Costica Bradatan

Elogio del fracaso



Cuatro lecciones de humildad

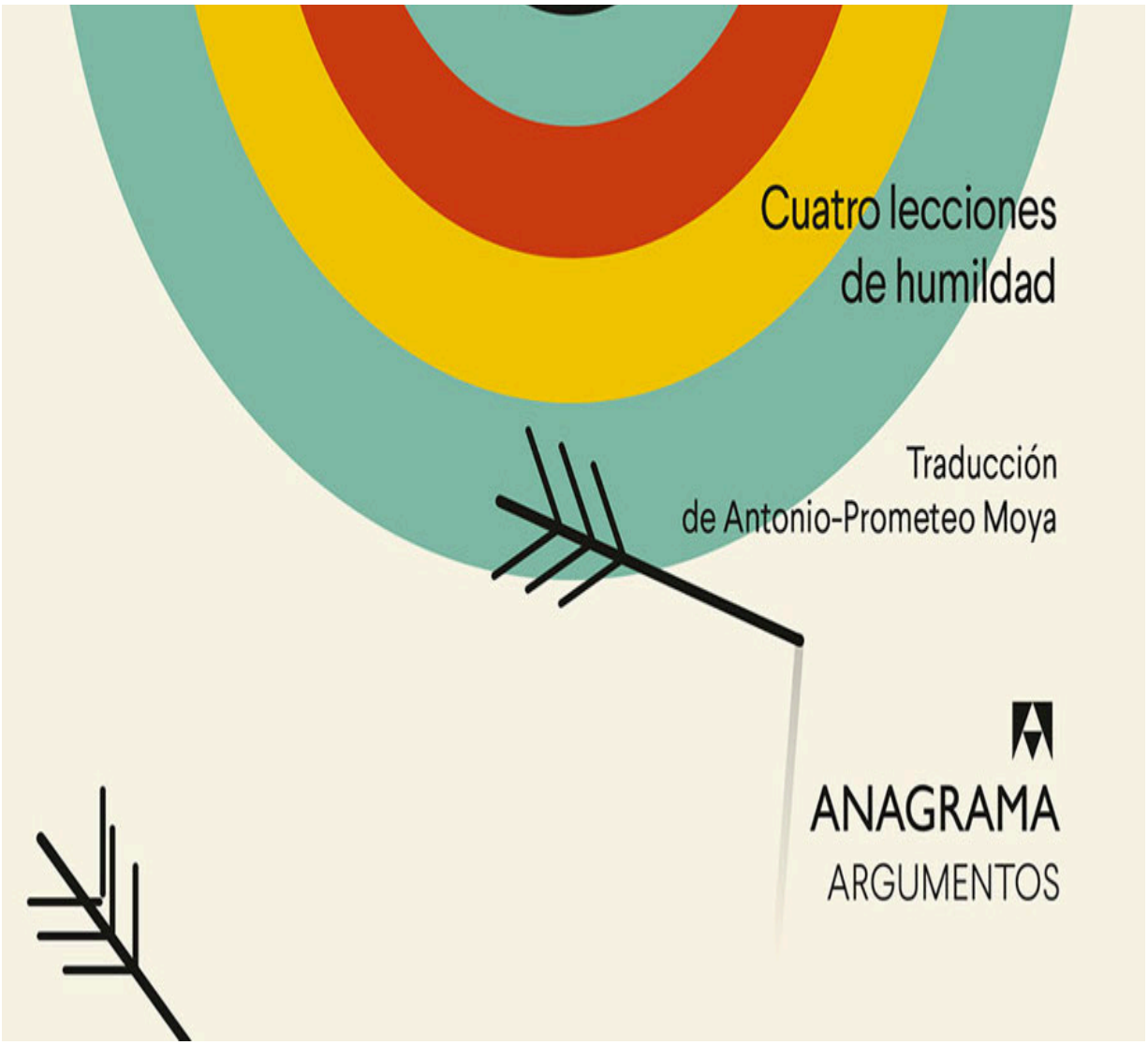
Traducción de Antonio-Prometeo Moya

ANAGRAMA
ARGUMENTOS

Costica Bradatan

Elogio del fracaso




Cuatro lecciones
de humildad
Traducción
de Antonio-Prometeo Moya
ANAGRAMA
ARGUMENTOS

Índice

Portada

Prólogo

1. En un mundo fallido

2. Las ruinas del fracaso político

3. Ganadores y perdedores

4. El fracaso definitivo

Epílogo

Agradecimientos

Notas

Créditos

Cristinei şi Anastasiei

PRÓLOGO

Imaginémonos en un avión, a gran altura. Un motor acaba de incendiarse, el otro no parece muy prometedor y el piloto debe hacer un aterrizaje forzoso. Encontrarnos en una situación así es inquietante, sin duda, pero también iluminador. Al principio, entre gemidos y crujir de dientes, no podemos pensar de modo racional y objetivo. Hay que admitir que estamos paralizados por el miedo y con un susto de muerte, como todos los demás. Al final, el avión aterriza sin problemas y todos salimos ilesos. Una vez que nos hemos recuperado, tenemos la oportunidad de pensar con más claridad sobre lo ocurrido. Y aprendemos algo del episodio.

Aprendemos, por ejemplo, que la existencia humana es algo que se produce entre dos ejemplificaciones de la nada. Primero el vacío, una nada densa e impenetrable. A continuación un chisporroteo. Luego otra vez la nada, hasta el infinito. «Una breve rendija de luz entre dos eternidades de tinieblas», como diría Vladímir Nabókov.1 Tales son los hechos brutales de la condición humana: el resto es ornamento. No importa cómo reenfoquemos o recontemos los hechos, cuando consideramos lo que hay delante y detrás de nosotros, somos poca cosa de la que hablar. En puridad, somos casi nada. Y mucho de lo que hacemos en la vida, lo sepamos o no, es un esfuerzo por hacer frente al malestar que surge de la conciencia de esta vecindad de la nada. Los mitos, la religión, la espiritualidad, la filosofía, la ciencia, las obras del arte y la literatura tratan de hacer un poco más tolerable este hecho insoportable.

Una forma de soslayarlo es negar el problema totalmente. Es el enfoque optimista que cierra los ojos. Nuestra condición, dice este enfoque, no es tan precaria después de todo. En algunas historias mitológicas vivimos en otro lugar antes de nacer aquí y reencarnaremos cuando muramos. Ciertas religiones van un paso

más allá y nos prometen vida eterna. Un buen negocio, en apariencia, pues nunca ha habido escasez de interesados. En fecha más reciente ha entrado en este concurrido mercado algo llamado «transhumanismo». Los sacerdotes de la nueva secta juran que con los cachivaches y arreglos técnicos necesarios (y con la apropiada cuenta bancaria), la vida humana se prolongará de modo indefinido. Seguramente habrá más proyectos de inmortalidad, pues no es probable que el problema de nuestra mortalidad tenga solución.

Al margen de cuántos de nosotros aceptemos la promesa religiosa de la vida eterna, siempre habrá un pelotón de escépticos. En cuanto a los transhumanistas, puede que conozcan el futuro, pero al parecer saben poco del pasado: los productos de «perfección humana» han estado en circulación, con diferentes etiquetas, por lo menos desde la defunción de Enkidu, el personaje del Gilgamesh. En comparación con las ofertas de los alquimistas medievales, el surtido de los transhumanistas parece bastante soso. Sin embargo, milenios de esfuerzos por prolongar la vida no han causado la bancarrota de la muerte. Puede que hoy vivamos un poco más, pero al final seguimos muriéndonos.

Otra forma de abordar la vecindad de la nada es enfrentarse cara a cara con ella; es el método del toreo: sin vías de escape, sin redes de seguridad, sin edulcorantes. Hay que cargar de frente, con los ojos bien abiertos y sabiendo siempre lo que hay: nada. Recordemos los hechos desnudos de nuestra condición: nada delante y nada detrás. Este método es el ideal si resulta que nos obsesiona la vecindad de la nada y no podemos admitir las promesas religiosas de vida eterna ni permitirnos una prolongación de la existencia por medios biotecnológicos. Desde luego, el método del toreo no es fácil ni apacible, en particular para el toro. Pues eso es lo que somos a fin de cuentas: el toro, que espera que lo despachen, y no el matador, que machaca al morlaco y sigue su camino.

«Los seres humanos», escribe Simone Weil, «estamos hechos de modo que los que machacan no sienten nada; es la persona

machacada la que siente lo que ocurre».2 Por pesimista que parezca esto, difícilmente encontraremos una forma superior de conocimiento humano que la que nos permite entender lo que ocurre, ver las cosas como son, que no es lo mismo que verlas como nos gustaría que fueran. Además, es perfectamente viable un pesimismo intransigente. Dado el primer mandamiento del pesimismo («Ante la duda, supongamos lo peor»), nunca nos sorprenderán. Ocurra lo que ocurra, por malo que sea, no nos pillarán desprevenidos. Por este motivo, quienes enfocan su vecindad con la nada con los ojos abiertos consiguen llevar una vida de calma y ecuanimidad, y pocas veces se quejan. Lo peor que podría sucederles es precisamente lo que ya esperaban.

Por encima de todo, el enfoque con los ojos abiertos nos permite liberarnos, con alguna dignidad, de ese enredo que es la existencia humana. La vida es una enfermedad crónica y adictiva, y necesitamos urgentemente una curación.

La terapia basada en el fracaso que presento en este libro puede parecer sorprendente. La reputación del fracaso está por los suelos, después de tanto adorar el éxito. Se diría que en nuestro mundo no hay nada peor que fracasar: la enfermedad, la desgracia, incluso la estupidez congénita no son nada en comparación. Pero el fracaso merece mejor suerte. De hecho hay mucho que elogiar en él.

El fracaso es esencial para lo que somos como seres humanos. Nuestra forma de relacionarnos con él nos define, mientras que el éxito es complementario y fugaz, y no revela gran cosa. Podemos vivir sin el éxito, pero viviríamos inútilmente si no aceptáramos nuestra imperfección, nuestra precariedad y nuestra mortalidad, que son manifestaciones del fracaso.

Cuando se produce, el fracaso pone cierta distancia entre nosotros y el mundo, y entre nosotros y los demás. Esa distancia nos da una

clara sensación de que no encajamos, de que no estamos en sincronía con el mundo y los demás, y de que hay algo que falla. Todo esto hace que nos cuestionemos seriamente nuestro lugar bajo el sol. Y eso podría ser lo mejor que nos ocurriera: este «despertar» existencial es precisamente lo que necesitamos si queremos comprender quiénes somos. No habrá curación sin él.

Si experimentamos el fracaso y tenemos esa sensación de incompetencia y de estar fuera de lugar, no nos resistamos, aceptémosla. Ella nos dirá que estamos en el buen camino. Puede que estemos en este mundo, pero no somos de este mundo. Comprender esto es empezar a despertar y sitúa el fracaso, por humilde que sea, en el centro de una importante búsqueda espiritual.

Tal vez nos preguntemos si el fracaso puede, en tal caso, salvar nuestra vida. Sí, puede. A condición de que lo usemos bien. La historia que este libro quiere contar es cómo hacer buen uso del fracaso. Como se descubrirá en su debido momento, lejos de ser el irremediable desastre que describen sus difamadores, el fracaso puede obrar milagros en el conocimiento de nosotros mismos, en la salud y en la iluminación. No es fácil, sin embargo, pues fracasar es un asunto complicado.

El fracaso es como el pecado original de la historia bíblica: lo tiene todo el mundo. Al margen de la raza, la casta, la clase y el género, todos nacemos para fracasar. Cultivamos el fracaso mientras vivimos y se lo transmitimos a los demás. Al igual que el pecado, el fracaso puede ser desdichado, vergonzoso y embarazoso a la hora de admitirlo. ¿Y he dicho «feo»? El fracaso es también feo, feo como un pecado, suele decirse. El fracaso puede ser tan brutal, sucio y devastador como la vida misma.

Pese a toda su universalidad, sin embargo, el fracaso está en general mal estudiado, poco reconocido o despreciado. O lo que es peor: convertido en moda por gurúes de la autoayuda, magos de la

mercadotecnia y altos ejecutivos jubilados con demasiado tiempo libre. Todos se burlan del fracaso tratando –sin asomo de ironía– de darle una nueva imagen y venderlo como un peldaño hacia el éxito, nada menos.

Los mercachifles del fracaso-como-éxito han conseguido, entre otras cosas, echar a perder un dicho de Samuel Beckett, profundo y oportunamente oscuro; es probable que todos lo conozcamos. Lo que invariablemente no se menciona es que Beckett, a continuación de la cita que se repite hasta la saciedad, propone algo incluso peor que «fracasar mejor», y es «fracasar peor»: «Inténtalo otra vez. Fracasa otra vez. Mejor otra vez. O mejor peor. Fracasa peor otra vez. Aún peor otra vez. Hasta que estés eternamente harto. Vomita eternamente».

3

No por nada era Beckett amigo de Cioran. En cierta ocasión le escribió: Dans vos ruines je me sens à l'aise, «Me siento a gusto entre sus ruinas».4 Estar «eternamente harto», «vomitar eternamente». Difícilmente se encontrará una forma mejor de describir nuestro drama existencial. En la medida en que el fracaso tiende, según Beckett, al conocimiento de sí y a una curación de la enfermedad fundamental que adviene con nuestra vecindad con la nada, este Elogio del fracaso es un libro beckettiano.

Y cómo, podríamos preguntar, diferenciamos el fracaso auténtico del falso, de la especie con que trafican los gurúes de la autoayuda. Es sencillo: el fracaso siempre genera humildad. Si no es así, no es un fracaso verdadero, solo «un peldaño hacia el éxito» que también podríamos denominar autoengaño. Y eso no conduce a una curación, sino a más enfermedad.

Así pues, Elogio del fracaso no trata del fracaso por el fracaso, sino de la humildad que engendra el fracaso y del proceso de curación que promueve. Solo la humildad, «generoso respeto por la

realidad», como la define Iris Murdoch, nos permitirá captar «lo que ocurre». Cuando nos volvamos humildes sabremos que vamos camino de la recuperación, pues habremos empezado a liberarnos de los enredos de la existencia.

Por lo tanto, quienes vayan tras el éxito sin humildad pueden prescindir tranquilamente de este libro. Lejos de ayudarlos, los extraviará.

Por lo general no nos tomamos el fracaso en serio. Incluso la idea de analizarlo con más detenimiento nos pone incómodos; no queremos tocarlo por temor a contagiarnos. Lo cual nos afecta en lo más hondo, si tenemos en cuenta que venimos al mundo ya contagiados.

Todo lo cual hace que el estudio del fracaso sea un ejercicio ideal para el contorsionista: tenemos que buscarlo en el mundo exterior, pero también dentro de nosotros mismos, en los rincones más oscuros de nuestra mente y nuestro corazón. Lo encontraremos en los individuos, pero también en la sociedad en conjunto; y tanto en la naturaleza como en la cultura. Hemos de rastrear su presencia en la religión, la política, la economía y muchísimos otros sitios. Además, el estudio del fracaso no puede estar minado por su objeto: lo miramos con ojos defectuosos, lo evaluamos con una mente propensa al error y lo que encontramos lo expresamos en un lenguaje que no es precisamente perfecto. Cualquier estudio del fracaso es un estudio fracasado.

