

POESÍA, MITO, REVOLUCIÓN

La Révolution confirme, par le sacrifice, la superstition.

Charles Baudelaire

Palabras de Octavio Paz al recibir el premio Alexis de Tocqueville de manos del Presidente François Mitterrand el 22 de junio pasado, en Valognes, circunscripción por la que el autor de La Démocratie en Amérique fue electo sin interrupción desde 1839 hasta su retiro de la vida política, en 1851. El premio Tocqueville es de creación reciente, se otor-

ga cada dos años y ha sido concedido a Raymond Aron, Karl Popper, David Riesman y Louis Dumont. Las reflexiones de Octavio Paz prolongan su libro Los hijos del limo, Del romanticismo a la vanguardia (1975) y son un complemento de su ensayo "El romanticismo y la poesía contemporánea", publicado en el número 127 de Vuelta, de 1987.

ES MUY DIFÍCIL decir en pocas y claras palabras lo que siento: emoción, gratitud, sorpresa. Ante todo: me ha conmovido que usted, señor Presidente, haya tenido la bondad de entregarme personalmente el premio Alexis de Tocqueville. Nunca olvidaré su gesto. Sus palabras generosas aumentan mi emoción: veo en ellas ese signo de amistad, precioso entre todos, que a veces un escritor dirige a otro de lengua distinta, aunque esas lenguas sean tan próximas como el español y el francés. Mi gratitud, por esto, es doble: al hombre de Estado y al escritor francés, un idioma cuya literatura ha sido mi segunda patria espiritual.

Mi agradecimiento al jurado de la Fundación Alexis de Tocqueville se mezcla a una ligera y muy agradable sensación de irrealidad. Cuando el señor Alain Peyrefitte tuvo la gentileza de anunciarme la decisión del jurado, mi primera reacción, lo confieso, fue de asombro y aun de incredulidad: ¿por qué a mí, a un poeta? Pronto vislumbré la razón: una y otra vez, movido tanto por los accidentes de mi vida como por los cambios y trastornos del mundo y de mi país, he participado en la vida pública y he escrito algunos libros sobre la historia y la política de nuestro tiempo. Más allá de los dudosos méritos de mis escritos, me imagino que se ha querido premiar en mí, escritor de un continente con frecuencia desgarrado entre la forzada inmovilidad de los despotismos y las convulsiones de los sectarios, a una fidelidad. En efecto, siempre he procurado ser fiel a esa actitud que ejemplifican la obra y la persona de Alexis de Tocqueville y que puede resumirse así: mi libertad comienza con el reconocimiento de la libertad de los otros. En los albores de la edad moderna, ante un espectáculo que después se ha repetido muchas veces: el tirano disfrazado de libertador, Chateaubriand escribió estas palabras proféticas:

La Revolution m'aurait entraîné... mais je vis la première tête portée au bout d'une pique et je reculai. Jamais le

meurtre ne sera à mes yeux un argument de liberté; je ne connais rien de plus servile, de plus lâche, de plus borné qu'un terroriste. N'ai je pas rencontré toute cette race de Brutus au service de César et de sa police?

[La revolución me habría arrastrado... pero vi la primera cabeza sobre la punta de una pica, y retrocedí. Jamás veré en el asesinato un argumento de libertad; no conozco nada más servil, más cobarde, más obtuso que un terrorista. ¿No encontré después a toda esa raza de Brutos al servicio de César y de su policía?]

Desde mi adolescencia he escrito poemas y no he cesado de escribirlos. Quise ser poeta y nada más. En mis libros de prosa me propuse servir a la poesía, justificarla y defenderla, explicarla ante los otros y ante mí mismo. Pronto descubrí que la defensa de la poesía, menospreciada en nuestro siglo, era inseparable de la defensa de la libertad. De ahí mi interés apasionado por los asuntos políticos y sociales que han agitado a nuestro tiempo. Después de la segunda guerra mundial conocí a André Breton y a sus amigos. No comparto hoy muchas de sus ideas filosóficas y estéticas pero conservo intacta y viva mi admiración. En sus escritos tanto como en su vida, la libertad y la poesía aparecen con el mismo rostro de llama, simultáneamente seductor y tempestuoso. También él, como Chateaubriand en el otro extremo, no confundió nunca al tirano con el libertador. La libertad no es una filosofía y ni siquiera es una idea: es un movimiento de la conciencia que nos lleva, en ciertos momentos, a pronunciar dos monosílabos: Sí o No. En su brevedad instantánea, como a la luz del relámpago, se dibuja el signo contradictorio de la naturaleza humana.

