nombre de la pureza de la raza aria. Existe un misterio del mal en la dinámica de las ideas políticas en el siglo XX.

LA PASIÓN REVOLUCIONARIA

Si se quiere explorar el enigma del carácter, extremadamente burdo, que tuvieron las ideologías del siglo XX, y de la trágica influencia que ejercieron al mismo tiempo sobre las mentalidades de la gente, se puede comenzar a captar sus dimensiones mediante una comparación con lo que sucedía el siglo pasado. La Revolución francesa, y de manera más general el nacimiento de la democracia, proporcionaron a este siglo, en toda Europa, todo un caudal de ideas. Pocas épocas se han mostrado tan ricas en debates intelectuales de tipo político, en doctrinas e ideologías destinadas a organizar la ciudad liberal, democrática o socialista. Es cierto que aún sobrevive el viejo mundo político que sitúa los fundamentos de dicha ciudad en un orden trascendente y tiene todavía nostalgias de las luchas y hasta de los sistemas de ideas. Pero a medida que el siglo avanza, los europeos van dejando de concebir el escenario público sólo en función de la muerte de Dios, como una creación pura de la voluntad de los hombres destinada a asegurar por fin la libertad de todos y la igualdad entre cualquiera y cualquier otro. Elaboran con gran refinamiento el extraordinario abanico de regímenes que hacen posibles semejantes premisas. Obsesionados por el dominio de un futuro del que ya no tienen posibilidad alguna, perciben tanto la grandeza de la condición del hombre moderno como sus peligros inéditos. Conscientes del carácter problemático de la democracia moderna, cuentan con

numerosos hombres políticos de gran calidad: los debates parlamentarios o la polémicas publicadas en la prensa del siglo XX dan acceso a los lectores de hoy a un tipo de discurso incomparablemente más inteligente que el de nuestra época. Aun las revoluciones, tan impregnadas sin embargo del antecedente francés, se han liberado ya del recitativo jacobino y nunca son calcadas sobre el lenguaje pobre de un partido o de un dirigente.

En cuanto a la celebración del pensamiento nacional, es pasión, ya que la convierten a un tiempo en el centro de la historiografía moderna y en el motor más poderoso de la actividad política. El orgullo de pertenecer a una nacionalidad ha impregnado toda la vida intelectual y social de Europa. La revolución francesa se abrió camino a través de ese sentimiento, lo cual explica que haya sido admirada, pero también temida, en nombre de los nuevos principios que hace surgir: lo que esa revolución tuvo de particular autorizaba a cada nación, según los casos, a imitarla o bien a combatirla en nombre de lo que tuvo de universal. Sin embargo, ninguna de las guerras del siglo XIX —por otra parte poco numerosas— presenta el carácter monstruoso de las del XX. Aun en Alemania, donde deja ver con mayor intensidad lo que tiene de ciega y de peligrosa, la idea de nación se inscribe en la de cultura. No afirma como autosuficiente su pura substancia, la elección particular de los alemanes, su superioridad como seres humanos. Exalta la contribución de Alemania a la moralidad, las artes, el pensamiento, la cultura.

En los dos siglos de historia democrática que han recorrido las naciones europeas, el espíritu tiende así a imaginar una línea divisoria que los separa como en dos mitades. Aunque todos los elementos constitutivos de la condición democrática se hayan concebido en el siglo XIX, y con una profundidad extraordinaria, ya que nada les fue añadido posteriormente, no han revelado sin embargo todavía todos sus efectos políticos potenciales. Por ejemplo, ese autor inquieto, al acecho del porvenir, que es Tocqueville, analiza el lazo secreto que une al individualismo moderno con el crecimiento ilimitado del Estado administrativo, pero no preve el fascismo, y menos aun bajo su forma nazi. Nietzsche, anunciador de la muerte de Dios, profeta de la miseria moral e intelectual del hombre democrático, no imagina los regímenes totalitarios del siglo que habrá de seguirlo tan pronto, ni mucho menos que él les servirá de aval. Es en el siglo XIX cuando la historia reemplaza a Dios en su todopoderío sobre el destino de los hombres, pero es en el XX cuando se dejan ver las locuras políticas nacidas de tal sustitución.