Sin embargo, hay algo notable en nuestra situación. Pues aunque nos encontremos enredados en un mundo fracasado y nosotros mismos tengamos serios defectos, podemos reconocer el fracaso. Cada vez que señalamos «Pero esto no es exacto», «Esto no es como debería ser», damos a entender que conocemos el fracaso cuando lo vemos. Puede que seamos criaturas falibles y muy imperfectas, pero no tanto como para no saber qué es el fracaso. No

solo lo reconocemos: con un poco de suerte podemos domesticarlo y hacerlo nuestro guía. Que es precisamente mi misión en este libro.

En un hermoso poema gnóstico, el «Himno de la perla» (de los Hechos de Tomás), un padre, «el rey de reyes», dice al joven príncipe que vaya a Egipto y recupere un objeto especial: «la perla única, que está en el fondo del mar, custodiada por la silbante serpiente».5 El príncipe obedece y emprende el viaje. Se nos dice que cuando llega a su destino, y mientras aguarda en la orilla el momento oportuno de robar la perla a la serpiente, es engatusado por los egipcios: «Y con engaños me hicieron comer su comida». Por culpa de «la pesadez de sus alimentos», el príncipe cae en «un sueño profundo» y lo olvida todo: de dónde ha llegado, quién lo ha enviado allí y con qué objetivo.

Al final, el rey, su padre, se apiada del príncipe y le escribe una carta: «Acuérdate de la perla, por la que fuiste enviado a Egipto». Esto basta para despertarlo. El príncipe lo recuerda todo: quién es, de dónde ha llegado y por qué. Consigue la perla y vuelve a su patria lleno de gloria, curado de toda confusión y enajenación. El poema describe el problema que tiene el creyente gnóstico en el mundo. Es asimismo nuestro problema, aunque es posible que despertemos y lo recordemos todo por nuestra cuenta. El rey ha olvidado escribirnos, si es que no ha fallecido mientras tanto. Tenemos que volver por nuestros propios medios, sin más guía que el fracaso.

Puesto que el fracaso no tiene fronteras y sus manifestaciones son legión, describir su estructura no es empresa diferente de la del niño de la célebre anécdota de san Agustín, que quería sacar toda el agua del mar con una concha para trasvasarla a un pequeño hoyo que había hecho en la playa. La operación parece destinada al fracaso, pero esa no es la cuestión: lo que nos importa es la demente belleza del empeño.

«Puede que sea locura», dice Polonio a propósito de Hamlet, quizá el fracaso más trágico que vemos en la literatura, «pero hay método en ella». Dado que el fracaso nos asedia y nos rodea, no creo disparatado imaginar que sobreviene trazando círculos, círculos concéntricos que se estrechan con nosotros en el centro, en el ojo del huracán, por así decirlo.

Mi método, en esta búsqueda del fracaso, será partir del círculo exterior y avanzar, círculo por círculo, hacia la forma de fracaso más cercana a nosotros, la más íntima. Empezaré por el círculo del fracaso exterior y físico, que me parece el más remoto. No remoto en sentido espacial, sino con más discordancia espiritual: somos radicalmente distintos de las cosas, aunque vivamos entre ellas, las usemos y dependamos de ellas. El fracaso de las cosas nos afecta, al igual que su perfección, que puede deshumanizarnos. En este círculo meditaré sobre cómo la sensación de desajuste y de estar «fuera de lugar» en el mundo condujo a Simone Weil a un proyecto vitalicio de trascendencia de sí misma y de desmaterialización. La vida de Weil es un modelo de humildad radical: prefería no ser en absoluto a ofender a Dios con su existencia. Con el tiempo dio la espalda al mundo y se liberó de sus enredos lo más discretamente que pudo. Cuando apareció el matador, no pudo encontrarla: ya había desaparecido.

Viene a continuación el círculo del fracaso político. La política nos involucra a todos en mayor o menor medida, incluso al más apolítico de nosotros; en efecto, estar fuera de la política es en sí misma una decisión política. El círculo del fracaso político está más cerca que el anterior porque la polis no está fuera, sino que es parte de nosotros. Incluso los rebeldes y los anarquistas viven en relación con una comunidad política y se definen contra ella. Mahatma Gandhi, a quien conoceremos en este círculo, quedó seriamente enredado en la política de su tiempo, aunque nunca dejó de buscar la pureza. Movido por una compulsiva necesidad de pureza y perfección (que lo acercó de un modo peligroso a Robespierre y otros puristas políticos), Gandhi dio a veces muestras de una conducta alarmante e

imperfecta. Puede que lo que lo redimiera al final fuese su espiritualidad. Cuando apareció el matador, tuvo problemas para localizarlo: siempre había dado la impresión de que Gandhi pertenecía a otro reino.

El siguiente círculo es el del fracaso social. Aunque decidamos vivir solos, lejos de toda relación humana, la sociedad sigue dentro de nosotros, rondando nuestra mente y nuestro lenguaje. Siempre estamos socialmente enredados y por este enredo experimentamos una forma omnipresente de fracaso. Algunas personas, para enfrentarse cara a cara con el fracaso social, deciden aceptarlo como una vocación personal. E. M. Cioran, alrededor del cual gira gran parte del tercer capítulo, dedicó su vida a no hacer nada, a ridiculizar por activa y por pasiva los mitos fundadores de nuestra sociedad obsesionada por la riqueza y centrada en el trabajo. «Todo lo bueno que podamos tener viene de nuestra indolencia, de nuestra incapacidad de pasar a la acción, de llevar a cabo nuestros proyectos y designios», escribe.6 Cioran pensaba que la inacción era la única respuesta razonable a una existencia sin sentido. La religión omnívora por la que vivía este ateo era la révélation de l'insignifiance universelle.7 Cuando apareció el matador, Cioran le hizo reír tanto que olvidó por qué estaba allí. Y por lo que parece, eso mismo hizo Cioran, gracias a su Alzheimer.

Por último, acercándonos aún más, tenemos el círculo del fracaso biológico: nuestra mortalidad. Por mucho que corramos para alejarnos de la muerte, nos alcanzará de manera inevitable. Sin embargo, aunque la mortalidad está escrita en nuestro ADN, nos cuesta mucho asimilarla. Pensar en la muerte es «pensar lo impensable», dice Vladimir Jankélévitch. Tal vez como vía de escape, filósofos clásicos como Séneca se preocuparon por la muerte menos como problema teórico que como asunto práctico: creían que venciendo el miedo a la muerte podíamos llevar una vida mejor. Estudiaré aquí el extraño caso de Yukio Mishima, que planeó y ejecutó lo que según él era una «bella muerte», situándose con

firmeza en la tradición japonesa del fracaso noble. Mishima, para derrotar al matador, lo suplantó.

Elogio del fracaso trabaja con una definición del fracaso evolutiva y ciertamente amplia. Sea lo que sea el éxito o buen suceso, por lo general entraña una «sucesión» de estados o acontecimientos (la palabra deriva del latín succedere, es decir, suceder, llegar después). Cuando algo fracasa, no tiene lugar la sucesión y aparece una sensación de vacío. Fracaso es lo que experimentamos como desconexión, interrupción o desarreglo en el curso de nuestra interacción organizada con el mundo y los demás, cuando algo deja de ser, o de funcionar, o de ocurrir como se esperaba. Conforme nos movemos por nuestros círculos del fracaso –o de manera directa, como una terrible experiencia personal, o de manera indirecta, mediante la imaginación y la contemplación–, acabamos conociendo de manera creciente esta desconexión, esta interrupción, este desarreglo. Y tal estado es el mejor punto de partida para un viaje hacia el autoconocimiento.

Necesitamos con urgencia la experiencia acumulativa de la desconexión, la interrupción y el desarreglo si queremos aceptar nuestra vecindad con la nada. Pues solo en el crisol de esta experiencia podemos alcanzar la humildad que nos da la oportunidad de ser curados de la soberbia y el egocentrismo, del espejismo y el autoengaño y de la mala adaptación a la realidad. El avance por estos cuatro círculos del fracaso no es un viaje cualquiera: es un viaje catártico. Si leer este libro turba a los lectores, significa que no he fracasado del todo. Pues el fracaso es una experiencia profundamente turbadora, tan turbadora como la vida misma.

Entre todos los viajes, el que se realiza en pos de nosotros mismos es el más difícil y el más largo. Pero no hay que preocuparse demasiado: si tomamos el fracaso como guía, tenemos una buena

oportunidad para alcanzar el éxito. Al fin y al cabo, es lo que los mejores médicos han enseñado siempre: que lo que nos destruye también puede curarnos. El veneno de la serpiente es a la vez ponzoña y medicamento.

1. EN UN MUNDO FALLIDO

Desde el punto de vista de Dios, la existencia del mundo es un defecto. Es lo que enseñan los gnósticos. Ni el mundo ni nosotros tendríamos por qué existir. La inexistencia es una perfección del más alto rango; en cuanto algo se pone a existir, se degrada. Las cosas no existen en el gnosticismo: caen en la existencia. Cualquier cosmogonía gnóstica nos daría una versión del fenómeno: lo que lo ha precipitado, los agentes implicados y la maldad de la caída. Esta caída es también el momento en que empieza el drama humano.1 Es un drama de fracaso, lo cual es significativo. Pues la existencia cósmica, añade la argumentación gnóstica, es el resultado de un fracaso primordial. «El mundo», leemos en el Evangelio gnóstico de Felipe, «nació de una equivocación». Quien la cometió «quería crearlo imperecedero e inmortal», pero «no llegó a cumplir su deseo». Pues «el mundo nunca ha sido imperecedero, ni, para el caso, tampoco quien hizo el mundo».

2

Al igual que la obra del artífice incompetente que originó el cosmos, los humanos no salieron mejores. De un modo u otro, la humanidad no cumple la promesa sugerida por su modelo divino. En algunos relatos gnósticos de la creación, el hacedor del mundo vislumbra el arquetipo del ser humano, que reside en «el cerebro inteligible del Dios verdadero del círculo superior».3 Apenas puede ver –y no digamos estudiar– el modelo. Sin embargo, está afectado y tan cegado por la pasión que no se da cuenta de que carece de la capacidad para dar existencia a ese tipo ideal. El resultado es deplorable y tan alejado del original que casi ha desaparecido todo rastro de semejanza. El hacedor no debería haberlo intentado ya de entrada y ya es demasiado tarde: la humanidad adquirió vida y el fracaso está aquí a perpetuidad.

Tomemos el mito de la creación que encontramos en Saturnino, autor gnóstico que vivió en tiempos del emperador Adriano. Siete ángeles hacedores, cuenta la historia, habían visto «descender una brillante imagen (eikōn) de la potencia suprema y se habían esforzado por retenerla». No tuvieron tiempo para observar el objeto con detalle, pero quedaron inmediatamente cautivados por lo que habían entrevisto: «Hagamos al hombre a su imagen y semejanza». Y eso hicieron, para su pesar. El resultado fue un humanoide, porque como los creadores eran «demasiado débiles para darle la capacidad de permanecer erecta», la criatura «quedó en el suelo, agitándose como un gusano».4 Esa criatura somos nosotros.

No podemos por menos de preguntarnos: ¿quién es este creador tan torpe, causante de tamaña confusión de proporciones cósmicas? Es el demiurgo, el dios de todo lo imperfecto, de la corrupción, la decadencia y la oscuridad. El demiurgo, en la teología gnóstica, es lo contrario del otro dios, de la potencia suprema, el principio de la luz, «el desconocido», «el oculto», «el innombrable» o «el dios extraño», como lo llama Marción.5 La creación del mundo por el demiurgo como acto fallido está presente en casi todos los relatos cosmogónicos gnósticos, lo cual refuerza el mismo argumento una y otra vez: que la creación del mundo fue un acontecimiento desdichado, que el demiurgo debería haber tenido las manos quietas, porque un proyecto así estaba fuera de su capacidad. Se dejó llevar por la ignorancia, la pasión y la temeridad. El demiurgo, escribe un autor moderno, «era un artífice defectuoso, limitado y decididamente indigno de confianza», y sin embargo esto «no le impidió crear la humanidad y el universo en que todavía vivimos».

6

Los estudiosos del gnosticismo han llamado la atención sobre el acontecimiento. Kurt Rudolph se refiere al «importante episodio» de la creación del mundo llamándolo «presunción (hybris) del Demiurgo».7 Hans Jonas habla de esta divinidad en términos poco halagüeños, diciendo que es «un Creador ciego y arrogante» que

ejerce su dominio sobre un universo que es «fruto, como él, del error y la ignorancia».8 Otros hablan del creador del mundo como de un «demiurgo incompetente y profundamente malévolo».9 El demiurgo de los gnósticos es la menos prometedora de las divinidades: el dios del fracaso. El único dios al que podemos entender realmente y que puede entendernos a nosotros.

El fracaso es tan fundamental para los gnósticos que ven indicios del mismo dondequiera que posen la mirada. Jacques Lacarrière pone la idea en primer plano en un penetrante estudio, Les gnostiques. «El gnóstico», escribe, «de un modo visceral, imperioso e irremediable, cree que la vida, el pensamiento, el destino humano y planetario es una obra fallida, limitada y viciada en sus estructuras más básicas». Cada cosa individual del mundo, «desde las lejanas estrellas hasta el núcleo de nuestras células corporales», desde sus macroniveles hasta sus microniveles contiene «el rastro materialmente palpable de una imperfección original».10 El terremoto del año pasado, las inundaciones de esta primavera, las epidemias, el cáncer, todo es manifestación de un fracaso cósmico. No hay forma de huir de ello porque el fracaso está inscrito en la carne del mundo como una especie de ADN.

Los humanos, en la antropología gnóstica, comparten con el resto de la creación los mismos defectos estructurales, las mismas imperfecciones, el mismo déficit de ser. El fracaso reina soberanamente sobre todos nosotros: determina el funcionamiento de nuestra mente, la forma de nuestra vida, las circunstancias de nuestra andadura por el mundo. La «historia del hombre», escribe Lacarrière, «reproduce con gran fidelidad el drama –y la farsa– inicial del cosmos». Al igual que el propio universo, el hombre es «una creación fallida, una imitación lamentable, una mera apariencia de hombre».11 El hombre y el cosmos llevan por igual la firma del mismo torpe autor: el dios del fracaso.

Los creyentes gnósticos se supone que limitaban en su vida cotidiana los efectos de esta creación fallida. Se les estimulaba a no

ganar dinero ni poseer riquezas, a no conquistar ni ejercer poder, a no casarse ni a procrear. Puesto que el mundo era un lugar infecto, debían relacionarse con él lo menos posible. La resistencia a la procreación era quizás su rasgo más elocuente: si se cree de veras que la existencia es mala, ¿por qué dársela a otros? Esta idea era capital prácticamente en todos los movimientos de inspiración gnóstica, desde los maniqueos del Imperio Romano hasta los bogomilos de los Balcanes y los cátaros de la Francia y la Italia medievales. Una de las principales tesis del catarismo era que «todo acto sexual es malo, incluso dentro del matrimonio».12 Cuando se cede al deseo sexual y a la procreación, se realiza la obra del Diablo, que es el equivalente cátaro del demiurgo. Los verdaderos cristianos, como los cátaros creían ser, no se entregan a la sexualidad. Así se derrota al Diablo y sus trampas.

