

LA DEMOCRACIA: LO ABSOLUTO Y LO RELATIVO

OCTAVIO PAZ

Este ensayo fue leído por su autor el 27 de noviembre de 1991 en el marco del Pabellón Español de la feria de Sevilla, dando principio así al ciclo de conferencias que con el título de "El porvenir de la democracia" organizaron Claves y Revista de Occidente. En esa serie de conferencias participaron intelectuales como Isaiah Berlin, Claude Lévi-Strauss, Karl Popper, Mario Vargas Llosa y otros, así como destacadas figuras del ámbito político: Helmuth Schmidt, Edward Shevardnaze, James Carter y Raúl Alfonsín.

Cuando se me invitó a inaugurar esta serie de conferencias sobre el porvenir de la democracia al finalizar el siglo, acepté, con entusiasmo... tras un momento de indecisión. Acepté, movido por mis convicciones; dudé, porque no estaba ni estoy muy seguro de ser la persona idónea para tratar un asunto de tal complejidad. No soy historiador ni sociólogo ni político: soy un poeta. Mis escritos en prosa están estrechamente asociados a mi vocación literaria y a mis aficiones artísticas. Prefiero hablar de Marcel Duchamp o de Juan Ramón Jiménez que de Locke o de Montesquieu. La filosofía política me ha interesado siempre pero nunca he intentado ni intentaré, escribir un libro sobre la justicia, la libertad o el arte de gobernar. Sin embargo, he publicado muchos ensayos y artículos sobre la situación de la democracia en nuestra época: los peligros externos e internos que la han amenazado y amenazan, las interrogaciones y pruebas a que se enfrenta. Ninguna de esas páginas posee pretensiones teóricas; escritas frente al acontecimiento, son los momentos de un combate, los testimonios de una pasión. Su mismo carácter circunstancial y episódico me da, ya que no autoridad, si legitimidad para hablar ante ustedes de la democracia. No van a oír a un pensador político sino a un testigo.

Confieso que me sorprende el hecho de que estas conferencias sobre la democracia se den en Sevilla y precisamente durante el año de la celebración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América. ¿Los tiempos que vivimos se parecen a los del final del siglo XV? Aunque las diferencias son enormes,

hay algunas semejanzas impresionantes y que nos obligan a reflexionar. Así pues, el tema del Descubrimiento y la Conquista será uno de mis puntos de referencia. He hablado de semejanzas; la primera es la siguiente: son dos épocas de frontera, en las que algo se acaba y algo nace. En 1492, salto de un espacio a otro; cinco siglos después, salto de un tiempo a otro. Y en ambos casos: caída en lo desconocido. Otro parecido: lo imprevisto, lo inesperado. Se buscaba un camino más corto hacia Cathay y brotaron en medio del mar tierras y gente desconocidas; se buscaba tener al imperio comunista y ese imperio de pronto se desvaneció. En su lugar descubrimos una realidad que no habíamos querido o podido ver. En 1492, ignorancia de la realidad geográfica; en nuestros días, ignorancia de la realidad histórica.

El Descubrimiento cambió la figura física del mundo: cuatro continentes en lugar de tres. El número cuatro desmintió la vieja ideología tripartita que Europa había heredado de sus antepasados indoeuropeos. Asimismo, introdujo un enigma teológico que fue una herida profunda en la conciencia religiosa de Occidente: a pesar del mandamiento expreso de los Evangelios, durante mil quinientos años millones de almas habían sido substraídas a la prédica de los Apóstoles y de sus sucesores. La caída repentina del comunismo también ha sido un desafío que nos ha dejado intelectualmente inermes frente al porvenir. Para los contemporáneos de Colón, cambió la figura del mundo y se preguntaron: ¿dónde estamos?; para nosotros, ha cambiado su configuración histórica y nos decimos: ¿hacia dónde vamos?

Las polémicas en torno al Descubrimiento de América no se han apagado. No voy a examinarlas; me limito a señalar que casi siempre las críticas olvidan lo esencial: sin esas exploraciones, conquistas, acciones admirables y abominables, heroísmos, destrucciones y creaciones, el mundo no sería mundo. En 1492 el mundo comenzó a tener forma y figura de mundo. Algunos discuten si no sería mejor llamar Encuentro al Descubrimiento. Observo que no hay descubrimiento sin encuentro ni encuentro sin descubrimiento. Otros dicen que la Conquista fue un

genocidio y la Evangelización una violación espiritual de los indios. Idealizar a los vencidos no es menos falaz que idolatrizar a los vencedores: unos y otros esperan de nosotros comprensión, simpatía y, digamos la palabra, *piedad*.