A lo largo de la historia y en las más diversas circunstancias, los poetas han participado en la vida política. No me refiero a la concepción de la poesía como un arte al servicio de un Estado, una Iglesia o una ideología. Ya sabemos que esa concepción, tan antigua como los poderes políticos e ideológicos, invariablemente ha dado los mismos resultados: los Estados se derrum-

ban, las Iglesias se disgregan o se petrifican, las ideologías se disipan —pero la poesía permanece. No: aludo a la libre participación del poeta en los asuntos de la ciudad. Incluso en sociedades que no conocieron la libertad política, como la antigua China, no fueron raros los poetas que contribuyeron a la marcha de los asuntos públicos. Muchos entre ellos no vacilaron en censurar los abusos del Hijo del Cielo y no pocos sufrieron cárcel, destierro y otras penas por sus opiniones. En Occidente esta tradición ha sido muy viva y apenas si necesito recordar a los poetas griegos y a los romanos. Dos de los poetas mayores de nuestra tradición, el florentino Dante y el inglés Milton, fueron también notables pensadores políticos. Debemos al primero el tratado *De la Monarquía* y al segundo osados alegatos en favor de la emancipación de las conciencias, como su célebre defensa del derecho al divorcio o su crítica a la censura decretada por el Parlamento y que él tuvo el valor de hacer ante el Parlamento mismo.

Estos precedentes históricos no deben ocultarnos que hay una diferencia capital entre estas actitudes y la situación de los poetas modernos. Los poetas chinos censuraban al trono pero pertenecían a la burocracia imperial; casi todos fueron altos funcionarios y la censura formaba parte de la tradición moral e intelectual confuciana. Dante y Milton se vieron envueltos en controversias en las que la política era indistinguible de la religión. Para los dos el fundamento de sus opiniones estaba en la teología. Combatieron en este mundo con los ojos puestos en el otro y con razones que venían del más allá. Dante coloca en el último círculo del Infierno, al lado de Judas Iscariote, el architráidor, a dos enemigos del Imperio: Bruto y Casio. Para Dante la realidad de este mundo era un trasunto de la realidad más real del trasmundo; por esto, los delitos políticos eran juzgados en el tribunal divino. En las ciudades griegas y en la República romana fue menor la influencia de la religión; las cuestiones que dividían a los ciudadanos eran claramente políticas y no estaban teñidas de teología. Sin embargo, la semejanza con la antigüedad grecorromana es engañosa; falta en ella un elemento central y que es el signo distintivo, la señal de nacimiento de la edad moderna: la idea de Revolución. Es una idea que no podía surgir sino en nuestra época pues es la heredera de Grecia y del cristianismo, es decir, de la filosofía y del anhelo de redención. En ningún otro período histórico la idea de Revolución ha tenido ese poder de atracción magnética. Las otras civilizaciones y sociedades experimentaron cambios inmensos —tumultos, caídas de dinastías, guerras fratricidas— pero sólo sus grandes mutaciones religiosas pueden compararse a nuestra fascinación ante la Revolución. Es una idea que, durante más de dos siglos, ha hipnotizado a muchas conciencias y a varias generaciones. Ha sido la Estrella Polar que ha guiado nuestras peregrinaciones y el sol secreto que ha iluminado y calentado las vigiliadas de muchos solitarios. En ella se han conjugado las certidumbres de la razón y las esperanzas de los movimientos religiosos.