ELOGIO DE LA TORPEZA

Ya desde temprana edad Simone Weil encarnaba una curiosa paradoja: era a la vez una criatura de un potencial extraordinario y una enclenque sin remedio, un prodigio y una niña peligrosamente enfermiza.13 Polvo y acero. Un médico perspicaz que casualmente la trató cuando era niña, pensaba que era «demasiado extraordinaria para seguir viva».14 A pesar de esta predicción, Weil siguió viviendo, aunque la suya fue una existencia precaria, siempre en el límite. «Su vida estuvo en peligro desde la infancia», observa un biógrafo, «a causa de una condición patológica crónica, un cuadro de mala salud del que nunca se liberó del todo».15 Ya de adulta, asoció esta precariedad a una especie de fracaso primordial. Recordando sus problemas de salud infantiles, Weil señalaría, con un característico desprecio de sí misma, C'est pourquoi je suis tellement ratée, «Por eso he fracasado tanto».

16

Puede que su intención fuera humorística, pero el fracaso no es cosa de risa. En cuanto se menciona la palabra se apodera de la propia vida y antes de que nos demos cuenta se ha instalado en nosotros. La precariedad no abandonó a Weil y fue causa de sus crecientes sufrimientos, tanto físicos como mentales, conforme se hacía mayor. Sin embargo, cuanto más sufría, más comprendía, y puesto que acabó sufriendo de un modo inconmensurable, su comprensión fue prodigiosa. La combinación de fragilidad extrema e intuición extraordinaria, que el buen médico había advertido en la niña, acabó por definirla. Weil fue más que consciente de esa conexión. En cierta ocasión dijo a su madre, refiriéndose a sus atroces migrañas: «No deberías lamentar que haya tenido dolores de cabeza, pues sin ellos hay muchas cosas que no habría hecho».

17

Simone Weil fue una persona torpe durante toda su vida y tuvo que hacer muchos esfuerzos en sus tratos con el mundo físico. Su torpeza, recordaba Gustave Tibon, «solo podía parangonarse con su buena voluntad, y esta acabó venciendo a aquella».18 Debió de ser una de las más crueles ironías: aunque moral e intelectualmente estaba muy por encima de los demás, cuando se trataba de trabajos corporales sencillos, estaba muy por debajo. «Físicamente», recuerda un compañero de clase de cuando tenía alrededor de diez años, Weil parecía «una niña pequeña, incapaz de utilizar las manos».19 Escribía con mucha dificultad y por lo general estaba en los últimos puestos de la clase. Pese a todo su potencial intelectual, su infancia se caracterizó por un esfuerzo desesperado por igualar a sus compañeros en todas las cuestiones prácticas, desde la escritura y el dibujo hasta los deportes o el simple hecho de ir andando por la calle. Era como si hubiese sido forjada aprisa y corriendo por un demiurgo tan torpe como ella.

Un antiguo compañero de clase observaba que parecía «pertenecer a otro orden de existencia y su mente no se correspondiera con nuestra edad ni con nuestro medio. Parecía un alma viejísima».20 Un encuentro con ella decenios más tarde causaba el mismo efecto. Daba la impresión, de manera invariable, de ser persona poco práctica, con la cabeza peligrosamente en las nubes: «Yo tenía la sensación de estar delante de una persona del todo ajena a mi forma de sentir y de pensar».21 Podía parecer misteriosa, incluso arrogante, a los compañeros de segunda enseñanza que no la conocían bien. «Conocí a Simone Weil en el Henri IV», recordaba uno de ellos. Era «muy distante y huraña».22 En la calle «era un milagro que no la atropellaran los coches».23 Sus distracciones podían tener a veces dimensiones cómicas. Siendo veinteañera, y encima licenciada por la École Normale Supérieure, escribió a su madre para preguntarle con total seriedad: «¿Cómo comes el tocino? ¿Crudo o cocinado? Si quieres comértelo con huevos, ¿qué haces primero?».

[24]

Debió de ser una de las pocas ocasiones en que Simone Weil sintió necesidad de comer algo. Casi nunca comía. Comer se le antojaba «una función vil y asquerosa», contaba su amiga y biógrafa Simone Pétrement.25 Y con razón. A quienes la veían les producía una clara sensación de incorporeidad, que pegaba con su aire de estar en otro mundo. Era como si estando delante de nuestros ojos, no estuviera allí.

Esta cualidad fantasmal, junto con su comportamiento excepcional, hacía de su compañía una experiencia inquietante. El poeta Jean Tortel trató de explicar su apariencia: «Un cucurucho de lana negra, un ser completamente sin cuerpo, con una capa grande, zapatos grandes y un pelo que parecía de filamentos; su boca era grande, sinuosa y siempre húmeda; miraba con la boca».26 Su presencia fascinaba y turbaba de manera inmediata. George Bataille, que afirmaba a bocajarro que su «innegable fealdad era repelente»,

confesaba que pocos seres humanos «me han interesado tanto». Fue presa de su encanto paradójico: «A nivel personal sentía además que poseía una auténtica belleza [...]. Seducía con una autoridad muy amable y sencillísima».

27

Dadas sus destacadas cualidades, fue lógico que eligiera la École Normale Supérieure, una de las más prestigiosas instituciones de Francia. Tras licenciarse, se esperaba que, como normalienne, fuera profesora de instituto en distintos centros de Francia, según se necesitara. Pero Weil era la docente más inverosímil. Cuando se presentó para ocupar uno de sus puestos, en compañía de su sobreprotectora madre, el bedel la tomó por una estudiante primeriza y le preguntó amablemente en qué curso quería matricularse. En el claustro de profesores a duras penas se comunicaba con los demás docentes. Para provocar la sensibilidad burguesa de estos, se presentaba en las reuniones con un periódico soviético en ruso (idioma que ella no conocía) y fingía leerlo con atención. A menudo, en las ciudades en que enseñaba, la tachaban de «radical» y de «alborotadora», y se alertaba a la gente respetable para que no se acercase a «la virgen roja».

Cuando la veían por primera vez en clase, las estudiantes de los centros femeninos no sabían qué actitud tomar ante la nueva profesora, tan diferente era de las que la habían precedido y de las que la sucedieron. «Muy extraña. Al principio nos reíamos de ella», recordaba una. «Se vestía fatal y sus gestos eran torpes y sin gracia. Titubeaba cuando hablaba. Su método era tan raro como su aspecto.»28 Sin embargo, cuando se acostumbraban a sus maneras heterodoxas, conquistaba por su brillantez y la dedicación con que trabajaba. Al final acababan amándola y respetando su «amable» y «sencilla» autoridad.29 Su torpeza era parte de su encanto. Cierta vez se presentó en el centro con un jersey al revés y el alumnado se lo señaló con discreción y «organizó las cosas para que se situara detrás de la pizarra, se quitara el jersey y se lo pusiera bien».30 Las

muchachas adoptaban una actitud maternal con aquella profesora infantil.

Si tenemos en cuenta su torpeza, fue interesante que eligiera una profesión intelectual. Una pensadora que se mostrara demasiado hábil en costumbres mundanas habría despertado sospechas. Pero la elección acarreó problemas propios. Se sentía privilegiada y no podía soportar la culpabilidad de cultivar la vida de la mente mientras otros tenían que trabajar para comer, vestirse y tener vivienda. Por este motivo, cuando fue adulta, decidió tomar un trabajo físicamente exigente, aunque solo fuera de manera temporal. Sabía que no estaba hecha para eso, pero la estimulaba. Así, incluso después de licenciarse en la École Normale Supérieure, lo cual la convirtió en miembro de la elite intelectual francesa, y embarcarse en la actividad docente, buscó oportunidades para trabajar temporalmente como obrera fabril sin cualificar.

Una excedencia de un año, en 1934, le permitió hacer exactamente eso. No eran buenos tiempos para los intelectuales culpables que jugaban a ser trabajadores fabriles. «En la actualidad», escribió a una antigua alumna, «es casi imposible entrar en una fábrica sin referencias, sobre todo cuando, como yo, se es torpe, lenta y no muy robusta».31 Pero al final encontró un empleo, más de uno, en realidad.

Tuvo patronos duros, pero lo más opresivo de todo era su propio sentido de la ineptitud, y la sensación de que, por tener que ocuparse de máquinas, ella misma se convertía en cosa. Por la duración del empleo (algo más de un año) vivió con «miedo de no alcanzar la cuota de productividad que debía conseguir para seguir en la fábrica».32 Descubrió que los movimientos de su cuerpo, el ritmo de su vida interior, toda su existencia en la fábrica estaban dictados ahora por la velocidad de las máquinas a las que estaba unida. Y por desgracia no rindió lo suficiente en ese departamento. «Todavía soy incapaz de alcanzar las velocidades exigidas», escribió cuando llevaba varios meses en el empleo. Las razones siempre eran

las mismas: «mi desconocimiento del trabajo, mi torpeza innata, que es mucha, cierta lentitud natural de movimientos, dolores de cabeza...».

33

En 1936, cuando se estrenó Tiempos modernos de Charles Chaplin, no solo reconoció Weil su formidable clarividencia artística y su empaque filosófico, sino que se vio a sí misma, en cuerpo y alma, en la historia: Charlot era ella. Comprendió que la película captaba de un modo siniestro la experiencia del obrero fabril moderno que, en vez de usar las máquinas, era usado y maltratado por ellas, hasta el punto de ser devorado vivo.34 El pobre trabajador se transformaba en herramienta a merced de fuerzas ajenas, la cadena de montaje, la fábrica, todo el sistema capitalista. Le encantó la película, aunque verla no le proporcionaba ninguna tranquilidad: pues lo que veía en la pantalla era una repetición de su propia angustia. Al igual que a Charlot, la fábrica la convertía en objeto. Un piñón de una máquina, despersonalizada, reemplazable, prescindible. Lo que hacía particularmente dolorosa su situación era su incapacidad para adaptarse a los ritmos y exigencias de la máquina de la que formaba parte. A la postre resultaba que no podía ser ni siquiera una rueda.

Se equivoca quien piense que una persona tan torpe como Simone Weil –y tan pacifista por añadidura– iba a abstenerse de empuñar las armas en tiempos de guerra. En 1936, nada más estallar la guerra civil española, aprovechó la oportunidad y se unió a las fuerzas republicanas en Barcelona. Creía que tenía el deber de combatir. Esta vez su torpeza añadió al drama un elemento de comedia negra. Partió hacia el frente tras alistarse en una unidad anarquista. Como a todos los demás, le dieron un fusil, pero su manejo la descubrió: era tan miope y patosa que, cuando su variopinto grupo de voluntarios se puso a hacer prácticas de tiro, ninguno de aquellos valientes quería ponerse en su línea de fuego. Su torpeza la hacía más peligrosa que los francotiradores de Franco. Tiempo después, cuando contaba sus hazañas, quitaba importancia

a los temores de sus compañeros: «Era tan corta de vista que no corría peligro de matar a nadie, ni aunque le apuntara».

35

Mientras la unidad estaba acampada en el frente, en cierto momento se preparó la cena. Para no delatar su posición, los cocineros habían hecho un agujero en el suelo, habían encendido fuego en su interior y puesto un ancho caldero sobre las brasas. El método era lento, pero relativamente seguro. No para Weil. Cuando la cena estaba ya casi lista, después de la lenta cocción, la muchacha, miope como era y pensando en las musarañas, como siempre, introdujo un pie en el caldero, lleno hasta el borde de aceite hirviendo.

Las quemaduras fueron graves y el dolor debió de ser tremendo. Cuando sus compañeros quisieron quitarle la media, le arrancaron parte de la piel. Ya no estaba en condiciones de combatir, si es que alguna vez lo había estado, y fue enviada inmediatamente a Barcelona. Casi todos sus compañeros cayeron en el frente mientras ella yacía en una cama del hospital.36 Su espectacular torpeza le salvó la vida.

CORPS ÉTRANGER

Cuando una persona es torpe, todos sus contactos con el mundo físico le recuerdan que ha llegado a él en estado incompleto: le falta una parte o está mal hecha o incorrectamente diseñada. Se parece a las demás personas y en muchos aspectos es como ellas, salvo por la parte que falta y que la sitúa aparte, una experiencia que le resulta dolorosa cada vez que intenta hacer algo con el cuerpo. El malestar así causado y la vergüenza que comporta determinan en no pequeña medida todos los aspectos de su existencia terrenal.

Ser torpe es haber nacido con una espina clavada que no se puede arrancar ni olvidar. Sin embargo, si se consigue vivir con ella, incluso aceptarla, los beneficios compensan el dolor. Pues cuando no podemos introducirnos con normalidad en el movimiento de las cosas, y todo trato con el mundo entraña mucho malestar, estamos en una posición única para observar su curso y analizar su funcionamiento. Son muchas las enseñanzas: la torpeza pone cierta distancia entre nosotros y el mundo, y la profundidad de nuestras intuiciones está en relación directamente proporcional con esa distancia. Cuanto más dolorosa es, más críticos nos volvemos. En el punto límite, cuando la espina acabe fundiéndose con nuestra carne, nuestra comprensión alcanzará proporciones inquietantes. Si no nos destruye, nos hará más sabios que la mayoría.

Vale la pena meditar este proceso con detalle. Empieza por una irritante sensación de ineptitud: cuando tratamos de dedicarnos a un trabajo físico, averiguamos que nuestro cuerpo no está a la altura. Nuestra naturaleza física es parte integral del mundo y estamos hechos para operar normalmente en él, como un pez en el agua, como suele decirse. Pero parece que nosotros no. Nuestro cuerpo, en un aspecto importante, está mal adaptado al entorno. Hay un desajuste fatal que lo pone continuamente en el lugar equivocado: no podemos poner la mano donde deberíamos o la mano no se entiende con nuestros ojos, o los ojos con el cerebro, no ejercemos la presión exacta o presionamos demasiado, dejamos que un objeto se nos escape cuando debemos retenerlo, o lo retenemos con tanta fuerza que lo rompemos, o la pifiamos vergonzosamente de cualquier otro modo.

Cuando experimentamos este desajuste, acabamos viendo nuestro cuerpo bajo una nueva luz: parece que le falta una armonía necesaria con el mundo físico que nos rodea, y entre sus partes: cada miembro parece ir a su aire. Es como si nuestro cuerpo –o una parte de él– funcionara de modo indebido, se rebelara, proclamase su autonomía. De este modo descubrimos una región nuestra sobre la que tenemos poco dominio, una especie de enclave extranjero,

una parte de nosotros que no es realmente nuestra. Por supuesto, podemos esforzarnos por adiestrar nuestro cuerpo con la esperanza de llegar a someter a la facción rebelde, pero acabamos por darnos cuenta de que nunca lo conseguiremos del todo. Con el tiempo tendremos que aprender a vivir con el enemigo dentro.

La torpeza es una forma especial de fracaso: una forma que es a la vez nuestra y no nuestra. Es nuestra porque somos nosotros quienes cometemos los fallos: debido a nuestra mala coordinación motora, somos incapaces de realizar algo que casi todos los demás realizan sin problemas. Sin embargo, puesto que se debe a una parte nuestra que no dominamos del todo –en efecto, a una parte rebelde que no somos nosotros–, el fracaso no es exactamente nuestro. Sufrimos las consecuencias –vergüenza, confusión, humillación o cosas peores–, como las sufrió Weil durante toda su vida, sin que la culpa sea del todo nuestra.