Imaginemos por un instante que no son los españoles los que desembarcan en la playa de Veracruz una mañana de 1519 sino que son los aztecas los que llegan a la bahía de Cádiz. Axayácatl, el capitán teznochca, rápidamente se da cuenta de las disensiones que dividen a los andaluces; se entrevista en secreto con el Conde don Julián y se alía con él; seduce a su hija, Florinda la Cava, la convierte en su barragana y en su agente diplomático; tras una serie de maniobras audaces y de combates, conquista Jerez, Sevilla y otras ciudades; los jefes aztecas ordenan la demolición de las catedrales y levantan sobre ellas majestuosas pirámides; se sacrifica a los guerreros españoles vencidos (así se les diviniza) y se distribuyen sus mujeres entre los conquistadores; sobre las ruinas de Sevilla se funda Aztatlán, la nueva capital de la Bética; los sacerdotes aztecas convierten a la población indígena al culto de Huitzilopochtli y de su madre, la Virgen Coaticlue; se pacifica al país y se establece una dominación que dura varios siglos; finalmente, a través de la acción combinada del tiempo, el mestizaje y la indoctrinación, nace una nueva sociedad "azteca y bética, rayada de morisca", como diría siglos después, en el más puro náhuatl, uno de sus poetas. Hoy, quinientos años más tarde, la denuncia del genocidio azteca se ha convertido en un lugar común de los oradores e ideólogos de Aztatlán, nostálgicos de la Bética preazteca y descendientes de Axayácatl y sus hombres.

La crítica de Rousseau y sus descendientes es más fundada. Es una crítica de orden moral más que histórico; es la consecuencia de su condena de la civilización —madre de la desigualdad, la opresión, la mentira, el crimen— y su exaltación del buen salvaje, el hombre natural e inocente. Pero ¿en dónde encontrar al hombre inocente? Las sociedades indígenas de América, de los nómadas a las poblaciones de México y de Perú, con la excepción quizás de los indios de Amazonía, no eran realmente primitivas. Algunas de ellas eran plena y altamente civilizadas; los mayas, por ejemplo, habían descubierto al cero. Así pues, esas sociedades estaban también manchadas por las lacras de la civilización. La crítica de Montaigne es más convincente. Sus razones son una deducción inteligente del escepticismo grecolatino; a su vez, son el origen del moderno relativismo cultural. Es una tendencia predominante en nuestros días y que ha sido ilustrada recientemente, con brillo y coherencia, por Lévi-Strauss. La idea de que cada cultura y cada civilización es una creación única y,

por tanto, incomparable, parece irrefutable. Sin embargo, tiene una falla: por una parte nos abre (o entreabre) las puertas de la comprensión de culturas y sociedades extrañas, ajenas a la nuestra; por otra, nos impide juzgar, escoger y valorar. O dicho de otro modo: nos prohíbe la comprensión global, que implica la comparación y la confrontación de cada cultura con las otras y con sus creaciones. En fin, sea cual sea su valor, el relativismo cultural no tiene sino una relación lateral con nuestro tema: las semajanzas y diferencias *pertinentes* —subrayo el adjetivo— entre nuestra situación y la de 1492. He señalado algunas semejanzas; ahora procuraré mostrar una diferencia que es, a mi juicio, capital.

El Descubrimiento y la Conquista de América son acontecimientos que, como la Reforma y el Renacimiento, abren la era moderna. Sin la ciencia ni la técnica de esa época no hubiese sido factible la navegación en pleno océano; tampoco habría sido posible la conquista sin las armas de fuego. Apenas si necesito recordar que esa ciencia y esa técnica eran el resultado de dos mil años de continua especulación y experimentación. Lo mismo debo decir de las concepciones políticas, ya claramente modernas, de algunas de las figuras centrales de ese momento, como Cortés. Ciencias, técnicas, utensilios, ideas, instituciones: gérmenes y embriones que anuncian la modernidad naciente. Además, una experiencia histórica invaluable: mientras que las sociedades indígenas, incluso las más complejas y desarrolladas, como las de México, no tenían noción de la existencia de otras tierras y de otras civilizaciones, los españoles conocían sociedades distintas a la suya, con otras lenguas y otras religiones. Al ver a los invasores, los indios se preguntaron: ¿quiénes son y de dónde vienen? Una pregunta, por decirlo así, ahística y, en el fondo, religiosa: para ellos los españoles eran lo desconocido. El conquistador, en cambio, inmediatamente intenta insertar la extrañeza india en una categoría histórica conocida: sus ciudades le recuerdan a Constantinopla, sus santuarios a las mezquitas. Lo maravilloso, para ellos, no era lo sobrenatural sino lo legendario: el mundo de los romances, las leyendas y las novelas de caballería.