Desde el momento en que aparece en el horizonte histórico, la Revolución fue doble: razón hecha acto y acto providencial, determinación racional y acción milagrosa, historia y mito. Hija de la razón en su forma más rigurosa y lúcida: la crítica, a imagen de ella, es a un tiempo creadora y destructora; mejor dicho: al destruir, crea. La Revolución es ese momento en que la crítica se transforma en utopía y la utopía encarna en unos hombres y en una acción. El descenso de la razón a la tierra fue una verdadera epifanía y como tal fue vivida por sus protagonistas y, después, por sus intérpretes. Vivida y no pensada. Para casi todos, la Revolución fue una consecuencia de ciertos postulados racionales y de la evolución general de la sociedad; casi ninguno advirtió que asistían a una resurrección. Cierzo, la novedad de la Revolución parece absoluta; rompe con el pasado e instaura un régimen racional, justo y radicalmente distinto al antiguo. Sin embargo, esta novedad absoluta fue vista y vivida como un regreso al principio del principio. La Revolución es la vuelta al tiempo del origen, antes de la injusticia, antes de ese momento en que, dice Rousseau, al marcar los límites de un pedazo de tierra, un hombre dijo: *Esto es mío*. Ese día comenzó la desigualdad y, con ella, la discordia y la opresión: la historia. En suma, la Revolución es un acto eminentemente histórico y, no obstante, es un acto negador de la historia: el tiempo nuevo que instaura es una restauración del tiempo original. Hija de la historia y de la razón, la Revolución es la hija del tiempo lineal, sucesivo e irrepetible; hija del mito, la Revolución es un momento del tiempo cíclico, como el giro de los astros y la ronda de las estaciones. La naturaleza de la Revolución es dual pero nosotros no podemos pensarla sino separando sus dos elementos y desechando el mítico como un cuerpo extraño... y no podemos vivirla sino enlazándolos. La pensamos como un fenómeno que responde a las previsiones de la razón; la vivimos como un misterio. En este enigma reside el secreto de su fascinación.

La edad moderna rompió el antiguo vínculo que unía la poesía al mito pero sólo para, inmediatamente después, unirle a la idea de Revolución. Esta idea proclamó el fin de los mitos —y así se convirtió en el mito central de la modernidad. La historia de la poesía moderna, desde el romanticismo hasta nuestros días, no ha sido sino la historia de sus relaciones con ese mito, claro y coherente como una demostración de geometría, turbulento como las revelaciones del antiguo caos. Relaciones inflamadas y extremas, de la seducción al horror, de la devoción al anatema, de la idolatría a la abjuración —toda la gama de las dos grandes pasiones: el amor y la religión. El entusiasmo de Hölderlin ante el joven Bonaparte y la decepción que siente al verlo convertido en el Emperador Napoleón, las simpatías girondinas de Wordsworth y el aborrecimiento que le inspira Robespierre, son apenas dos ejemplos de los vaivenes de los románticos alemanes e ingleses ante la Revolución francesa. Esas violentas oscilaciones se repiten a lo largo del siglo XIX ante cada movimiento revolucionario y culminan en el XX con las inmensas

y sucesivas oleadas de sentimientos contradictorios —otra vez del fanatismo a la repulsión— que provocó en el mundo entero la prolongada influencia de la Revolución bolchevique.

Los movimientos de adhesión que suscitan todas las revoluciones pueden explicarse, en primer término, por la necesidad que sentimos los hombres de remediar y poner fin a nuestra desdichada condición. Hay épocas en que esa necesidad de redención se hace más viva y urgente por el desvanecimiento de las creencias tradicionales. Las antiguas divinidades, carcomidas por la superstición, envilecidas por el fanatismo y roídas por la crítica, se desmoronan; entre los escombros brota la tribu de los fantasmas: aparecen primero como ideas radiantes pero pronto son endiosadas y convertidas en ídolos espantables. Aunque hay otras explicaciones del fenómeno revolucionario —económicas, psicológicas, políticas— todas ellas, sin ser falsas, dependen esencialmente de este hecho básico. Una fe que nace del vacío que han dejado las creencias antiguas y que se alimenta, juntamente, de la conciencia de nuestra miseria y de las geometrías de la razón, es coriácea y resistente; cierra los ojos con terquedad lo mismo ante las atrocidades de sus jefes. En esto la fe revolucionaria se parece a la religiosa: ni las matanzas de septiembre de 1792 ni la carnicería de la Saint-Barthélemy ni los campos de concentración de Stalin hicieron vacilar las convicciones de los fieles. Sin embargo, hay una diferencia: las creencias revolucionarias están sujetas a la prueba del tiempo, mientras que las religiosas se inscriben en un más allá intocado por el tiempo y sus cambios. Las revoluciones son fenómenos históricos, es decir, temporales. La crítica del tiempo es irrefutable porque es la crítica de la realidad: muestra sin demostrar. Y lo que muestra es que la Revolución comienza como promesa, se disipa en agitaciones frenéticas y se congela en dictaduras sangrientas que son la negación del impulso que la encendió al nacer. En todos los movimientos revolucionarios el tiempo sagrado del mito se transforma inexorablemente en el tiempo profano de la historia.