Este fracaso, que poco a poco se apodera de los torpes y determina los perfiles de su vida, no es en puridad un fracaso humano; pertenece a las cosas del mundo exterior. Y es precisamente su brutal coseidad lo que lo vuelve tan turbador cuando lo encontramos en seres humanos. Humanos como somos, se supone que solo tenemos fallos «humanos», errores de entendimiento o juicio, de afecto, de memoria, deficiencias morales, etc. Pero cuando damos muestras de un fracaso que normalmente pertenece al mundo físico, un mal funcionamiento técnico, pasamos a ser un espectáculo excepcional que no deja de desconcertar a la gente. Somos repulsivos sin ambages. Los demás se apartarán de nosotros y terminarán viéndonos como «no de este mundo». Desde luego, no somos de su mundo.

Weil conocía esto demasiado bien: «No soy persona con quien sea bueno relacionarse», confió a su amiga Simone Pétrement. «Los seres humanos perciben esto siempre, más o menos.» Pétrement intuyó el vínculo entre la torpeza física de Weil y su estar en otro mundo: su torpeza «parecía proceder del hecho de que no estaba

hecha con los mismos materiales ordinarios que el resto de nosotros».

37

DESNUDEZ

¿Recordamos el avión a punto de estrellarse por culpa de un fallo del motor y las revelaciones a que dio lugar? Una experiencia así nos permite comprender que antes de afrontar la aniquilación, afrontamos el fracaso. El fracaso, como pocas experiencias humanas, nos coloca en una situación excepcional para comprender quiénes somos y cuál es nuestro lugar en el mundo. La experiencia del fracaso nos proporciona, por encima de todo, una oportunidad para ver nuestra existencia en su desnudez. El instinto de supervivencia, por lo general, nos induce a ver nuestra existencia en el mundo como sólida, segura e incluso indestructible. Venimos al mundo con mecanismos incorporados de autoengaño que nos permiten olvidar qué frágil es nuestra condición y qué cerca estamos de no ser. Puede que el fracaso no suponga siempre una amenaza existencial, pero algunos encuentros con él nos recuerdan claramente nuestra precariedad fundamental. El ejemplo del avión cuyo motor ha dejado de funcionar en pleno vuelo nos dice qué tenue es la pared que nos separa del otro lado.

A menudo nos enorgullecemos de ser criaturas altruistas y espirituales cuya materialidad importa poco. Como para burlarse de nuestras pretensiones, puede haber algo obsceno y material en «ver la muerte de cerca»: una pieza de equipo defectuosa –una parte gastada, un detalle defectuoso, un tornillo suelto, lo que sea– puede ser más que suficiente para poner fin a todo. «He aquí un antiguo ángel al que una cañería que gotea ha dado pasaporte.»

Sin embargo, aunque el fracaso nos empuje al borde de la existencia, burlándose de nosotros en el proceso, nos da una oportunidad de verlo todo con ojos nuevos. El fracaso de las cosas interrumpe las rutinas de la vida, nuestra existencia estructurada, con un sobresalto. Que las máquinas (motores de avión, coches, edificios, ordenadores) fallen cuando no deberían es intrínsecamente importante para diseñadores, arquitectos, ingenieros y fabricantes. No es esto lo que me interesa aquí.38 Lo que me interesa no es tanto por qué fallan las cosas como lo que les ocurre a quienes presencian el fallo y sufren una modificación en consecuencia. La precariedad del mundo topa con nuestra propia precariedad en el fracaso y hay pocas cosas más definitorias para nosotros que lo que ocurre en ese breve encuentro.

Una de las preguntas más difíciles de la metafísica tradicional es la llamada pregunta por el ser, que dice: «¿Por qué hay algo en vez de nada?». Traducida al lenguaje existencial, la interrogación adopta una forma más personal: «¿Por qué existo en vez de no existir?». La cuestión es abrumadora por dos razones. Primera, porque es muy personal, de un modo opresivo: solo hay una persona que pueda formular la pregunta, y soy yo. Si no la formulo, la pregunta quedará eternamente sin formularse, y eso puede ser peor que dejarla sin respuesta. Segunda, porque en última instancia no puede responderse. En efecto, puedo darle vueltas y tratar de decir cualquier cosa. La filosofía y la literatura, la religión y la ciencia tal vez me proporcionen respuestas oportunas y ya preparadas. Pero soy dolorosamente consciente de que, en último análisis, la pregunta de «¿Por qué existo en vez de no existir?» no puede decidirse de un modo definitivo en un sentido u otro. Iván Karamázov –uno de los filósofos más agudos que han existido– la llamaría «pregunta maldita». Al mismo tiempo no puedo permitirme el lujo de no formularla. Yo devengo yo mismo en el proceso de preguntar «¿Por qué existo en vez de no existir?». No preguntar sería privar a mi existencia de algo vital, algo que la estructura, la enriquece y al final le da significado. Hay diferentes formas de formular la pregunta: escribir una novela, sacrificarme por algo más importante que yo,

sentir compasión por otros. A la postre, el hecho de que la pregunta no pueda responderse no es decisivo; la respuesta está en el acto mismo de preguntar y decidimos hacerlo así como consecuencia.

Y aquí es donde entra el fracaso. Naturalmente, no llega para dar una respuesta; el fracaso nunca está para dar respuestas. Lo que ofrece, en cambio, es una posición mejor desde la que formular la pregunta. Lo cual puede ser más importante que una respuesta. El fracaso es la irrupción repentina de la nada en la existencia. Cuando experimentamos el fracaso, empezamos a ver grietas en el tejido de la existencia y la nada que nos mira desde el otro lado. El fracaso revela algo fundamental sobre la condición humana: que ser humano es hacer de funámbulo sin red de seguridad. El menor paso en falso puede hacernos perder el equilibrio y precipitarnos al abismo. Por lo general hacemos de funámbulos felizmente inconscientes de lo que hacemos, como los sonámbulos. Experimentar el fracaso es despertar de repente... y mirar abajo.

Ese es precisamente el momento en que podemos decir que no hay fracaso que para bien no venga. Pues es esta constante amenaza al acecho –al abismo de abajo– lo que debería hacernos conscientes de lo extraordinario de la existencia: que existimos en definitiva cuando no hay ningún motivo obvio para ello. Procedente de la nada y destinada a la nada, la existencia es un estado de excepción. Y el fracaso, con la repentina perspectiva de la nada que revela, es importante porque nos ayuda a comprender exactamente eso. Cuando fracasamos, nos vemos obligados a comprender qué somos con exactitud. Desde luego, no somos gran cosa, pero en muchos aspectos eso es más que suficiente. Pues somos o no somos; no hay grados aquí, no podemos ser «más o menos». El solo hecho de existir en el mundo como seres autoconscientes nos da acceso a todo lo que hay que saber sobre lo que significa ser humano. Venimos del abismo y es al abismo hacia donde vamos, pero caer en él sin más no es una buena opción. Necesitamos aprender nosotros solos a encontrar el camino de regreso para encontrarnos a nosotros mismos en el proceso. Ya es bastante malo «caer en la existencia»,

como querían los gnósticos, pero salir de ella sin saber de qué trata todo esto es aún peor. El fracaso puede darnos este precioso conocimiento.

De acuerdo, no es un conocimiento halagüeño: no somos más que hijos de la casualidad, iconos de la endeblez, breves chisporroteos. Nos han metido en una farsa cósmica, somos juguetes, bromas andantes. Sin embargo, cuando aprendemos esto, nos damos cuenta de la magnitud de nuestra hazaña: nos vemos tal como somos, hemos conquistado un estado de desnudez ontológica: y entendemos la broma. Gracias a la experiencia del fracaso, hemos rasgado el velo de los autoengaños, de los espejismos y de los mecanismos de defensa que por lo general nos ocultan ante nosotros mismos. El fracaso, con la repentina sensación de amenaza que comporta, nos zarandea con tanta fuerza que nada nos impide ya ver realmente. Nos miramos al espejo y nos reconocemos por lo que somos.

El fracaso tiene mala fama, pero puede ser el más sincero de los amigos: no adula, no hace falsas promesas, no nos vende sueños irrealizables. Temible por su franqueza, cumple una función crucial en cualquier proceso de autoconocimiento: el desencanto.

EL PIÑÓN Y LA MÁQUINA

Cuando Simone Weil tenía seis años, y se libraba en Europa la Primera Guerra Mundial, decidió prescindir del azúcar porque, como dijo a sus estupefactos padres, «los pobres soldados del frente» no podían permitírselo.39 Tal era el gesto que la caracterizaba; si pensaba que alguien carecía de algo en cualquier parte, quería experimentar la misma privación. Durante toda su vida dio muestras de una anormal capacidad para empatizar con el sufrimiento, con los vulnerables y los desfavorecidos. Vivía en habitaciones sin

calefacción porque creía que los obreros no podían permitirse caldear las suyas; comía mal porque pensaba que era así como comían los pobres. Cuando en cierta ocasión le desapareció dinero de la habitación que tenía alquilada, su única observación fue: «Quien se lo haya llevado sin duda lo necesitaba».40 No solo sentía por los demás, creía que debía esforzarse al límite y sacrificarse por ellos; en Inglaterra, aunque gravemente enferma y agotada, se negaba a probar la comida que tanto necesitaba porque creía que los ciudadanos de la Francia ocupada carecían de ella.

Paradójicamente, esta capacidad de empatía la transformaba a veces en persona brusca, intransigente, incluso intolerante con los demás. Simone de Beauvoir describe en sus Memorias de una joven formal un frustrado encuentro con Simone Weil. Debió de ser en 1928. «En China se pasaba un hambre atroz y me contaron que había llorado cuando se enteró», recuerda De Beauvoir. «La envidié por tener un corazón capaz de sentir por todo el mundo.» Sin embargo, cuando se acercó a ella, De Beauvoir se quedó anonadada. No bien acabó el breve intercambio de noticias cuando Weil declaró, de manera taxativa, que lo único importante era «una revolución que diera de comer a todo el mundo». Cuando De Beauvoir trató de poner objeciones, Weil la interrumpió: «Se nota que nunca has pasado hambre».41 Y no se habló más.

No estaba claro en qué clase de revolución pensaba Simone Weil, pero es improbable que fuera una revolución comunista. Cada vez era más crítica con la Unión Soviética y con los partidos comunistas europeos apoyados por Moscú. En una época en que pocos intelectuales occidentales de izquierda se atrevían a decir nada contra el régimen bolchevique, Weil formulaba críticas premonitorias y notablemente lúcidas contra el régimen soviético. Pensaba que todo lo que se había conseguido durante la Revolución de 1917 había sido destruido por el subsiguiente régimen bolchevique. El primer régimen comunista había enterrado la primera revolución comunista.42 La Rusia soviética, según Weil, estaba bajo el control de una burocracia que tenía a su disposición un poder (militar,

político, jurídico, económico) que las potencias capitalistas de Occidente nunca habían soñado con conseguir. ¿El resultado? En ninguna parte, escribía en 1934, es la clase trabajadora «más desdichada, más oprimida y más humillada que en Rusia».

43

Conforme se familiarizaba con el medio revolucionario francés y extranjero, acabó convenciéndose de que a los trabajadores les iría mucho mejor sin una revolución comunista. «La revolución no es posible», escribía en 1935, «porque los dirigentes revolucionarios son imbéciles e ineficaces. Y no es deseable porque son traidores. Demasiado estúpidos para lograr una victoria, y si la lograran, serían otra vez opresores, como en Rusia».

44

Pese a todas sus críticas contra la política revolucionaria, no era reaccionaria. Se preocupaba por los obreros como pocos intelectuales. Simone Pétrement recuerda que mientras estaban todavía en el instituto, Weil le dijo, mirando tiernamente a un grupo de trabajadores, «No los amo solo por afán de justicia. Los amo por naturaleza. Me parecen más bellos que los burgueses».45 La culpabilidad de clase había estimulado las simpatías izquierdistas de generaciones de intelectuales occidentales de clase media y Weil no era una excepción. Un trabajador que llegaría a conocerla bien recordaba:

Quería conocer nuestra miseria. Quería liberar al obrero. Tal era el objetivo de su vida. Yo le decía: «Pero tú eres hija de ricos». Y ella respondía: «Esa es mi desgracia. Ojalá mis padres hubieran sido pobres».

46

Sin embargo, era mucho más que culpabilidad de clase. Tras comprender que la política revolucionaria no ayudaría a la clase trabajadora y que los dirigentes revolucionarios eran sinvergüenzas, incompetentes o ambas cosas, llegó a la conclusión de que solo los obreros podían ayudarse a sí mismos. Las revoluciones generan burocracias y «la burocracia siempre traiciona», decía. Si los intelectuales querían comprender y ayudar en serio a los trabajadores, solo había una solución eficiente: trabajar con ellos, compartir su hambre, sentir sus sufrimientos, dejarse pisar con ellos.

Su decisión de hacerse obrera fabril sin cualificar estuvo motivada por la misma empatía fundamental por los desfavorecidos que caracterizó toda su vida. Esperaba que trabajar y vivir como «una bestia de carga» le diera la oportunidad de experimentar la vida humana en su faceta más cruda y brutal. Y aquí consiguió más de lo que esperaba.

Llevaba unos meses en su nueva vida de obrera fabril cuando escribió a un amigo en enero de 1935: «No es que esto haya cambiado alguna de mis ideas (al contrario, se me han confirmado muchas), es muchísimo más: ha cambiado toda mi concepción de las cosas, incluso mi sentir sobre la vida». Nada volvería a ser lo mismo para ella después de l'année d'usine (el año en la fábrica). Saldría de allí como una persona distinta. «En el futuro volveré a sentir alegría», agregaba, «pero hay cierta felicidad que no creo que sea posible nunca más».

47

Weil tomó repentina conciencia de la realidad social en la fábrica y entonces fue capaz de percibir la superficialidad de la cháchara revolucionaria. Mientras se esforzaba por soportar el ritmo laboral que se le exigía, y a los patronos autoritarios, sus atroces migrañas y su propia torpeza, comprendió que los dirigentes de la revolución

bolchevique que hablaban con tanta grandilocuencia en nombre del proletariado no tenían ni la menor idea de lo que decían. Desde la perspectiva del obrero de la cadena de montaje, todo era impostura y demagogia. Ahora se daba cuenta de que los dirigentes comunistas no eran distintos de los políticos burgueses a los que querían derrocar:

Cuando pienso que los grandes dirigentes bolcheviques se proponían crear una clase trabajadora libre y que ninguno de ellos –desde luego Trotsky no y tampoco Lenin– había puesto el pie en una fábrica, de modo que ninguno tenía la menor idea de cuáles eran las condiciones reales de la servidumbre o la libertad de los trabajadores, bueno, entonces la política se me figura una broma siniestra [une sinistre rigolade].