El impulso también era moderno: era una explotación y una conquista. Las grandes aventuras colectivas de Occidente habían sido las Cruzadas, el rescate del Santo Sepulcro y, para los españoles, la Reconquista. En las empresas de portugueses y españoles aparece algo nuevo y contrario a la tradición medieval: penetrar en lo desconocido, conocerlo y dominarlo. No un rescate sino un descubrimiento. Todos los conquistadores tenían plena conciencia de la novedad que encarnaban ellos y sus acciones: hacían algo nunca visto. No se equivocaban: con ellos

se inicia la gran expansión de Occidente, uno de los signos (gloria y estigma) de la modernidad.

La otra cara de la Conquista no es moderna sino tradicional, medieval. En esta dualidad reside su fascinante ambigüedad. Se ha hablado mucho de los pillajes y de la sed de oro de los conquistadores. Pero la rapacidad, la violencia, la lujuria y la sangre han acompañado siempre a los hombres. En la España de la Reconquista, para no salir del ámbito hispánico, encontramos los mismos excesos entre los guerreros musulmanes. Sin embargo, sería absurdo reducir la Reconquista a una serie de *raids* de bandas cristianas y musulmanas. Tampoco es posible comprender a la Conquista de América si se le amputa de su dimensión metahistórica: la evangelización. Al lado del saco de oro, la pila bautismal. Aunque parezca contradictorio, era perfectamente natural que en muchas almas coexistiese la sed de oro con el ideal de la conversión. Al contrario de la codicia, que es inmemorial y ubicua, el afán de conversión no aparece en todas las épocas ni en todas las civilizaciones. Y ese afán es el que da fisonomía a esa época y sentido a las vidas de aquellos aventureros turbulentos: el tiempo de aquí estaba orientado hacia un allá fuera del tiempo.

El gran debate convocado por Carlos V en Valladolid, en 1550, y que opuso a grandes teólogos y juristas, giró en torno del tema de la legitimidad de la Conquista: *¿era o no lícita?* Las opiniones fueron encontradas pero para todos los participantes la razón de ser de aquel acontecimiento no era meramente histórica sino que estaba referida a un valor sobrenatural: cumplir los Evangelios, cristianizar a los nativos. En esto coincidieron los dos grandes adversarios, Las Casas y Sepúlveda. El primero lo dijo de un modo tajante: "los indios fueron descubiertos para ser salvados." La fe en Cristo y en sus mandamientos es fe en un valor absoluto que trasciende la historia temporal. Es la encarnación de la palabra divina en la acción de unos hombres y en la política de un Estado. Nada menos moderno. Pues bien, el eclipse de los valores absolutos y metahistóricos y su substitución por valores relativos es un capítulo central en la historia de la democracia moderna.

A diferencia de lo que ocurrió en los dominios americanos de España y de Portugal, en la colonización de la mitad angloamericana de nuestro continente la predicción del cristianismo no figura como motivo dominante. La evangelización no fue parte de la política de la Corona inglesa ni figuró entre las preocupaciones religiosas de los colonos. Tampoco fue un principio de legitimación. Los primeros establecimientos fueron pequeñas comunidades de fieles de esta o de aquella denominación, a veces compuestas por disidentes. Cada una de ellas, aparte de los tra-