La esperanza renace después de cada fracaso. El entusiasmo de Shelley refuta la decepción de Coleridge y Heine escribe *De la Alemania* para responder a Madame de Staël y cubrir de ridículo a los poetas de la generación anterior, que habían mostrado inicialmente simpatías por la Revolución francesa pero que habían terminado por ser sus enemigos. El ciclo de adhesión —negación— adhesión se repite durante más de dos siglos, primero en Europa y después en el mundo entero. La palabra poética ha sido simultáneamente profecía, anatema y elegía de las revoluciones modernas. Aunque las diferencias y oposiciones entre los dos grandes prototipos revolucionarios (la Revolución francesa de 1789 y la Revolución rusa de 1917) son mayores y más profundas que las semejanzas, los sentimientos que provocaron obedecían al mismo ritmo afectivo de atracción y de repulsión. A pesar de que la función religiosa de las revoluciones modernas ha sido invariablemente quebrantada por la naturaleza eminentemente

histórica de esos movimientos, el resultado ha sido el renacimiento, en la generación siguiente, de aspiraciones y quimeras semejantes. O la adopción de mitologías personales. Aquí aparece otra de las diferencias entre la poesía moderna y la de ayer: para Dante la llave de su poema eran las Sagradas Escrituras, eje de la universal analogía; Blake, en cambio, inventa una mitología con retazos del gnosticismo y la tradición herética. Muchos poetas acudieron al mismo remedio y apenas si debo recordar las creencias de Nerval o de Hugo y, ya en el siglo XX, la teosofía de Yeats o el ocultismo de Breton. La razón de esta aparente paradoja reside en lo siguiente: la religión pública de la modernidad ha sido la Revolución y la poesía su religión privada.

La crítica de las revoluciones ha sido hecha por los nostálgicos del orden antiguo y por los liberales (en el sentido amplio del término liberal: más que una doctrina un temple filosófico y político). A la inversa de la crítica reaccionaria, la liberal ha sido eficaz: desmontó las construcciones ideológicas de las revoluciones, les arrancó la máscara religiosa y las mostró en su desnudez histórica, profana. El liberalismo no se propuso substituir esas construcciones con otras; la índole misma de esta tradición intelectual, esencialmente crítica, le ha prohibido proponer, como las otras grandes filosofías políticas, una metahistoria. Este dominio había sido antes de las religiones; el liberalismo no ofreció nada en cambio y circunscribió la religión a la esfera privada. Fundó la libertad sobre la única base que puede sustentarla: la autonomía de la conciencia y el reconocimiento de la autonomía de las conciencias ajenas. Fue admirable y también terrible: nos encerró en un solipsismo, rompió el puente que unía el yo al tú y ambos a la tercera persona: el otro, los otros. Entre libertad y fraternidad no hay contradicción sino distancia —una distancia que el liberalismo no ha podido anular. ¿Cuál podría ser el fundamento de la fraternidad? Inspirados en los antiguos, Robespierre y Saint-Just quisieron fundar la solidaridad de los ciudadanos en la virtud. Sólo que, ¿cuál puede ser el fundamento de la virtud? Los jacobinos, como después sus descendientes, los bolcheviques, no se hicieron esta pregunta. Mejor dicho: su respuesta fue la virtud por decreto, el terror. Pero el terror no puede engendrar sino dos fraternidades inconciliables: la de los verdugos y la de las víctimas.