48

El descubrimiento con más consecuencias que hizo Weil en la fábrica fue el estado de total deshumanización en que la cadena de montaje sumía al trabajador. En una carta de abril de 1935, dirigida a Boris Souvarine, repite lo que le había dicho una obrera que trabajaba en una cinta transportadora: «Después de unos años, incluso de un solo año, ya no se sufre, pero se está en una especie de estupor». Para Weil esto era intolerable. «Me parece que es estar en el nivel más bajo de la degradación.»49 Aunque no estuvo en la fábrica el tiempo suficiente para llegar a esta etapa, podía identificarse con facilidad con su compañera.

Al final, la empatía que sentía por sus compañeros la ayudó a sobrevivir aquel año. Su necesidad básica de comprender aportó algún significado a lo que de otro modo parecía insignificante en sí mismo. «No siento el sufrimiento como mío. Lo siento como sufrimiento de los trabajadores», dijo a Souvarine. Si «sufro

personalmente o no me parece un detalle casi carente de importancia». El impulso de «conocer y comprender prevalece fácilmente». «Me juré a mí misma», escribe en otra carta, «no desistir hasta haber aprendido cómo es la vida de un obrero sin perder mi sentido de la dignidad humana. Y he cumplido mi palabra».

50

L'année d'usine le permitió hacer importantes observaciones sobre lo que les ocurre a los seres humanos cuando son reducidos a la función de piñones en una maquinaria social. «Nada es más asfixiante para el pensamiento», escribía en 1936, «que la sensación de inferioridad que causa de manera inevitable la agresión diaria de la pobreza, la subordinación y la dependencia».51 Si casualmente se nos encarga la función del piñón, al final nos convertimos en piñones, no solo ante los ojos de los demás, sino también ante los propios. Descubrió que lo más difícil de conservar en la fábrica era el sentido de la dignidad humana; todo conspiraba allí para mantener al individuo en un estado «de apatía infrahumana».52 Una vez que se ha sucumbido a ese estado, puede hacerse cualquier cosa con el individuo: ya no es persona, sino un objeto a disposición de cualquiera.

Cuando resumió su experiencia fabril, destacó dos lecciones que había aprendido. La primera, «la más amarga e inesperada», era que la opresión, cuando superaba «cierto grado de intensidad», no genera revuelta, sino «una tendencia casi irresistible a la más completa sumisión». La segunda era que «la humanidad se divide en dos categorías», la de «quienes importan para algo» y la de «quienes no importan para nada».53 No olvidaría estas dos lecciones en toda su vida.

OJOS NUEVOS

Hay otro beneficio que obtenemos de nuestro encuentro con el fracaso de las cosas. Cuando lo experimentamos, no solo nos hacemos añicos nosotros, sino también todo nuestro universo. El fracaso no solo revela la nada contra la que se define nuestra existencia personal, sino también un déficit de ser del mundo mismo. Cuando algo se rompe cerca de nosotros, primero cuestionamos el elemento defectuoso, pero a continuación tal vez cuestionemos la solidez de las cosas en general. Acabamos por sospechar, y por buenas razones, que tal vez haya más nada escondida en las cosas. Y de pronto el mundo se nos presenta bajo una luz diferente. Ahora tiene una cara nueva y compleja que nos ha sido revelada por el fracaso. Damos un paso atrás y volvemos a enfocarlo en estado de alerta total.

A menudo solo nos damos cuenta de la presencia de algo cuando se rompe. Damos por sentado el funcionamiento del ordenador, o de la impresora, o de la cafetera... hasta que dejan de funcionar. En cierto modo, solo cuando estas cosas fallan es cuando existen para nosotros y las vemos plenamente; se vuelven visibles cuando una cantidad de nada se ha colado en ellas. Mientras podemos utilizar el coche sin problemas para trasladarnos de un lugar a otro, no prestamos mucha atención al vehículo en cuanto tal; cada vez lo vemos menos mientras siga funcionando como debería. Pero cuando se deteriora en mitad de la calle, el coche se vuelve presente de manera masiva y repentina. Ya no podemos no advertirlo; helo aquí, montón imponente de acero y otras materias, que está claramente inmóvil. No diferente del martillo de Heidegger, solo que a una escala mayor y más irritante. El fracaso desestabiliza: desempolva las cosas y las deja al descubierto en lo que son.

Prestaríamos una atención decreciente a un mundo en el que todo funcionara de manera perfecta. Si no ocurre nada inusual, si nada se descompone, sobre el mundo desciende un velo de familiaridad cada vez más grueso y nos volvemos ciegos ante él. Hacemos uso de este

o aquel objeto, llevamos a cabo tal o cual acción y antes de darnos cuenta toda la vida se ha convertido en rutina, es decir, que partes de ella se han atrofiado y muerto. Esto es normal hasta cierto punto. Es lo que suele pasar en la vida: esta tiene pautas y se deja atrofiar parcialmente para sobrevivir como un todo. Pero si esto ocurre durante demasiado tiempo, la rutina se adueña de todo y la vida se convierte en un ejercicio programado: no hay nada nuevo, ningún cambio de ritmo ni variaciones, solo una estación infinita. Cuando morimos ni siquiera nos damos cuenta, porque estamos muertos desde hace mucho.

En otras palabras, si hay algo peor que el fracaso, es la ausencia de fracaso. El fracaso nos escuece y al escocernos nos pone en contacto con la realidad, por brutal y dolorosa que sea. El fracaso sobreviene con un grado de inmediatez que despeja incluso a los más embriagados. No importa cuántas veces lo experimentemos: siempre conserva su novedad. «El fracaso, incluso reiterado, parece siempre nuevo; mientras que el éxito, al multiplicarse, pierde todo interés, todo atractivo», escribe Cioran.54 El fracaso nos proporciona nuevos ojos. El mundo nace de nuevo para quienes lo han experimentado. Las viejas suposiciones se pulverizan, las certezas se desvanecen, las verdades acreditadas quedan en evidencia: la pantalla de las etiquetas cómodas, las convenciones gastadas, las teorías preconcebidas con las que nos hemos acostumbrado a mirar el mundo salta por los aires de repente. Durante un breve momento, antes de encontrar otra pantalla, que es lo que siempre hacemos, vivimos el mundo como una nueva creación.

En el fracaso, el mundo se abre para nosotros y nos revela algunos de sus secretos. El fracaso nos da una agudeza de percepción y una claridad de visión que nos facultan para percibir la desnudez de las cosas. En un mundo sin fracaso dejaríamos de tener acceso a lo real; miraríamos abstraídos algo registrado en cualquier instante del pasado y volveríamos a mirar, y lo repasaríamos hasta el infinito con nuestros ojos sin vida. El mundo ya no sería real; y nosotros tampoco.

«YO, UNA ESCLAVA...»

Mientras Weil asimilaba el significado de su experiencia fabril, empezó a utilizar un nuevo término para describirla: esclavitud. Al observar la «completa sumisión» de los obreros, su «apatía infrahumana» y su creciente alienación, no podía dar con un nombre mejor para ellos que «esclavos». Por su estudio del mundo clásico, sabía lo que significaba para un ser humano ser propiedad de otro y entendía que el trabajador moderno era un calco del esclavo antiguo. Además de la degradación social, que siempre había sido el distintivo del esclavo, el obrero fabril era reducido a una entidad no pensante. La «ausencia de pensamiento» exigida al obrero era «indispensable para los esclavos de la máquina moderna».55 Por último, la esclavitud es el reino de la «desdicha» (malheur), que, como escribió Weil en A la espera de Dios, «es muy distinta del simple sufrimiento [souffrance]». La desdicha «se adueña del alma y la marca, hasta el fondo, con una marca que solo a ella pertenece, la marca de la esclavitud [la marque de l'esclavage]».56 La «desdicha» sería capital durante el resto de su vida para el conocimiento de sí misma y del mundo que la rodeaba.

Como obrera fabril sin cualificar, creía que también ella se había convertido en una esclava. Hacia el final de su experiencia fabril, asimiló la condición de esclava hasta tal punto que veía el mundo a través de los ojos de una persona esclavizada, sentía lo que la persona esclavizada sentía y decía las cosas que esta diría. «¿Cómo es que yo, una esclava, puedo tomar este autobús y utilizarlo pagando mis doce monedas, como cualquier otra persona?», se preguntó en cierta ocasión, con toda seriedad, yendo al trabajo en autobús. «¡Qué extraordinario favor! Si me hubieran obligado a bajar por la fuerza [...] creo que me habría parecido del todo natural. La

esclavitud hacía que me sintiera completamente despojada de derechos.»

57

Al terminar l'année d'usine se encontraba devastada, hecha trizas, y sin embargo extrañamente renovada. Escribiendo a un amigo en octubre de 1935, poco después de terminar el trabajo en la fábrica, al que llamaba «aquellos meses de esclavitud» (ces mois d'esclavage), explicaba que consideraba aquella experiencia como un regalo. Trabajar servilmente para las máquinas le permitía «probarme a mí misma y tocar con la mano las cosas que hasta entonces solo había imaginado». En otra carta hace una confesión sorprendente: «me daba la sensación de que había nacido para esperar, recibir y cumplir órdenes, de que nunca había hecho ni haría otra cosa».

58

Está hablando aquí de la rutina del trabajo fabril, pero se diría que asoma algo más profundo y de mayores consecuencias. Es la voz de una nueva Simone Weil –la mística, la visionaria, la pensadora religiosa profundamente herética–, nacida de la experiencia de la desdicha. Como esclava estaba degradada, pero también como esclava sería redimida. Gracias a un movimiento rápido y espectacular, puso la esclavitud cabeza abajo y encontró la gloria en ella. ¿Cómo fue posible?, nos preguntamos. Descubrió que la esclavitud nos da acceso directo a la humildad definitiva, redentora. «No hay mayor humildad que esperar en silencio y con paciencia», escribió en uno de sus cuadernos. «Es la actitud del esclavo que está preparado para cualquier orden del amo, o para ninguna orden.»

59

Conforme meditaba e interiorizaba el significado de la esclavitud, la desdicha y la humildad, encontró una idea cristiana capital: al encarnar, Jesucristo adoptó «la forma de un esclavo» (morphē

doulou), según sabemos por san Pablo (Filipenses, 2, 7). Weil entró en la fábrica para saber más sobre las condiciones sociales del obrero moderno en el capitalismo, pero encontró a Jesucristo.

Puede que creciera en un hogar judío laico, pero toda su educación estuvo determinada por la mentalidad católica francesa. En la fábrica empezó a servirse de ideas, símbolos e imágenes cristianos de un modo liberal, para encontrar sentido a lo que experimentaba.60 Lo primero fue la desdicha, que define tanto la condición del esclavo como la experiencia cristiana. En su «Autobiografía» describe que «la desdicha de los demás entró en mi carne y en mi alma». A causa de su profunda empatía por los oprimidos, sintió como propia la desdicha que la rodeaba. Así recibió la marque de l'esclavage, que compara con «la marca de hierro candente que los romanos ponían en la frente de los esclavos más despreciados». También fue transformada de este modo: «Desde entonces», escribió, «siempre me he considerado una esclava».

61

Una intensa experiencia religiosa, que tuvo poco después de su temporada fabril, selló la transformación. Encontrándose en un pequeño pueblo pesquero de Portugal, presenció una procesión de esposas de pescadores. Visitaban las embarcaciones ancladas entonando «cánticos, sin duda muy antiguos, de una tristeza desgarradora». Weil se quedó petrificada. Allí «tuve la repentina certeza de que el cristianismo era por excelencia la religión de los esclavos, de que los esclavos no podían dejar de adherirse a ella, y yo entre ellos».62 Nietzsche tenía razón, aunque por muy otras razones.

LA PERFECCIÓN ESTÁ SOBREVALORADA

Necesitamos en grandísima medida que las cosas funcionen como es debido, que sean previsibles y dignas de confianza. Caeríamos en la desesperación si no realizaran su cometido. Un mundo donde las cosas llevan a cabo la función que se les encomienda es un lugar hospitalicio. Y lo que lo hace receptivo es precisamente su fiabilidad y su previsibilidad. Hay un punto, sin embargo, más allá del cual esta misma impecabilidad empieza a producir una seria forma de alienación. Pues cuando las cosas funcionan de un modo perfecto, sin fricciones, cada vez nos necesitan menos. A la larga, esta fluidez es nuestra perdición. No es solo que seamos cada vez más innecesarios (lo cual ya es bastante malo), sino que cada vez somos más como las cosas mismas. Inconscientemente empezamos a imitarlas. Su previsibilidad se hace nuestra y lo mismo pasa con su inercia elemental. En la vecindad de algo que nunca muda sus pautas, también nosotros caemos en una existencia fuertemente pautada. En el límite, si nada cambia para solicitar nuestra atención, no nos diferenciamos de las cosas y nos perdemos entre ellas. La hospitalidad es admirable, pero cuando un lugar es demasiado hospitalicio, se vuelve decididamente hostil.

Desde los comienzos de la Revolución Industrial, generaciones de obreros fabriles han gritado «Muerte a las máquinas», y a veces han llegado tan lejos como para destruirlas o prenderles fuego, como los luditas ingleses del siglo XIX. La explicación que se suele dar es a la vez simple y simplista: como temían la injusta competencia de las máquinas, los trabajadores las ponían fuera de servicio. Pero eso no puede ser todo. Al fin y al cabo, las máquinas siguen necesitando operadores humanos. La reacción de los trabajadores debió de tener alguna relación con la experiencia del trabajo, con pasar horas interminables rodeados por las máquinas.

En estado óptimo, una máquina repite los mismos movimientos, sin el menor defecto, hasta el infinito. Sin embargo, esta perfección es totalmente inhumana y, puesto que hay que adaptarse a ella, es una experiencia muy alienante. La máquina es existencia reglamentada del modo más oprimente. Una obrera de cinta transportadora pasa

días, años, toda su vida en «una especie de estupor». Se convierte en cinta transportadora. En una reveladora escena de Metrópolis, de Fritz Lang, hay un choque entre la maquinaria perfecta y los humanísimos trabajadores que caen en el paroxismo por tener que someterse a las máquinas y, en el proceso, volverse cada vez más como ellas. Al final, los trabajadores no pueden resistirlo y se rebelan. La suya es una actitud profundamente humana, lo opuesto al comportamiento maquinal: las máquinas nunca se rebelan. Cuando los trabajadores han destruido toda la operación, bailan y lo celebran. Vuelven a ser humanos del todo, aunque más pobres, y están más en peligro, y su vida es más precaria que nunca.

La alienación física producida por la impecabilidad mecánica, aunque mala, no es lo peor que tenemos delante. Si todo sigue funcionando sin ningún fallo, y nada nos incita a pensar y actuar, aparece también cierta forma de degradación mental. La palabra que solemos emplear para definir esta situación –«embrutecerse»– significa literalmente reducirse nuestra capacidad de razonar hasta casi privarnos del uso de la razón. El pensamiento racional no nos vino de la nada; apareció y evolucionó para que hiciéramos frente a las necesidades de la vida. Con el tiempo acabamos por emplearlo también para el razonamiento abstracto. En la actualidad confeccionamos sistemas metafísicos y diseñamos complejos modelos matemáticos, pero durante la mayor parte de la historia humana el pensamiento racional ha tenido una orientación más bien práctica, ha sido una herramienta de adaptación. Como la inteligencia no es estática, sino un proceso, solo está viva si la tenemos en movimiento, y esto sucede cada vez que respondemos a un problema. Pero no es probable que nos plantee problemas algo que funciona sin fallos. Esta suficiencia, en sí misma, podría inspirar respeto, pues es espléndida por su perfección, pero no nos necesita para casi nada. Desde el punto de vista de la comodidad diaria, los beneficios son impresionantes, el arreglo no podría ser más provechoso. Pero a la larga, el coste humano podría arruinarnos por completo.