jos de la agricultura, el comercio y las otras ocupaciones mundanas, practicaba con gran fervor su versión particular del cristianismo. El modelo de casi todas ellas eran las comunidades cristianas primitivas o, mejor dicho, lo que se suponía que habían sido aquellas hermandades antes de la corrupción romana. Sin embargo, a pesar de su devoción y su piedad exigente, ninguna de ellas se propuso seriamente cristianizar a los indios. Cada grupo se veía como una isla de fe rodeada por una naturaleza salvaje y unas tribus igualmente salvajes. Los indios eran parte de la naturaleza —naturaleza caída— y, como a ella, había que dominarlos y, en caso necesario, segregarlos o destruirlos. El fenómeno se repite, más acusadamente y en escala mucho mayor, durante la expansión del siglo XIX hacia el Oeste. El modelo religioso de esta gran emigración fue la peregrinación de Israel en el desierto y la ocupación de Palestina. Aparte de la búsqueda de tierras y de otras ganancias materiales, el ánimo que movía a esos miles de familias y de aventureros no era cristianizar salvajes sino fundar ciudades y pueblos prósperos, regidos por la moral de la Biblia. Una Biblia en inglés, interpretada por cada secta y por cada conciencia.

En la expansión europea en África y Asia también es visible la desaparición paulatina de la dimensión metahistórica, ese absoluto que santifica o, al menos, justifica la acción histórica y sus violencias. Las grandes potencias encontraron un sucedáneo en una frase-talismán: la "misión civilizadora de Europa". Pero es muy distinto fundar la dominación sobre un pueblo extraño en un código de valores temporales que fundarla en un valor absoluto y más allá de la historia. El eminent historiador Maucaulay ocupó una alta posición, a mediados del siglo pasado, en el gobierno de la India. Fue liberal y humano, defendió la libertad de prensa y la igualdad de los indios y los europeos ante la ley; sin embargo, cuando se le encargó organizar el sistema educativo, se inclinó sin reserva por una educación occidental. Aunque Maucaulay no ignoraba el valor de la civilización de la India, justificó su reforma porque abría al pueblo indio las puertas de la cultura moderna, la democracia y el progreso. Al cambiar los *Vedas* por los principios del liberalismo inglés, la élite india penetró en un mundo radicalmente nuevo, hecho de valores relativos y cambiantes. Pero lo que perdió en certidumbres metafísicas lo ganó en otro sentido: gracias a la reforma educativa, la aristocracia intelectual india pudo hacer la crítica de la dominación inglesa precisamente en los términos de la cultura política inglesa. Para Las Casas había que salvar las almas; para Maucaulay, había que cambiar a las sociedades.

Los orígenes de este cambio, a un tiempo inmenso e invisible, están en la Reforma protestante, que

interioriza la experiencia religiosa. La dimensión metahistórica cambia de lugar: la religión se recluye en el templo y, sobre todo, en la conciencia de cada uno. Así, abandona la plaza pública, el Consejo de Estado y el campo de batalla. El Estado no tiene jurisdicción sobre las creencias de los ciudadanos y la fe se convierte en un asunto privado: es el diálogo entre la conciencia de cada hombre y la divinidad. El absoluto se retira de la historia. En los Estados Unidos el Estado profesa una vaga moralidad, herencia del cristianismo reformista y de esa versión del desímpio de la Ilustración que legaron los Padres fundadores. El poder es tolerante y neutral ante todas las iglesias y las sectas. El fenómeno, con variantes, se repitió en Europa y ahora en más de la mitad del mundo. El cambio consistió en la inversión de la posición de las dos esferas que componen a la sociedad: la pública y la privada. La democracia griega había conquistado para el ciudadano el derecho de participar en la vida pública. La democracia moderna invierte la relación: el Estado pierde el derecho de intervenir en la vida privada de los ciudadanos. El valor central, el eje de la vida social, ya no es la gloria de la *polis*, la justicia o cualquier otro valor metahistórico sino la vida privada, el bienestar de los ciudadanos y sus familias. Los valores absolutos, imbricados en la esfera pública, se desvanecen y emigran hacia la vida privada; a su vez, los individuos y los grupos postulan sus ideas, sus intereses o sus valores como públicos. Todos ellos, por naturaleza misma, son temporales y relativos: la sociedad los adopta por una temporada y después los desecha.