Resulta cómodo ver la guerra de 1914 como un parteaguas: inaugura la era de las catástrofes europeas. Pero es también, como todos los grandes acontecimientos, la revelación de lo que sucedió antes de que estallara: el caldero de las pasiones nefastas de Europa —con el antisemitismo a la cabeza— comenzó a hervir a finales del siglo pasado en San Petesburgo, Berlín, Viena y París. Sin embargo la guerra es más importante que sus causas. Una vez iniciada lleva tantos hombres a la muerte, trastorna tantas existencias, desgarra tan profundamente el tejido de las naciones, tras haberlo estrechado, que constituye la experiencia primordial de una nueva época. Lo que de ella nace lo atestigua.

El título de una colección de ensayos de Ortega y Gasset[1] describe bastante bien el estado de los espíritus y de los corazones una vez terminados los combates: *La rebelión de las masas*. Pero también hay que entender esta fórmula en un sentido analítico. El escritor español quiere decir que la guerra ha hecho que los hombres sean más susceptibles de sentir y de actuar del mismo modo, y ha debilitado al mismo tiempo las jerarquías sociales; que ha producido en serie un sujeto político a la vez con temperamento propio y becerril, propenso a las grandes emociones colectivas más que al examen de los programas o las ideas. La guerra, en suma, democratizó a su manera a la vieja Europa, ya sometida desde hacía decenios al todopoderío solapado de la opinión pública. Lo nuevo, en este tipo de análisis familiar al pensamiento liberal después de la Revolución francesa, y renovado a finales del siglo XIX, es el descubrimiento de que el "hombre de las masas" no es, forzosamente, un ser iletrado y sin educación. La Italia del Norte, vulnerable a la propaganda mussoliniana, es la parte más culta del país. La Alemania donde la elocuencia de Hitler conoce sus primeros éxitos es la nación más culta de Europa. El fascismo no tiene por cuna a las sociedades arcaicas sino a las modernas, cuyo contexto político y social tradicional ha perdido mucho de su legitimidad. La postguerra las ha dejado en un estado de atomización igualitaria en el que Hannah Arendt[2] ha visto una de las explicaciones de la victoria de Hitler. La educación o el enriquecimiento, por lo tanto, no inducen necesariamente comportamientos políticos más racionales. Inscrita en la agenda de la democracia, la entrada de las masas en la política moderna no se lleva a cabo en la Europa de la postguerra bajo la forma de una integración a los partidos democráticos, sino al son de la novedad revolucionaria. Desde este punto de vista, el octubre ruso desempeñó un papel importante, aunque en el contexto de una sociedad totalmente diferente, al rejuvenecer la idea de revolución devolviéndole una especie de actualidad que había perdido casi en todas partes en la segunda mitad del siglo XIX. La forma en que ésta se impone al espíritu de las masas puede muy bien ser disociada del contenido de su programa, siempre que se conserve lo que en ella resulta más elocuente para la imaginación de los modernos, una especie de cumplimiento del tiempo histórico.

La revolución es una ruptura del orden ordinario de los días y es, al mismo tiempo, una promesa de felicidad colectiva hecha dentro de la historia y gracias a ella. Invención reciente de los franceses a fines del siglo XVIII, y convertida después en la figura central del escenario público europeo, y luego del escenario universal, señala para empezar cuál es el papel de la voluntad en la política; es la ilustración y también la garantía de que los hombres pueden escapar de su pasado para inventar y construir una nueva sociedad. La revolución es lo contrario de la necesidad. A pesar de lo que la idea pueda tener de ficticio en su radicalidad, sobrevive a todos los mentís que le dan los hechos porque imprime su forma pura a la convicción liberal y democrática de la autonomía de los individuos. Afirma en adelante que la historia es el único foro en que se discute la suerte de la humanidad, ya que es el lugar de esos surgimientos o de esos despertares colectivos que hacen manifiesta su libertad. Lo cual constituye una negación suplementaria de la divinidad, durante tanto tiempo dueña única del humano teatro, pero es también una manera de reinvestir las ambiciones de la religión dentro de la política, ya que la revolución es también una búsqueda de

la salvación. Ofrece una ocasión única de contrabatir las inclinaciones del individuo por una retirada hacia los placeres privados, y de reconstruir ciudadanos antiguos en la libertad moderna. Y expresa, por fin, la tensión intrínseca de la política democrática, si damos por un hecho que la libertad y la igualdad de los hombres constituyen promesas absolutas que alimentan esperanzas ilimitadas y que, por lo tanto, es imposible cumplir.