63

La relación con las máquinas siempre ha sido paradójica. Las ideamos para salvar dificultades y hacernos más cómoda la vida, cosa que hacen, pero solo para acarrear otras dificultades. Para salvar estas, recurrimos a más máquinas, que generan más problemas aún. Al final resulta que construimos tantas máquinas para resolver tantos problemas que acabamos trabajando para ellas todo el tiempo.

En consecuencia, se diría que el principal papel del trabajador moderno es cuidar de las máquinas. Tiempos Modernos, de Charles Chaplin, capta esta paradoja de modo magistral: en una de las primeras escenas de la película los obreros que trabajan en la cadena de montaje son criados de la máquina que cumplen fielmente sus obligaciones. Durante toda la jornada se aseguran de que la máquina esté bien alimentada y de que no le falte nada. Al hacerlo, los obreros reproducen los movimientos y ritmos de la máquina, hasta tal punto que acaban siendo prolongaciones humanas de ella. Para impedir que los trabajadores pierdan un tiempo precioso a la hora de la comida, la dirección piensa instalar una máquina alimentadora especial que pondrá mecánicamente la comida en la boca del operario, sin que este deje de trabajar con la máquina. Emparedado entre dos máquinas (la que lo alimenta a él y la que él alimenta), el trabajador queda reducido a casi nada, con su humanidad exprimida y expulsada. Charlot, el personaje de Chaplin, es utilizado como cobaya. El experimento no sale según lo planeado y Charlot se vuelve loco. Reímos a mandíbula batiente, aunque solo sea para ocultar las lágrimas. Pues lo que vemos retratado en la pantalla es nuestra propia deshumanización.

De esto hace ya casi un siglo. Hoy, en la era de la automatización generalizada y la inteligencia artificial, el tema ha adquirido una nueva y dolorosa urgencia. No solo entregamos nuestro trabajo a máquinas que funcionan casi solas, sino que además sacrificamos partes importantes de nuestra vida por ellas. Las máquinas nos

dicen qué comprar y dónde, qué comer y beber, con quién salir y casarnos, qué leer y qué música escuchar. Nos dan sin que lo pidamos las últimas noticias y chismes sociales, y se apresuran a satisfacer necesidades intelectuales y emocionales que toman por nuestras. Y descontando a un puñado de expertos involucrados en su programación, no nos necesitan. Las máquinas son un mundo en sí mismas. Se alimentan y mantienen solas, incluso se enseñan a sí mismas, aprendiendo de sus errores y los nuestros.

Libres de esfuerzos y preocupaciones, deberíamos ser felices por fin, cazando por la mañana, pescando por la tarde y apacentando el ganado por la noche, como Karl Marx nos deseó en cierta ocasión. Pero estamos lejos de ser felices. Ya no podemos apartarnos de las máquinas que lo hacen posible. Las máquinas (desde el ordenador personal al teléfono móvil, pasando por Internet) han calado en nuestra vida con tanta profundidad que si, por la razón que fuere, nos privaran de ellas, ya no seríamos nosotros mismos. Hoy, nuestra alienación es total.

Algo significativo es que nos encontramos más indefensos que antes de utilizar máquinas. No es solo que, por ceder ante ellas, hayamos dejado de cultivar habilidades importantes, perdido parte de nuestra agudeza mental u olvidado cómo utilizar herramientas más sencillas pero más exigentes. Nuestra fuerte supeditación a la automatización y la inteligencia artificial no solo nos hace depender de un modo creciente de cosas sobre las que tenemos poco control: es que nos vuelve cada vez más idiotas. Rodeados de objetos que se gobiernan solos, es poco lo que nos incita a pensar. Adiestrada, alimentada y cuidada de manera creciente por algoritmos, nuestra mente está desempleada en gran medida. Y cuando no hay costumbre de pensar, se atrofia y muere.

El pensamiento muere como un perro maltratado: hambriento y torturado, todo pellejo y huesos, y sin embargo absurdamente fiel a su maltratador, hasta su último aliento. Conforme nos apegamos cada vez más a nuestras máquinas, sin darnos cuenta empezamos a

imitarlas. Con el tiempo, para no ser vencidos, tendemos a desarrollar un nuevo «yo máquina» que, en un plano ideal, debería vivir de acuerdo con los mandamientos de las máquinas: no tomarás desvíos perezosos, como solían hacer los humanos, irás «directamente al grano»; no perderás el tiempo con cosas inútiles (las máquinas no hacen nada inútil); no usarás un lenguaje ambiguo (las máquinas siempre entienden las cosas literalmente); y, por encima de todo, no tendrás sentido del humor (las máquinas no ríen: no tienen motivo para ello). Con el tiempo, si pasamos tiempo suficiente en su vecindad, acabaremos tan bien engrasados, tan eficaces y tan muertos por dentro como las mismas máquinas. Autómatas humanos. Si las máquinas no fueran los objetos sinsentido que son, nuestros exagerados elogios les sacarían los colores; pero siendo lo que son, no les importa.

Desde luego, la ironía última es que, cuando una herramienta se automatiza por completo, se trata de una hazaña de la ingeniería y una prueba de la inteligencia humana. Cuando un ser humano se automatiza, es la encarnación de la estupidez. La inteligencia artificial trae el embrutecimiento definitivo.

Solo un dios, o el don del fracaso, puede salvarnos ya.

HEREJE

Weil entró en la fábrica como intelectual decidida a entender la condición de la clase obrera y salió como mística total. Pero –con Weil siempre hay un pero– no necesariamente como mística cristiana. Pese a toda su simpatía intelectual por «la idea católica» y a pesar de haber encontrado a Jesucristo en la fábrica, tendría hasta el fin de su vida serias dudas sobre el cristianismo como religión. Nunca se bautizó. «Estoy tan cerca del catolicismo como se pueda estar [...] sin ser católica», bromeaba.

64

No bien descubrió a Jesucristo, cayó en la herejía. Su Carta a un religioso, en que busca la opinión de un sacerdote dominico, el padre Édouard Couturier, sobre algunas de sus reservas filosóficas relacionadas con el cristianismo, es un manifiesto herético como hay pocos en que deja muy claro por qué nunca ingresaría en la Iglesia Católica, ni en ninguna otra, para el caso.

Para empezar, no podía aceptar la idea de que Jesucristo fuese la única encarnación de Dios. «No sabemos con seguridad», escribe, «que no haya habido encarnaciones anteriores a la de Jesús, y que Osiris en Egipto o Krishna en la India no estuvieran entre ellas». Desdeñando las enseñanzas de la Iglesia sobre la unicidad de la encarnación, Weil sugiere en cambio que Cristo está presente en este mundo «dondequiera que haya crimen y desdicha», lo cual hace que su presencia esté más extendida de lo que los misioneros cristianos hayan soñado nunca: «Quienquiera que sea capaz de un movimiento de pura compasión hacia una persona desdichada», escribe, «[...] posee, quizá implícitamente, pero siempre de un modo real, el amor de Dios y la fe». Un buen pagano puede ser mejor recibido por Cristo que un cristiano a medias, pues «no salva a todos los que lo llaman "Señor, Señor"». Salva por el contrario a todos los que «con un corazón puro» dan pan al hambriento «sin pensar en Él lo más mínimo».

65

El ecumenismo de Weil no es político ni diplomático, sino filosófico. «Las diversas tradiciones religiosas auténticas son reflejos de la misma verdad y quizá igual de valiosas.»66 Cree que el espíritu del cristianismo existía mucho antes de Cristo, pues puede manifestarse en lugares a los que la Iglesia no ha llegado todavía. Ello hace a la Iglesia del todo irrelevante, aunque esta debería haber sido la menor de sus preocupaciones. En todas las páginas de la Carta hay serias acusaciones contra la Iglesia (pobre padre Couturier, ¿qué había

hecho para merecer esto?). La causa fundamental de los males de la Iglesia es que es una institución y como tal comparte los pecados de todas las obras humanas: corrupción, injusticia, inmoralidad. En concreto, el pecado original de la Iglesia es su doble origen en el mundo antiguo. «Israel y Roma dejaron su huella en el cristianismo.» Israel «por hacer que el Antiguo Testamento fuese aceptado como libro sagrado» y Roma por convertirlo en «religión oficial del Imperio Romano, lo cual fue algo parecido a lo que Hitler quiere hacer».

67

Según ella, los antiguos judíos se equivocaron de medio a medio en lo concerniente a Dios. Concibieron a Yahvé a su imagen y semejanza y dado que «deseaban poder», el resultado fue un Dios sediento de sangre, vengativo y trastornado.68 «Jehová hizo a Israel las mismas promesas que el Diablo a Jesús», había señalado en sus Cuadernos.69 Al parecer, no reparó –o no le importó– en que mientras escribía estas cosas Hitler esgrimía argumentos parecidos contra los judíos antes de conducirlos a las cámaras de gas.

El Imperio Romano no salía mejor parado. Fue, escribe en la Carta, «un régimen totalitario y groseramente materialista, basado en la exclusiva adoración del Estado, como el nazismo».70 Tras sembrar la destrucción en todo el mundo mediterráneo, arrancando de raíz antiguas civilizaciones y formas de vida, y reprimiendo toda clase de oposición, los romanos adoptaron el cristianismo solo para ponerlo al servicio de sus propios fines; traicionaron el Evangelio de Cristo nada más adoptarlo. La Iglesia, en manos romanas, pasó a ser un asunto totalmente mundano, una cuestión profana de abogados y estadistas. Su rígido espíritu disciplinario acabó invadiendo el catolicismo hasta tal punto que ni siquiera sus representantes más sutiles, como Tomás de Aquino, pudieron eludirlo. «La concepción tomista de la fe», dice, «implica un "totalitarismo" tan sofocante como el de Hitler, si no más».71 Pobre padre Couturier.

La búsqueda del poder mundano ha llevado al cristianismo a una crisis que ha durado casi tanto como su propia existencia. La Iglesia, casi desde su comienzo mismo, ha sufrido «una enfermedad intelectual», concluye Weil. Ello se ha debido a su forma de concebir «su poder jurisdiccional y sobre todo al uso de la fórmula anathema sit».72 Si no aceptamos de manera incondicional sus enseñanzas y disciplina, carecemos de importancia y debemos esperar lo peor. Weil encuentra esto intolerable. Una obsesión malsana por la disciplina, el afán por la exclusión y la expectativa de la sumisión total han transformado la Iglesia de Cristo en una «burocracia» aterradora. Weil no podía perdonar a la Iglesia, no solo por lo que hacía, sino tampoco por lo que era.

Después de presentar sus opiniones sobre los principales defectos de la Iglesia, pasó a exponer cómo le gustaría que se reformase. Por muy escandalizado que estuviera ya el padre Couturier, iba a ver ideas aún más turbadoras. Pese a toda su corrupción secular, arguye Weil, había algo incorruptible en el núcleo de la Iglesia: el sacrificio sobre el que se había levantado. Lo más importante de Cristo no era su resurrección, como creían muchísimos cristianos, sino su crucifixión. Weil no podría haber estado más satisfecha si esta historia hubiera terminado allí. «Cuando pienso en la crucifixión», escribe en otra parte, «peco por envidia».73 Lo que ella deseaba era la desdicha y el sufrimiento de Cristo, no su gloria. La cruz produce en ella «el mismo efecto que la resurrección en otras personas».74 Weil no buscaba consuelo, sino un dolor creciente. Una angustia infinita.

En la Carta, como en otros textos, señala algunas soluciones. La más importante de todas sería la eliminación de las raíces tóxicas del cristianismo: una Iglesia sin ingredientes judíos y romanos sería no solo preferible, sino también viable. Weil creía que antes de las conquistas de Roma, las diversas naciones del Mediterráneo y Oriente Próximo formaban una civilización superior, profundamente espiritual y de naturaleza filosófica.

Creo que sus mejores espíritus compartían el mismo pensamiento y que este se expresaba de varias maneras en los misterios y sectas iniciáticas de Egipto, Tracia, Grecia y Persia, y que las obras de Platón son la expresión escrita más perfecta que poseemos de dicho pensamiento.

75

El cristianismo nació de esta philosophia perennis y nada más nacer fue secuestrado por un conciliábulo de conspiradores judeorromanos. Para liberarse por fin debería refugiarse en otra parte: entre los gnósticos, los maniqueos y los cátaros, que «al parecer se mantuvieron verdaderamente fieles» a la gran tradición espiritual mediterránea. Estos fueron los únicos que lograron escapar «de la tosquedad mental y bajeza de corazón que el dominio romano difundió por vastos territorios» y que todavía «componen la atmósfera de Europa».

76

Weil distingue el catarismo como «la última expresión viva en Europa de la antigüedad prerromana».77 Estando en Marsella, donde esperaba huir a Estados Unidos de la Francia ocupada por los nazis y donde habían vivido muchos cátaros en la Edad Media, trabó amistad con un grupo de estudiosos conocedores del catarismo que le enseñaron nuevos detalles sobre la herejía medieval. Y cuanto más aprendía, más le gustaba. Acabó totalmente prendada no solo de las doctrinas cátaras, sino también de su forma de vida. Le llamó la atención que los cátaros rechazaran el Antiguo Testamento, que desdeñaran las riquezas y el poder, y que sintieran una repugnancia total por las costumbres de la carne, todo lo cual había adoptado ya ella por su cuenta.

A aquellas alturas, el buen padre dominico debía de haber llegado a la conclusión de que Simone Weil era un caso perdido para la Iglesia. Para ser justos hay que decir que Weil era una personalidad difícil cuya desbordante vida espiritual no cabía en el marco de ninguna religión concreta. Ningún sistema religioso (como no fuera quizás el gnosticismo) habría tenido amplitud suficiente para admitir a una pensadora tan exuberante, intrincada y a menudo imprevisible.

Tenía vocación religiosa, eso estaba claro, pero era una vocación de hereje. En otra época habría podido terminar condenada a muerte por lapidación, quemada en la hoguera o ahogada en un río por sus ideas. En 1943 no necesitaba ninguna persecución exterior. Ella misma se encargó de ello, y de la manera más weiliana posible.

HUMILDAD

Casi todos, lo sepamos o no, padecemos una enfermedad curiosa: el síndrome del umbilicus mundi, una inclinación patológica a situarnos en el centro de todo y a imaginarnos más importantes de lo que somos. Desde un punto de vista cósmico, debe de haber algo irresistiblemente cómico en el Homo sapiens. Casi todo el tiempo nos comportamos como si el mundo existiera solo por nosotros; lo pensamos todo desde el punto de vista de nuestras necesidades, preocupaciones e intereses. No solo nos apoderamos de otras especies, sino que las devoramos. No solo usamos el planeta: lo maltratamos vaciándolo de vida y llenándolo de basura. Por codicia, idiotez o ambas cosas hemos sometido el mundo natural a tal salvajismo que es muy posible que lo hayamos dañado sin reparación posible. Por lo general somos indiferentes al sufrimiento ajeno e incapaces de relacionarnos constructivamente con los

demás. Lejos de amar al prójimo, lo explotamos, nos burlamos de él o nos molesta, cuando no lo pasamos por alto sin más.