La pluralidad de valores y su carácter temporal y relativo nos somete a tensiones contradictorias difícilmente soportables. Hay una pregunta que todos nos hacemos al nacer y que no cesamos de repetirnos a lo largo de nuestras vidas: ¿por qué y para qué vine al mundo, cuál es el sentido de mi presencia en la tierra? La democracia moderna no puede responder a esta pregunta, que es la central. Ó lo que es igual: ofrece muchas respuestas. Dos principios complementarios rigen a nuestras sociedades: la neutralidad del Estado en materia de religión y de filosofía, su respeto a todas las opiniones; y en el otro extremo, la libertad de cada uno para escoger este o aquel código moral, religioso o filosófico. La democracia moderna resuelve la contradicción entre la libertad individual y la voluntad de la mayoría mediante el recurso al relativismo de los valores y el respeto al pluralismo de las opiniones. La democracia ateniense resolvió la misma contradicción en términos radical y simétricamente opuestos. Sócrates fue víctima de esa contradicción pero hoy Sócrates no sería procesado: lo invitarían a participar en un debate de televisión. Nuestro relativismo es racional o, más bien, razona-

ble. Asegura la coexistencia de los dos principios, el de gobierno de los representantes de la mayoría y el de la libertad de los individuos y de los grupos; al mismo tiempo, le retira al hombre algo que, desde su aparición sobre la tierra, desde las primeras bandas del paleolítico, ha sido consubstancial con su ser: el sentirse y saberse parte de un grupo con creencias, tradiciones y esperanzas comunes. El hombre se ha sentido siempre inmerso en una realidad más vasta que es, simultáneamente, su cuna y su tumba. El anacoreta solitario es una ficción filosófica o novelesca.

Cada hombre es sed de totalidad y hambre de comunión. Por lo primero, busca el sentido de su existencia, es decir, ese eslabón que lo enlaza al mundo y lo hace participar en el tiempo y su movimiento; por lo segundo, busca reunirse con esa realidad entrañable de la que fue arrancado al nacer. Estamos suspendidos entre soledad y fraternidad. Cada uno de nuestros actos es una tentativa por romper nuestra orfandad original y restaurar, así sea precariamente, nuestra unión con el mundo y con los otros. La democracia moderna nos desiente de las exigencias exorbitantes y crueles del antiguo Estado, mitad Providencia y mitad Moloc. Nos da libertad y, con ella, responsabilidad. Pero esa libertad, si no se resuelve en el reconocimiento de los otros, si no los incluye, es una libertad negativa: nos encierra en nosotros mismos. Cruel dilema: la libertad sin fraternidad es petrificación; la democracia sin libertad es tiranía. Contradicción fatal, en el doble sentido de la palabra: es necesaria y es funesta. Sin ella, no seríamos libres ni alcanzaríamos la única dignidad a que podemos aspirar: la de ser responsables de nuestros actos; con ella, caemos en un abismo sin fin: el de nosotros mismos. Esto último es lo que ocurre en las modernas sociedades liberales: la comunidad se fractura y la totalidad se vuelve dispersión. A su vez, la escisión de la sociedad se repite en los individuos: cada uno está dividido, cada uno es fragmento y cada fragmento gira sin dirección y choca con los otros fragmentos. Al multiplicarse, la escisión engendra la uniformidad: el individualismo moderno es gregario. Extraña unanimidad hecha de la exasperación del yo y de la negación de los otros.

El ocaso de los antiguos absolutos religiosos no hizo desaparecer las necesidades psíquicas que satisfacían. Además, en momentos de crisis, disensiones internas y amenazas del exterior, las sociedades y sus dirigentes buscan la unanimidad. Tal era la situación de Francia durante el período revolucionario. Al fin del Antiguo Régimen había sucedido la gran y mortífera querella entre las facciones y el peligro de la intervención extranjera. La dictadura jacobina surgió como un recurso severo contra estos peligros. Las medi-

das de los revolucionarios jacobinos estaban dictadas, en parte, por las necesidades estratégicas del momento pero, sobre todo, expresaban las obsesiones ideológicas de los dirigentes y correspondían a esa sed de totalidad y unanimidad a que he aludido. Las viejas certidumbres monárquicas y religiosas habían dejado un hueco que había que llenar con nuevas mitologías: el culto a la Razón, al Ser Supremo o a la Patria. Abstracciones pero abstracciones sedientas de sangre.