El liberalismo democrático es un modo civilizado de convivencia. Para mí es el mejor entre todos los que ha concebido la filosofía política. No obstante, deja sin respuesta a la mitad de las preguntas que los hombres nos hacemos: la fraternidad, la cuestión del origen y la del fin, la del sentido y el valor de la existencia. La edad moderna ha exaltado al individualismo y ha sido, así, el período de la dispersión de las conciencias. Los poetas han sido particularmente sensibles a este vacío. Hacia 1851 Baudelaire escribe en un cuaderno:

Le monde va finir... Je ne dis pas que le monde sera réduit au désordre bouffon des républiques du Sud Amérique ou que peut-être nous retournerons à l'état sauvage... Non,

la mécanique nous'aura tellment américanisés, le progrès aura si bien atrophié en nous toute la partie spirituelle, que rien parmi les rêveries sanguinaires des utopistes ne pourra être comparé à ses résultats positifs... mais ce n'est pas par des institutions politiques que se manifestera la ruine universelle (ou le progrès universel, car peu m'importe le nom). Ce sera par l'avilissement des cœurs...

[El mundo se va a acabar... No digo que será reducido al desorden bufonesco de las repúblicas de América del Sur o que quizá regresaremos al salvajismo... No: la mecánica nos habrá americanizado tanto y el progreso habrá atrofiado tan completamente nuestras facultades espirituales que nada, ni siquiera las quimeras sanguinarias de los utopistas, podrá compararse a esos excelentes resultados... Pero la ruina universal (o el progreso universal: poco me importa el nombre) no se manifestará en las instituciones políticas sino en el envejecimiento de las almas...]

Noventa años después, como si continuase las reflexiones de Baudelaire, en uno de sus *Four Quartets*, Eliot ve a nuestro mundo, que nosotros pensamos movido por el progreso, como la interminable caída del vacío en el vacío:

O dark dark dark. They all go into the dark,
The vacant interstellar spaces, the vacant into the vacant,
The captains, merchants, bankers, eminent men of letters,
The generous patrons of art, the statesmen and the rulers,
Distinguished civil servants, chairmen of many com-
[mittees,
Industrial lords and petty contractors, all go into the dark,
And dark the Sun and Moon, and the Almanach of Gotha
And the Stock Exchange Gazette, the Directory of Di-
[rectors,
And cold the sense and lost the motive of action.
And we all go with them, into the silent funeral,
Nobody's funeral, for there is no one to bury.

[Obscuro obscuro obscuro. Todos van a lo obscuro,
El vacío espacio interestelar, el vacío en el vacío,
Capitanes, comerciantes, banqueros, eminentes literatos,
Mecenas generosos, estadistas y gobernantes,
Funcionarios distinguidos, presidentes de tantos Comités,
Barones de la industria, contratistas, todos hacia lo obscuro
Y oscuros el Sol y la Luna y el Almanaque de Gotha
Y el Boletín de la Bolsa y el Directorio de Directores
Y helado el sentido y olvidada la razón del acto.
Y todos vamos con ellos al silencioso funeral,
El funeral de nadie, porque no hay nadie a quien enterrar.]

Podría agregar otros testimonios pero me parece que los dos que he citado bastan para ilustrar el estado de espíritu de los poetas ante los desastres de la modernidad. Las reflexiones de Baudelaire y los versos de Eliot son un fúnebre contrapunto a los himnos entusiastas de Whitman y Victor Hugo. Unos y otros son ejemplos de la escisión, mejor dicho: de la desgarradura, de la poesía moderna. Esa desgarradura es la marca que la distingue de la poesía de otras épocas y civilizaciones. Suspendida entre las manos del tiempo, entre el mito y la historia, la poesía moderna consagra una fraternidad distinta y más antigua que la de las religiones y las filosofías, una fraternidad nacida del mismo sentimiento

de soledad del primitivo en medio de la naturaleza extraña y hostil. La diferencia es que ahora vivimos esa soledad no sólo frente al cosmos sino ante nuestros vecinos. Sin embargo, todos sabemos, cada uno en su cuarto, que no estamos realmente solos: fraternidad sobre el vacío.