Lo que vuelve absurda nuestra situación es que, en el cuadro general de las cosas, somos criaturas muy insignificantes. Tiranos liliputienses. Cualquier piedrecilla que vemos en el lecho de un río ha vivido mucho más que nosotros y vivirá más. No somos más grandiosos que el resto del mundo; en realidad, somos más pequeños que la mayoría de las cosas.

La buena noticia es que puede haber remedio para esta enfermedad. El fallo del motor del avión, de los frenos de nuestro coche o del ascensor puede alterarnos de tal modo que, en el caso de que saliéramos con vida de la experiencia, nos veríamos transformados. Lo que define esta existencia modificada es una insospechada humildad: el fracaso nos ha bajado los humos y de ahí puede venir la curación. La palabra «humildad» tiene connotaciones morales, pero más que una virtud en sentido estricto, supone un tipo de inserción en el mundo y una forma diferente de experimentar la condición humana. La humildad no es una virtud corriente, como nos recuerda Iris Murdoch: es «una de las virtudes más difíciles y capitales».

78

Murdoch nos da en «La soberanía del bien» la que podría ser la mejor definición de la humildad: la describe como «el respeto desinteresado por la realidad».79 Por lo general, dice, nos representamos mal la realidad porque tenemos una idea exagerada de nuestro lugar en ella; nuestra «imagen de nosotros mismos ha crecido demasiado» y en consecuencia hemos perdido «la concepción de una realidad separada de nosotros».80 Esta falsa representación nos perjudica más que ninguna otra cosa. Si no hacemos nada por corregirla, acabaremos aislados del mundo, viviendo una realidad inventada por nosotros. La humildad nos permite hacer esa corrección.

Algunos de los personajes más atractivos de Yasujiro Ozu son mártires de la humildad. Más que reivindicar su vida, la malgastan. La grandeza artística de este director japonés, sin embargo, no radica en que retrate la humildad; la encarna y la pone en práctica. Gracias a los ángulos bajos de la cámara, Ozu nos da acceso a otro lado de las cosas, a su dimensión modesta, esa que, egocéntricos como somos, descuidamos por lo general. Es el método de la humildad misma.

Al igual que en las películas de Ozu, en que el ángulo bajo de la cámara resalta una cara del mundo sorprendentemente rica, una postura humilde nos permite acceder a un nivel de la realidad que no solemos percibir. Ello se debe a que nuestra tendencia autoafirmadora pone una cortina entre nosotros y el mundo, y lo que acabamos viendo no es el mundo propiamente dicho, sino nuestras fantasías de autoafirmación: simples proyecciones de poder. Solo con la humildad, que es lo contrario de la autoafirmación, podemos apartar la cortina y ver las cosas como son.

Así pues, deberíamos ver la humildad, más que como una forma de conducta, como una forma de conocimiento. No es de extrañar que místicos y filósofos de diferentes tendencias hayan relacionado la humildad con una concepción de la verdad. Por purificadora que pueda ser como práctica, añade esta línea de pensamiento, la humildad no debería buscarse por sí misma, sino por el bien superior al que conduce. Bernardo de Claraval compara la humildad con una escalera: subimos por ella, peldaño a peldaño (doce en total), hasta que llegamos a la «humildad máxima» (summae humilitatis).81 Es entonces cuando por fin encontramos la verdad por la que hemos subido. En sus propias palabras: «La humildad es el camino, la meta la verdad. La primera es el trabajo; la segunda, la recompensa».82 Dentro de la misma tradición, André Comte-Sponville define la humildad como «amar la verdad más que a uno mismo».

83

Hay algo excepcional en la verdad a la que la humildad nos da acceso. No es solo que comprendamos cómo son las cosas de un modo mejor y más «verdadero», aunque esto no sea pequeña hazaña. Es que nos sucede algo importante mientras avanzamos: nos transformamos conforme subimos la escalera y asimilamos lo que vemos. Cuando el humilde llega al final se encuentra poseído por una remozada sensación del yo, por un yo reformado. Para quienes son creyentes es una manifestación de la redención: «Ahí está la grandeza de los humildes», dice Comte-Sponville, «que penetran en las profundidades de su pequeñez, su desdicha y su insignificancia, hasta que llegan a ese lugar donde solo hay nada, una nada que lo es todo».

84

UN ACTO DE DESAPARICIÓN

Cuando entró en la habitación aireada y luminosa, Simone comentó: «Qué hermosa habitación para morir». Y resulta que murió en aquella misma habitación, una semana después, el 24 de agosto de 1943. No es que tuviera el don de la profecía, aunque sí estaba espléndidamente dotada en otras cosas, sino que intervino en su muerte. El informe forense dictaminó que la «difunta se había matado y quitado la vida negándose a comer con el equilibrio mental alterado».85 Técnicamente cierto, pero lejos de ser toda la verdad. Como suele ocurrir en estos casos, el documento oculta más de lo que revela. Negarse a comer era algo que Simone Weil venía haciendo toda la vida, no solo en sus últimos días. Había vivido de la anorexia y había seguido adelante. En cuanto a su mente, aunque de una especie inusual, era de las más sutiles de su época. No era su mente la que estaba desequilibrada; era el mundo. No a causa de

la guerra, sino porque, como ella misma argüiría, la dislocación estaba en la naturaleza del mundo creado.

Así pues, la muerte no fue algo que le ocurrió en aquella «hermosa» habitación que daba a un prado; llevaba muerta casi toda su vida. Practicaba la muerte como una cuestión de certeza filosófica y de vocación personal. Gran parte de su vida estuvo inspirada por un anhelo de aniquilación que estructuró su biografía y le dio significado y orientación. «Siempre he creído», escribió poco antes, «que el instante de la muerte es el centro y el objeto de la vida [...]. Nunca he deseado ningún otro bien para mí».

86

LA CURA DE BARRO

La humildad es un complejo proceso dialéctico. Me concentraré aquí solo en tres fases. En un primer movimiento, se trata de aceptar nuestra insignificancia cósmica. Humildad viene del latín humilitas, que a su vez se deriva de humus (tierra). El verdadero humilde se considera polvo, incluso menos que eso. La idea es tan antigua como la propia vida espiritual. Adán, el primer hombre según la tradición abrahámica, no solo fue hecho de polvo, sino que tenía tierra en su nombre (adamah). Humildad fue lo que Dios quiso instilar en Job cuando le preguntó: «¿Dónde estabas tú cuando yo fundé la tierra?» (Job, 38, 4). Job no podía responder porque el polvo no habla y menos a Dios. Bernardo de Claraval intuyó algo esencial en relación con la humildad: el humilde puede alcanzar alturas celestiales porque se rebaja hasta el fondo.

Cuando los estoicos recomendaban «mirarnos desde arriba» como terapia filosófica, querían decir que había que hacerse muy humildes. Vernos desde arriba es darnos cuenta de nuestra

insignificancia a una escala enorme, cósmica. Eso es también lo que la Filosofía quería enseñar, en La consolación de la filosofía, al aterrado Boecio que esperaba la ejecución en su celda. O lo que, en fecha más reciente, popularizó Carl Sagan. «Nuestro postureo, nuestra importancia imaginaria, el espejismo de que tenemos un puesto privilegiado en el universo», escribe en Un punto azul pálido, adquieren un significado distinto si miramos la Tierra desde un lugar lejano del espacio.87 «Mirarnos desde arriba» es lo contrario de la arrogancia: es situarnos en la perspectiva más amplia para entender lo insignificantes que somos en realidad. Vistos a tal distancia solo somos humus, si acaso. En su aspecto más fundamental, ser humilde es encarnar, en nuestro trato con el mundo y los demás, la idea de que estamos más cerca de la nada que de ninguna otra cosa.

Aceptar nuestra insignificancia cósmica es el grado cero de nuestra existencia. En esta fase, trastornados por el fracaso y abrumados por la precariedad, nos sentimos machacados, aplastados, reducidos a polvo. La humildad, pues, nos coloca donde debemos estar. Nos vemos reducidos a nuestra auténtica condición, cerca de la nada. Sin embargo, no es pequeña hazaña: pues además de perder la importancia que nos atribuimos, nos las arreglamos para deshacernos de la combinación de autoengaño y ufanía que por lo general nos oculta ante nosotros mismos. Los humildes, aunque en el mismísimo fondo, son los que harán progresos. «El humilde», dice Murdoch, «dado que se ve como nada, puede ver otras cosas como son». Es la persona «con más probabilidades de ser buena».

88

En un segundo movimiento acabamos comprendiendo que, por estar a ras de tierra, nos encontramos en mejor posición: pisamos suelo firme. Cierto que hemos sido machacados y derrotados, pero entonces sufrimos una especie de renacimiento y podemos estar otra vez en pie. También nos damos cuenta de que no hay degradación en esta fase, pues, por aceptar nuestra insignificancia

cósmica, somos consecuentes con nosotros mismos. Tal vez seamos pobres, pero somos sinceros. Y ese es el mejor punto para empezar: adondequiera que vayamos desde aquí, valdrá la pena el viaje. La mente asciende tan a menudo impulsada por su propia fantasía que no hay nada más saludable que bajar a tierra de vez en cuando. Los soñadores empedernidos que emprendan una cura de barro estarán ahí de fiesta. Si la primera fase, que entrañaba la aplastante experiencia del fracaso, era traumática, esta es más bien serena. Ahora somos contempladores que esperan su momento y disfrutan del paisaje. Pero no hay que engañarse: la modestia final puede elevarnos a nuevas alturas de entendimiento.

El tercer movimiento es expansivo. Tras haber echado el ancla al mundo y recuperado nuestro equilibrio existencial, podemos pasar a cosas mayores. Nuestros sueños tienen ahora el lastre necesario para ser soñados con propiedad. En esta fase la humildad no es ya un impedimento, sino un incremento de la acción, si así lo deseamos. No hay nada más osado que el acto de los humildes.

La humildad es lo contrario de la humillación: esta es la primera lección de esta fase. No hay nada degradante ni deshonroso en la humildad; por el contrario, rejuvenece, enriquece y da valentía. La humillación se basa en el ejercicio del poder bruto y externo; la humildad es en su totalidad fuerza interior. La humillación supone tosquedad mental (una persona realmente inteligente no humilla a otras), mientras que la humildad es una forma de inteligencia. Se dé cuenta o no, el que humilla es un deficiente. La humillación surge a menudo de la frustración. Por el contrario, la humildad se refiere exclusivamente a la interioridad y la intimidad. Los humildes conocen por dentro –lo ven todo, lo comprenden todo, lo perdonan todo– y eso los coloca en una posición de fuerza considerable. La humillación se agota en el acto mismo y quienes la practican suelen revelar su impotencia. La humildad crece y medra con la práctica, transformándolo todo a su alrededor en el proceso. La verdadera humildad, escribe el rabino Jonathan Sacks, «es una de las virtudes que más amplían y mejoran la vida». No es una «infravaloración de

sí mismo», sino una «apertura a la grandeza de la vida» y «una disposición a ser sorprendido y elevado por la bondad».89 Está escrito que los mansos heredarán la tierra.

La humildad que responde a la experiencia del fracaso es una promesa de curación. Debidamente asimilado, pues, el fracaso nos ofrece una medicina contra la arrogancia y la soberbia. Contra el síndrome del umbilicus mundi, esa imaginaria tendencia a creernos el centro del mundo. Puede curarnos si queremos una cura.

ENDURA

En el catarismo había una forma de muerte ritual –la llamaban endura– y consistía en la autoinanición.90 Los creyentes cátaros que se sometían a ella dejaban de comer para separarse del mundo de la materia. Al matar el cuerpo de hambre, el alma se purificaba y podía unirse con el Dios verdadero, el Dios oculto. «La endura», escribe el historiador Le Roy Ladurie, se entendía como «un acto puramente religioso, destinado a asegurar la salvación».91 Puede que Simone Weil descubriese la endura en un momento tardío de su vida, pero la había practicado durante casi toda su existencia. Un biógrafo simpatizante aunque desconcertado habla de su típica dieta «basada sobre todo en pasar hambre».92 Lo que ocurrió durante sus últimos meses no fue una casualidad, sino el ejercicio culminante de un proyecto vitalicio.

La endura de Weil, como la de los cátaros, no fue solo un momento de la historia del cuerpo: fue un acto metafísico, un esfuerzo cuidadosamente planeado para trasladarse de un orden existencial a otro. Al igual que los cátaros, Weil da una explicación filosófica de su partida que tiene mucho de gnóstica. Dado que sabía poco de gnosticismo, las coincidencias son inquietantes.93 La historia general

es casi la misma: este mundo (una creación fallida) ha nacido de un modo u otro, pero en realidad no representa al verdadero Dios; nosotros nos encontramos enzarzados en la tosquedad de la materia, pero intuimos que no es nuestra verdadera patria; nacemos con un impulso de irnos que orientará nuestros esfuerzos por escapar; encontrar nuestro camino de regreso es un proceso redentor que necesita un conocimiento superior (gnosis).

Dios, escribe Weil en sus Cuadernos, «abandona todo nuestro ser – carne, sangre, sensibilidad, inteligencia, amora la despiadada necesidad de materia y a la crueldad del diablo». Sin embargo, Dios exceptúa «la parte eterna y sobrenatural del alma» (la «chispa divina» de los gnósticos) que puede devolvernos a nuestra fuente primordial.94 Un pasaje como el que sigue podría haber salido de cualquier antiguo autor gnóstico:

La Creación es abandono. Al crear lo que no es Él, Dios lo abandona de manera inevitable. Solo conserva bajo su cuidado la parte de la creación que es Él: la parte increada de toda criatura. Es la vida, la Luz, la Palabra; es la presencia aquí abajo del único Hijo de Dios.

95

La expresión clave aquí es «la parte increada de toda criatura». En opinión de Weil es lo que constituye la conexión con nuestra patria, incluso cuando pasamos la vida expatriados. Al igual que en el gnosticismo, puede que nos veamos obligados a vivir en un lugar lejano, pero aún conservamos un recuerdo, por vago que sea, de donde procedemos. Este vínculo nos permite movernos poco a poco hacia la luz, aun cuando estemos atrapados en las tinieblas. Weil planifica el viaje de un punto al otro. «Nuestro pecado consiste en querer ser y nuestro castigo es creer que tenemos ser. La expiación consiste en desear dejar de ser; y la salvación es para nosotros

percibir que no somos.»96 El viaje no solo nos libera de la cautividad de la materia: nos define.

En sus últimos años, sobre todo en algunos ensayos que figuran en La gravedad y la gracia, desarrolló una teología mística alrededor de la idea de «descreación». «Descrear» es «hacer que lo creado pase a lo increado», acercándolo más a Dios. La descreación es lo contrario de la destrucción, que es «hacer que lo creado pase a la nada».97 Entre Dios y nosotros se juega pues eternamente un complicado juego de regalos desinteresados. Dios hace el primer movimiento y nos crea. Sin embargo, por ello mismo, Dios «renuncia a serlo todo». Nuestro movimiento, en respuesta, debería ser «renunciar a ser algo». Sería lo justo, pues «solo poseemos aquello a lo que renunciamos; aquello a lo que no renunciamos se nos escapa».98 Dios no puede hacer otra cosa que crearnos, somos deudores ontológicos y deberíamos devolver el préstamo en cuanto pudiéramos. «Dios me dio ser para que se lo devolviera», observa.99 La descreación es devolver a Dios lo que es suyo por naturaleza. En los Cuadernos describe la situación con imágenes inolvidables:

En relación con Dios, somos como el ladrón que ha robado en la casa de un propietario bondadoso y se le ha permitido conservar un poco de oro. Desde el punto de vista del dueño legal, este oro es un regalo; desde el punto de vista del ladrón es un robo [...] Lo mismo pasa con nuestra existencia. Hemos robado un poco del ser de Dios para hacerlo nuestro.