La fuente de la política jacobina fue, muy probablemente, el pensamiento de Rousseau. En primer término, su idea de "la voluntad general", que no es la suma de las voluntades e intereses particulares sino la expresión de los intereses generales de la sociedad. Concepto nebuloso y que tal vez no resiste a la crítica racional pero concepto que enciende la imaginación y satisface nuestra sed de totalidad. La voluntad general es la sociedad, ya purificada de sus vicios actuales y en el seno de la cual los hombres han superado la contradicción entre sus aspiraciones individuales y sus deberes colectivos. La voluntad general es la ley y esa ley, absoluta e infalible, es la expresión de la única soberanía verdadera: la del pueblo. El pueblo es rey y, como verdadero rey, no tolera opiniones contrarias a las suyas. Para fortificar la cohesión de la voluntad general, el Estado debe tener una religión. No una religión conocida sino la religión civil, hecha de pocos y claros mandamientos. La religión civil está fundada en la virtud de los ciudadanos, en un sentido de la palabra *virtud* que recuerda, por una parte, a Maquiavelo y, por otra, a la antigua *piedad* grecorromana. El Estado tiene el derecho —y más: el deber— de castigar con el ostracismo e incluso con la muerte a los impíos que violen esos mandamientos. No es todavía el totalitarismo moderno pero es su anuncio, aunque envuelto en profundas iluminaciones y en vagos, generosos sentimientos. Estas ideas, resumidas *grosso modo*, fueron el germe de la religión revolucionaria.

En la edad moderna cambia la vieja relación entre religión y política: en la Conquista de América, la política vive en función de la religión, es un instrumento de la idea religiosa; en la Revolución Francesa la política se transforma en religión. Más exactamente: la Revolución confisca el sentimiento de lo sagrado. La religión revolucionaria no fue sino la religión civil de Rousseau, convertida en pasión y cuerpo político. Su Cristo fue un ente mitad abstracto y mitad real: el Pueblo. (Más tarde sería el Proletariado). El pueblo fue la humanidad pero también fue la nación. Ahora bien, como religión, a la Revolución le faltan muchas cosas y, entre ellas, la principal: la trascendencia. O sea: la flecha del sentido sobrenatural que atraviesa el aquí y se clava en el allá.

Aún así, la Revolución satisface, al menos temporalmente, la sed de totalidad y el hambre de fraternidad que padecemos. Nos une al todo que es el pueblo, la clase o el partido.

Una y otra vez, con apasionada insistencia, Robespierre y Saint-Just aluden a la *virtud* como a la fuerza que une a las conciencias dispersas. Para ellos la virtud era: abnegación, don de cada uno a la causa común. Subrayo que la causa, para serlo realmente, debe ser común. La causa es una emanación de la voluntad general: la soberanía popular encarnada en una milicia. Los jefes revolucionarios son los guardianes de la voluntad general, sus intérpretes y sus ejecutores. Como la virtud corre siempre el riesgo de pervertirse, es decir, de separarse del cuerpo común, el complemento natural y necesario de la religión revolucionaria es el Terror. La Fiesta del Ser Supremo y la Guillotina son las dos caras de la Revolución y ambas tienen funciones ideológicas semejantes. François Furet ha mostrado que la instauración del Terror no obedeció predominantemente a razones de orden estratégico; los períodos de mayor represión fueron inmediatamente posteriores a las victorias de la República jacobina contra sus enemigos externos e internos. El Terror no fue solamente una medida política de represión sino una ceremonia religiosa de expiación. Fue parte, dice el mismo historiador, de un proyecto de regeneración: "por el Terror, la Revolución crea un hombre nuevo":* El soberano, el pueblo rey, a través de sus jefes e intérpretes, volvió a ejercer sus poderes de vida y de muerte.

Los movimientos revolucionarios del siglo XIX y del XX heredaron la tonalidad y las ambiciones religiosas de la gran Revolución. Entre todos ellos, el marxismo alcanzó una dimensión internacional y logró fundar Estados poderosos en dos grandes países: Rusia y China. La gran paradoja es que en las dos revoluciones la intervención del proletariado fue más bien marginal. La realidad irregular abiertamente la geometría del sistema: para el marxismo el sujeto de la historia en este período mundial era el proletariado. Como antes el "pueblo" de 1793, la palabra proletariado ha designado en nuestro siglo no tanto a una categoría social como a un mito: Cristo y Prometeo, el mártir y el héroe filantrópico fundidos en una sola figura redentora. Sin embargo, no en todas las corrientes nacidas del marxismo aparece la aspiración metahistórica. Una de ellas, a través de la Segunda Internacional, pudo insertarse en las sociedades democráticas europeas y debemos a su acción buena parte de las conquistas obreras. Pero, al abandonar el mito revolucionario, perdió su poder de se-

* François Furet y Mona Ozouf: *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*. París, 1988.

ducción, especialmente entre los intelectuales. Una rama de la social-democracia rusa, la bolchevique, recogió la otra mitad de la herencia. A la caída del zarismo asaltó el poder, aniquiló a los otros partidos, consolidó su dominación en el Imperio ruso, la extensión a otros países y se convirtió en una opción revolucionaria mundial.