Después de un largo período de estancamiento político, siempre al borde del precipicio, siempre ante el espectro de una nueva guerra total y de la amenaza de aniquilación del género humano, hemos sido testigos, en los últimos veinte años, de una serie de cambios, portentosos de una nueva era que, quizá, amanece. Primero, el caso del mito revolucionario en el lugar mismo de su nacimiento, la Europa occidental, hoy recuperada de la guerra, próspera y afianzado en cada uno de los países de la Comunidad el régimen liberal democrático. Enseguida, el regreso a la democracia en la América Latina, aunque todavía titubeante entre los fantasmas de la demagogia populista y el militarismo —sus dos morbos endémicos—, al cuello la argolla de hierro de la deuda. En fin, los cambios en la Unión Soviética, en China y en otros regímenes totalitarios. Cualquiera que sea el alcance de esas reformas, es claro que significan el fin del mito del socialismo autoritario. Estos cambios son una autocritica y equivalen a una confesión. Por esto he hablado del fin de una era: presenciamos el crepúsculo de la idea de Revolución en su última y desventurada encarnación, la versión bolchevique. Es una idea que únicamente se sobrevive en algunas regiones de la periferia y entre sectas enloquecidas como la de los terroristas peruanos. Ignoramos qué nos reserva el porvenir: nacionalismos virulentos, catástrofes ecológicas, renacimiento de mitologías enterradas, nuevos fanatismos pero también descubrimientos y creaciones: la historia y su cortejo de horrores y maravillas. Tampoco sabemos si los pueblos de la Unión Soviética conocerán nuevas formas de opresión o una versión original y eslavica de la democracia. En todo caso el mito revolucionario se muere. ¿Resucitará? No lo creo. No lo mata una Santa Alianza: muere de muerte natural.

Joyce dijo que la historia es una pesadilla. Se equivocó: las pesadillas se disipan con la luz del alba mientras que la historia no terminará sino hasta el fin de nuestra especie. Somos hombres por ella y en ella; si dejase de existir, dejaríamos de ser hombres. Pero el fin del mito revolucionario tal vez nos permitirá pensar de nuevo en los principios que han fundado a nuestra sociedad y en sus carencias y lagunas. Aligerados al fin de la lucha contra la superstición totalitaria, podemos ahora reflexionar más libremente sobre nuestra tradición. Así reaparece el tema de la *virtud* de los ciudadanos. Es un tema que viene de la Antigüedad clásica; preocupó lo mismo a Maquiavelo que a Montaigne y hoy tiene una penosa actualidad en muchos países y entre ellos en la democracia angloamericana fundada por la ética puritana. Kant nos enseñó que no se puede fundar una moral sobre la historia: fluye sin cesar y no sabemos siquiera si alguna ley o designio rigiese su caprichoso transcurrir. Sabemos también que las

construcciones metahistóricas —sean religiosas o metafísicas, conservadoras o revolucionarias— estrangulan a la libertad y acaban por corromper la fraternidad. El pensamiento de la era que comienza —si es que realmente comienza una era— tendrá que encontrar el punto de convergencia entre libertad y fraternidad. Debemos repensar nuestra tradición, renovarla y buscar la reconciliación de las dos grandes tradiciones políticas de la modernidad, el liberalismo y el socialismo. Me atrevo a decir, parafraseando a Ortega y Gasset, que este es "el tema de nuestro tiempo". Me parece que nuestros días son propicios a una empresa de esta envergadura; en algunas obras contemporáneas —por ejemplo, en la de Cornelio Castoriadis— advierto ya el comienzo de una respuesta.

¿Cuál puede ser la contribución de la poesía en la reconstitución de un nuevo pensamiento político? No con ideas nuevas sino con algo más precioso y frá-

gil: la memoria. Cada generación los poetas redescubren la terrible antigüedad y la no menos terrible juventud de las pasiones. En las escuelas y facultades donde se enseñan las llamadas ciencias políticas debería ser obligatoria la lectura de Esquilo y de Shakespeare. Los poetas nutrieron el pensamiento de Hobbes y Locke, de Marx y Tocqueville. Por la boca del poeta habla —subrayo: *habla*, no escribe— la *otra* voz. Es la voz del poeta trágico y la del bufón, la de la solitaria melancolía y la de la fiesta, es la risotada y el suspiro, la del abrazo de los amantes y la de Hamlet ante el cráneo, la voz del silencio y la del tumulto, loca sabiduría y cuerda locura, susurro de confidencia en la alcoba y oleaje de multitud en la plaza. Oír esa voz es oír al tiempo mismo, el tiempo que pasa y que, no obstante, regresa vuelto unas cuantas sílabas cristalinas.

México, a 29 de abril de 1989.



Ambiente musical: Desnudo entre perales. Carboncillo 40x57 cms., 1957