La pasión revolucionaria quiere que todo sea político, por lo cual da por entendido a un mismo tiempo que todo es parte de la historia, comenzando por el hombre, y que todo puede ser conseguido en el seno de una sociedad con calidad humana, a condición de fundarla. Ahora bien, la sociedad moderna se caracteriza por un déficit de lo político en comparación de la existencia individual privada. Ignora la idea del bien común, ya que todos los hombres que la componen, sumergidos en lo relativo, tienen cada cual la suya; y no puede concebir esa idea más que a través del gusto por el bienestar, que más que unir a los asociados los divide, y destruye por ello la comunidad que se pretendía fundar en su nombre. El pensamiento revolucionario es la imposible conjuración de esa desgracia. Y la grandeza única de la Revolución francesa consiste en haber ilustrado, al mismo tiempo que el nacimiento de la democracia en Europa, las tensiones y las pasiones contradictorias relacionadas con esa condición inédita del hombre social. Constituyó un acontecimiento tan poderoso y tan rico que la política europea vivió de él durante casi un siglo. Pero la imaginación de los pueblos lo ha venido haciendo por mucho más tiempo, porque lo que inventó la Revolución francesa no es tanto una nueva sociedad, fundada sobre la igualdad civil y el gobierno representativo, como un modo privilegiado del cambio, una idea de la voluntad humana, una concepción mesiánica de la política. Por esa razón, lo que vuelve seductor al pensamiento revolucionario tras la guerra de 1914 debe ser separado de lo que pudieron realizar, en materia de cambio histórico, los franceses de finales del siglo XVIII. Los bolcheviques intentaron destruir a la sociedad burguesa, los fascistas quieren borrar los principios de 1789. Pero tanto los unos como los otros siguen siendo los celadores de la cultura revolucionaria: son hombres que divinizaron a la política para no tener que despreciarla.

No hay por lo tanto razones para excluir al fascismo del privilegio o de la maldición revolucionaria con el pretexto de que combate bajo la bandera de la nación o de la raza. Porque la originalidad de las doctrinas fascistas ha consistido, precisamente, en una reapropiación del espíritu revolucionario al servicio de un proyecto anti-universalista. Y este fue probablemente uno de los secretos de sus éxitos. En efecto, la imperfección de las filosofías y de las prescripciones políticas hostiles a los principios de 1789 consistió incesantemente, todo a lo largo del siglo anterior, en su incapacidad de inscribirse en la historia que pretendían refutar. Haciendo que todo dependiera de la Provincia, negaban al surgimiento de libertad vivido en la experiencia del pueblo. Nostálgicas del antiguo orden, no podían dar cuenta de que la Revolución se había forjado en su seno. ¿Qué Antiguo Régimen pensar en restablecer, si aquel del que elogiaban las virtudes había producido los hombres y las ideas de 1789? ¿Y cómo borrar la Revolución sin rehacer la revolución? Son esos callejones sin salida del pensamiento y de la política contrarrevolucionarios los que el fascismo quiere eliminar plantando su tienda en el campo de la revolución: también él carece de Dios y, más aún, es hostil a la religión cristiana; también él sustituye la autoridad divina por la fuerza de la evolución histórica; también él desprecia las leyes en nombre de la voluntad política de las masas; también él persiste en combatir el presente blandiendo la bandera de un porvenir redentor. Todo ello nos parece muy lejano, y sin embargo ocurrió apenas ayer. Los pueblos europeos que sobrevivieron a los horrores de la guerra entraron en el siglo XX con la tentación de reconstruir una aurora; quisieron reinventar su mundo político sobre la base de los dos grandes elementos de la cultura democrática, lo universal y lo nacional. Con estas religiones complementarias y antagónicas fabricarán una tragedia.

NOTAS

[1] *La rebelión de las masas* se publicó por primera vez en la España de 1926, como una serie de artículos, en un periódico de Madrid.

[2] Hanna Arendt, *Le Systeme totalitaire* (3a parte de los "Origines du totalitarisme") editada en EE. UU. en 1951, trad. francesa, Le Seuil, 1972.