En Rusia la teoría de la voluntad general volvió a ser el fundamento de la dictadura de los jefes, aunque en una forma menos abstrusa y convertida en una regla procesal: el "centralismo democrático" de Lenin. Fue el descenso de una discutible idea filosófica a un recurso para acallar a los disidentes. Ni el pueblo ni el proletariado ni el partido encarnan a la voluntad general sino el Comité Central. En la versión marxista-leninista de la Revolución aparece, además, un elemento que no previó Rousseau y que fue la gran aportación de Hegel interpretado por Marx: la historia tiene una dirección predeterminada. Así, en el bolchevismo se unieron los dos extremos de los antiguos absolutismos religiosos: la creación de un hombre nuevo y el sentido de la historia, la Redención y la Providencia. Nuestro siglo ha presenciado, con una mezcla de admiración y de impotencia, el imponente nacimiento del mito revolucionario, la desecación de la doctrina vuelta catecismo, la congelación del terror convertido en rutinaria administración de la muerte y, en fin, la petrificación del sistema hasta su final pulverización. La dictadura jacobina duró dos años; la dictadura comunista más de setenta y causó no miles sino millones de muertos. Si, la historia se repite pero la segunda vez no como farsa sino como pesadilla inmensa y abrumadoramente real.

No puedo ocuparme de las causas del desmoronamiento del comunismo. Me limitaré a observar que lo determinante no fue la presión externa sino las contradicciones internas; no hubo ninguna gran derrota diplomática, ningún Waterloo que provocase la caída del régimen. Durante su larga y costosa rivalidad con la Unión Soviética, las democracias liberales capitalistas prefirieron siempre, en lugar de la franca confrontación, la política llamada de contención. ¿Sabiduría política o imposibilidad de movilizar a una opinión pública semiadormecida por la abundancia y la prosperidad? Tal vez ambas cosas: sentido común y realismo de corto alcance. El hecho es que no fue la acción del exterior sino la situación interna la que precipitó el derrumbe.

Si la caída fue asombrosa, los efectos no lo fueron.* Era la carrera hacia la democracia y el mercado libre; era natural también la resurrección de los nacionalismos y el renacimiento del fervor religioso. La

desaparición del comunismo enfrenta a Europa no con sus fantasmas sino con el despertar de realidades dormidas. Pero hay despertares terribles. La recrudecencia de las querellas nacionalistas, como en Yugoslavia, sería el preludio de la guerra civil, la anarquía y, tal vez, la desintegración. Esos trastornos romperían el precario equilibrio mundial. No menos grave es la contradicción insalvable entre el sistema democrático, la economía de mercado y las formas arcaicas del nacionalismo y del sentimiento religioso. La democracia moderna está fundada en la pluralidad y el relativismo mientras que el nacionalismo y el fanatismo religioso son fraternidades cerradas, unidas por el odio a lo extranjero y el culto a un absoluto tribal. La modernidad es, a un tiempo, indulgente y rigurosa: tolera toda clase de ideas, temperamentos y aún vicios pero exige tolerancia. Es lo contrario de una fraternidad. En esto reside su inmensa novedad histórica y su enorme falta, en el doble sentido de imperfección y de carencia.

A las democracias modernas les falta el otro, los otros. No es necesario hacer, otra vez, la descripción de la división de las sociedades contemporáneas, unas ricas y otras pobres y aún miserables. En el interior de cada sociedad se repite la desigualdad. Y en cada individuo aparece la escisión psíquica. Estamos separados de los otros y de nosotros mismos por invisibles paredes de egoísmo, miedo e indiferencia. Aludí antes a la uniformidad y al gregarismo de nuestras sociedades. A medida que se eleva el nivel material de la vida, desciende el nivel de la verdadera vida. La gente vive más años pero sus vidas son más vacías, sus pasiones más débiles y sus vicios más fuertes. La marca del conformismo es la sonrisa impersonal que sella todos los rostros. La publicidad y los medios de comunicación crean por temporadas este o aquél consenso en torno a esta o aquella idea, persona o producto. Pero la publicidad no postula valor alguno; es una función comercial y reduce todos los valores a número y utilidad. Ante cada cosa, idea o persona, se pregunta: ¿sirve?, ¿cuánto vale? El hedonismo fue, en la antigüedad, una filosofía; hoy es una técnica comercial. Ninguna civilización había utilizado la belleza de unos senos de mujer o la flexibilidad de los músculos de un atleta para anunciar una bebida o unos trajes. El sexo convertido en agente de ventas: doble corrupción del cuerpo y del espíritu.

El mercado libre tiene dos enemigos: el monopolio estatal y el privado. Este último tiende a crecer y a reproducirse en nuestras sociedades. Aunque su influencia se extiende a todos los dominios de la vida contemporánea, de la economía a la política, sus efectos son particularmente perversos en las conciencias. La democracia está fundada en la pluralidad de opiniones; a su vez, esa pluralidad depende

* Me refiero a los inmediatos no a los lejanos, que son impredecibles.

de la pluralidad de valores. La publicidad destruye la pluralidad no sólo porque hace intercambiables a los valores sino porque les aplica a todos el común denominador del precio. En esta desvalorización universal consiste, esencialmente, el complaciente nihilismo de las sociedades contemporáneas. Banal nihilismo de la publicidad: exactamente lo contrario de lo que temía Dostoiewski. Decir que todo está permitido porque Dios no existe, es una afirmación trágica, desesperada; reducir todos los valores a un signo de compra-venta es una degradación. Los medios tratan a las ideas, a las opiniones y a las personas como noticias y a éstas como productos comerciales. Nada menos democrático y nada más infiel al proyecto original del liberalismo que la ovejuna igualdad de gustos, aficiones, antipatías, ideas y prejuicios de las masas contemporáneas. Nuestras abuelas repetían interminables *ave-máritas*; nuestras hijas, *slogans* comerciales. El mundo moderno comenzó cuando el individuo se separó de su casa, su familia y su fe para lanzarse a la aventura, en busca de otras tierras o de sí mismo: hoy se acaba en un conformismo universal.

La democracia moderna no está amenazada por ningún enemigo externo sino por sus males íntimos. Venció al comunismo pero no ha podido vencerse a sí

misma. Sus males son el resultado de la contradicción que la habita desde su nacimiento: la oposición entre la libertad y la fraternidad. A esta dualidad en el dominio social corresponde, en la esfera de las ideas y las creencias, la oposición entre lo relativo y lo absoluto. Desde el comienzo de la modernidad esta cuestión ha desvelado a nuestros filósofos y pensadores; también a nuestros poetas y novelistas. La literatura moderna no es sino la inmensa crónica de la historia de la escisión de los hombres: su caída en el espejo de la identidad o en el despeñadero de la pluralidad. ¿Qué nos pueden ofrecer hoy el arte y la literatura? No un remedio ni una receta sino una herencia por rescatar, un camino abandonado que debemos volver a caminar. El arte y la literatura del pasado inmediato fueron rebeldes; debemos recobrar la capacidad de decir *no*, reanudar la crítica de nuestras sociedades satisfechas y adormecidas, despertar a las conciencias anestesiadas por la publicidad. Los poetas, los novelistas y los pensadores no son profetas ni conocen la figura del porvenir pero muchos de ellos han descendido al fondo del hombre. Allí, en ese fondo, está el secreto de la resurrección. Hay que desenterrarlo. ↶

México, 16 de Octubre de 1991.
[VUELTA NÚM. 184, 1992]

POLLERÍA

LUIS IGNACIO HELGUERA

Gallos jóvenes, tenores imberbes aglutinados como huevos revueltos. O bien, como un maizal cruento después de una pelea de gallineros. Y ahora, sólo la convivencia forzada —casi dulce, casi solidaria— de los cadáveres. Galería confusa de gestos definitivos. Plumas colátilles sobre el brazo velludo y enérgico del pollero. Un pico largo, aquel pedazo de cresta, medio ojo seco, ese buche, esta pata tiesta, aquella cola implume, conformarían, todavía quizás, la estampa mínima de un gallo de apuestas derrotado.

—¿Cómo la va' querer, Doña: así de pieza limpia o con huesos pa' consomé?

Velorio soleado, concurrido, animado; con oraciones fúnebres sobre la calidad excelente de los difuntos; con moscas, ventilador eléctrico y sangrienta imagen religiosa a lo alto.

Granja herida. Canto de amanecer asesinado. “Quiquiriquí” ahogado bajo una “pechuga aplastada”.

[VUELTA NÚM. 130, 1987]