100

La descreación es algo más que devolver un favor en el juego que entablamos con Dios. Supone, por un lado, restablecer un equilibrio fundamental entre dos regímenes de existencia: «deshacer la criatura que hay en nosotros» es «restablecer el orden».101 Al

devolver a Dios lo que es propiedad suya, hacemos nuestra pequeña contribución a la gran restauración. En términos estrictamente humanos, por otro lado, un acto de descreación es el mayor favor que podemos hacernos a nosotros mismos. Ser sin más no significa nada: todo depende de lo que hacemos con ello. En opinión de Weil, solo nos conocemos a nosotros mismos, paradójicamente, cuando conseguimos retirarnos del ser y nos convertimos en recipientes transparentes de Dios. «No me cuesta imaginar que Dios prefiera esa perspectiva de la creación que solo puede verse desde el sitio en que estoy yo. Pero yo hago de pantalla. Y debo retirarme para que él pueda verla.»102 ¿A qué mayor bien podemos aspirar en esta vida que a hacer sitio al propio Dios? Cuanto menos somos, más y más valiosos.

De aquí la oración del nihilista: «Dios mío, concédeme que me convierta en nada. Dios se ama a través de mí».103 En los Cuadernos vemos una versión más detallada de esta oración, que pone los pelos de punta:

Padre, en el nombre de Cristo, concédeme lo siguiente. Que sea incapaz de desear ningún movimiento corporal, incluso de intentar un movimiento, como un paralítico total. Que sea incapaz de recibir ninguna sensación, como persona que está completamente ciega, sorda y privada de todos los sentidos. Que sea incapaz de establecer la menor conexión entre dos pensamientos, incluso los más simples, como una idiota total que no solo no sabe contar ni leer, sino que tampoco ha aprendido a hablar. Que sea insensible a toda clase de dolor y alegría, incapaz de ningún amor por ningún ser o cosa, ni siquiera por mí misma, como los ancianos en la última fase de decrepitud.

104

Pero ¿cómo funciona la descreación en la práctica? Weil tiene varias respuestas, aunque son indirectas y deben deducirse de su biografía. En cierto sentido, su torpeza fundamental se puede relacionar con su proyecto de descreación. Cuando nuestra corporeización es un asunto dudoso y nuestra experiencia del mundo en derredor un recordatorio doloroso de que no pertenecemos a él, es posible que estemos tramando una vía de escape. En efecto, el desajuste fundamental que descubrimos en nosotros cuando vivimos nuestra torpeza podría forzarnos a ver bajo una nueva luz no solo nuestra situación personal, sino también la propia condición humana.

Donde otros podrían sentir la tentación de desear una forma de liberarse de las dificultades y el sufrimiento, Weil llegó a la conclusión de que solo la desdicha (atroz dolor físico más degradación social) puede enseñarnos la recuperación. «Es en la desdicha misma donde resplandece la misericordia de Dios, en lo más hondo de ella, en el centro de su amargura inconsolable», escribe en A la espera de Dios. La desdicha es una mano de auxilio que Dios nos tiende desde una lejanía infinita, «una maravilla de la técnica divina».105 Weil se benefició mucho de esa maravilla. En 1932, apenas con treinta y dos años de edad, podía decir: «Soy un instrumento podrido. Estoy demasiado agotada».

106

Deseaba irse con todas sus fuerzas y pensaba que se había ganado el derecho a la huida. En los últimos meses de su vida, a su considerable sufrimiento físico se sumaba una aguda sensación de fracaso personal. En mayo de 1942 ella y su familia salieron de Francia, rumbo a Estados Unidos. Sin embargo, al poco de llegar a Nueva York, incapaz de adaptarse y devorada por la culpa (el mismo planteamiento de siempre: otros sufrían mientras ella estaba a salvo), se puso a hacer planes para regresar a Europa. En noviembre, con grandes esfuerzos y mayores esperanzas, embarcó para Inglaterra, donde averiguó que su proyecto, bienintencionado pero totalmente utópico (quería que la lanzaran en paracaídas en

Francia con una misión suicida tras las líneas enemigas), fue rechazado por los dirigentes de la Resistencia francesa en Londres. Charles De Gaulle pensó que estaba loca (es sabido que exclamó: «Mais, elle est folle!»).

Ese es el motivo por el que, aunque aquellos meses finales fueron intelectualmente productivos y espiritualmente decisivos, estuvo devorada por una abrumadora sensación de inutilidad. Cuando se le declaró la tuberculosis, su vida era ya puro naufragio. En una carta confesó: «Estoy acabada, rota, sin posibilidad de salvación, y eso al margen de los bacilos de Koch. Estos han aprovechado mi falta de resistencia y, como es lógico, se encargan de destruirme un poco más». Parecía preparada para despedirse de este mundo. Lo admitió ante una persona que estaba con ella en el hospital en aquella época: «Es usted como yo, un pedazo de Dios desprendido miserablemente. Pero dejaré de estar desprendida; volveré a estar unida y reintegrada».

107

El siguiente paso lógico fue dejar de comer, tal como hacían los cátaros en la endura. Cuanto más nos alimentamos de la carne del mundo, más lo engordamos. Y al contrario, al dejar de devorar el mundo nos acercamos a Dios. Parece que Weil creía que si dejaba de relacionarse con el mundo material, sucumbiría de algún modo bajo el peso de la irrelevancia de este. Esta idea era popular entre los cátaros, de quienes Weil fue una de las adeptas más receptivas de los últimos tiempos. Pensaba, como cualquier buen cátaro, que cuando nos preocupamos demasiado por el cuerpo, damos muestras de una mala orientación espiritual. La materia del mundo, aunque perecedera, proyecta una ilusión de resistencia. «El hambre (la sed, etc.) y todos los deseos carnales son orientaciones del cuerpo hacia el futuro. Toda la parte carnal de nuestra alma está orientada hacia el futuro», escribe en los Cuadernos. «La vida de la carne está orientada hacia el futuro. La concupiscencia es la vida misma.» Preocuparnos demasiado por nuestra carne es seguir alimentando

esta peligrosa ilusión. La muerte pone las cosas en su sitio porque «congela» el futuro. Y cuando dejamos de comer, empezamos a morir. «La privación tiene un lejano parentesco con la muerte.»108 En el hambre encontramos lo «increado» de nosotros. Cuanto más ayunamos, más nos «descreamos».

Weil piensa que hay también un imperdonable grado de arrogancia en que nos alimentemos de manera incesante del mundo que nos rodea. «Es soberbia de la carne creer que extrae vida de sí misma», escribe. «El hambre y la sed la obligan a sentir su dependencia de lo que está fuera.»109 Podemos curarnos de esta dependencia aceptando la más humilde de todas las experiencias humanas: la muerte. «Humildad total», escribe, «significa consentimiento de la muerte, que nos transforma en nada inerte».110 La muerte es lo que da estructura, textura y clausura a la vida propia. Es el momento de la verdad en la existencia de cualquiera: «La verdad está de parte de la muerte».111 Todo lo importante está de su parte. «La muerte es lo más precioso que se ha dado al hombre», escribió en La gravedad y la gracia. «Por esa razón hacer un mal uso de la misma constituye una impiedad suprema. Morir mal.»

112

Mientras yacía agonizando en Ashford, Kent, una tal señora Rosin, una conocida de Londres, fue a visitarla. Fue testigo de sus últimos momentos. Estaba «muy lúcida y estuvo así hasta el final», recordaba después la señora Rosin. «Estaba muy guapa, etérea, transparente. Toda materia parecía destruida en ella.»113 No es probable que la señora Rosin, un alma sencilla, supiera nada de la filosofía de su amiga sobre la descreación y la muerte como verdad y liberación. Por ello mismo su testimonio es tanto más notable.

Simone Weil temió toda su vida fallar en la muerte, «morir mal». «De niña había decidido con toda firmeza hacer algo con su vida», recordaba Simone Pétrement, y «temía por encima de todo malograr

o “malgastar” su muerte».114 A juzgar por el testimonio de este testigo, no fue así. ¿Cómo habría podido?

EN MANOS DE LA DESESTABILIZADORA

La vida tiene por costumbre serenarse y esquematizarse. Incluso nuestros actos más espontáneos y creativos acaban en rutina. La lava más ardiente y fluida se convierte en piedra. Es a la vez inevitable y útil. No llegaríamos a ninguna parte si no tuviéramos hábitos y rutinas que nos ayudan a canalizar mejor nuestros esfuerzos y a hacer un poco menos agobiante nuestro paso por el mundo. Sin embargo, cuando hay demasiada rutina en nuestra vida y demasiado poco para inquietarnos, acabamos muriendo por dentro. La muerte en vida es la peor clase de muerte que hay, a causa de su monstruosidad; no es ni muerte ni vida. Una existencia humana demasiado canalizada y rutinizada no solo es una vida pobre: es una vida decididamente mala. Nadie tiene una vida así, que no conduce a ninguna parte.

Por eso necesitamos con urgencia a personas como Simone Weil. No tanto para indicarnos cómo salir de la existencia (su desaparición fue exclusivamente suya) como para enseñarnos a vivir bien, espiritualmente bien: es decir, a romper los esquemas adormecedores con que la vida nos enreda de continuo. Necesitamos a Weil para que nos enseñe a permanecer con el alma alerta llevando una vida más exigente y menos fácil: aceptando riesgos, tomando decisiones trascendentes y dando pasos peligrosos en vez de instalarnos en rutinas cómodas. Era rigurosa consigo misma y todos deberíamos serlo si queremos hacer progresos espirituales. Esta rigurosidad no es más que una forma superior de bondad.

Weil es una gran desestabilizadora en la tradición de Agustín, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche y Cioran. Su historia ilustra una antigua sabiduría que parecemos haber olvidado: para salvar la vida tenemos que estar preparados en todo momento para quedarnos sin ella. Afrontar el abismo, mirarlo a los ojos y comportarse como si esto fuera lo más natural del mundo. Es precisamente en ese momento, en ese estado de preparación, y gracias a la humildad radical que comporta, cuando vivimos en el más alto nivel.

2. LAS RUINAS DEL FRACASO POLÍTICO

El fracaso, vale la pena repetirlo, es un tema dantesco, una cuestión de círculos. Así como el grano de trigo ha de pasar por la rueda del molino para refinarse, también nosotros hemos de pasar por varios círculos del fracaso, cada uno de los cuales nos zarandeará debidamente y nos dejará malheridos, pero también nos hará un poco más fuertes. El laminado y la molienda no serán en vano.

El primer círculo del fracaso tiene que ver con nuestras interacciones con el mundo que nos rodea. Por mucho que deseemos que no sea así, nuestras imperfecciones nos decepcionarán y nos enfrentaremos a nuestra finitud mientras navegamos por un mundo donde las cosas fallan de un modo u otro. A cierto nivel, sin embargo, las cosas que nos rodean son de interés limitado. Su fallo nos afecta, desde luego, pero siguen siendo ajenas a nosotros. No importa cuánto utilice mi coche, al margen de cuánto dependa de él en mi vida diaria, siempre será básicamente ajeno a mí. Incluso los aparatos mecánicos que los médicos introducen en mi cuerpo, por ejemplo un marcapasos, que llevo siempre conmigo y del que depende mi vida, sigue siendo externo a mi identidad. Las cosas y los seres humanos pertenecen a diferentes reinos de existencia, por mucho que se mezclen y confundan.

El siguiente círculo del fracaso nos lleva a un territorio menos ajeno y más íntimo: la polis. Todos, como animales sociales, vivimos en una comunidad o «república», en el sentido amplio y original de la palabra, res publica, «cosa pública». En comparación con las cosas físicas, que son externas, las públicas entran en nuestra vida y nos determinan de un modo más decisivo. Son res publicae los incontables lazos que, de manera visible e invisible, nos relacionan entre nosotros, formando otro cuerpo, mucho mayor, el cuerpo político, en cuyas entrañas estamos enredados.

Nos guste o no, ser humano es estar con otros, estar embarcados en empresas colectivas, invertir buena parte de nosotros en ellas. Y puesto que el fracaso es esencial en la experiencia humana, estar con otros es a menudo otra forma de fracasar, unas veces de manera tolerable, otras de manera catastrófica, siempre de modo revelador. Pues cuando la unión se deshace y nos pilla entre los escombros, en esa experiencia de consternación y ruina encontramos algo definitorio sobre nosotros. El colapso nos deja destrozados y heridos, pero también con un mejor conocimiento de nuestros límites, de lo que podemos y sobre todo de lo que no podemos hacer juntos. Es posible que no salgamos con vida de las ruinas, pero si salimos es en forma de material más depurado. En este sentido, incluso los fracasos políticos más catastróficos pueden tener valor terapéutico. Al fin y al cabo, así es como funciona el fracaso: el veneno de la serpiente es a la vez ponzoña y medicamento.

EL EROTISMO DE LAS MULTITUDES

Puede que la película trate de uno de los individuos más singulares de la historia reciente, pero pocas veces lo vemos por sí mismo. Si algo lo destaca es la relación fluida que tiene con quienes lo rodean. En un plano lo vemos mezclado con la masa, estrechando manos, charlando, sonriendo, fingiendo empatía con la habilidad de un actor veterano. En otro se aparta del gentío, emergiendo muy despacio del público como una secreción natural. Ha conseguido cierta talla, pero de todos modos, sea lo que sea en la actualidad, lo debe a sus relaciones con la masa humana que lo rodea. Luego los vemos, a la multitud y a él, juntos de nuevo, aunque la relación es diferente ahora: él está en el podio, en una posición elevada, dirigiéndose con energía a la gente que está abajo.

Puede que «dirigirse» no sea la palabra exacta. Dirigirse a alguien es iniciar una comunicación orientada por argumentos racionales. Pero lo que el orador hace ante aquellas personas no es racional: no les habla para enseñarles, ni siquiera para arengarles. Las está seduciendo. La relación es notablemente erótica. Lo que experimenta la multitud en manos de este personaje es un «goce» colectivo ciego y sin límites. El copulador y los copulados se han convertido en uno, atrapados en un acto de copulación místico-política. El orador respira con pesadez y la multitud parece jadear. El orador se comporta como un amante bárbaro e intuitivo que adivina siempre lo que quiere la otra parte y se lo ofrece. Y la multitud no está decepcionada: parece tener un orgasmo político de primera. Grita, suda y se corre al unísono. Puede que las declaraciones del orador sean vacías, incluso absurdas, pero eso importa poco. Cada una de sus expresiones produce en la masa sendos estallidos de placer.

Según todos los indicios, el placer es común. El ejercicio también place al orador. Nada es más afrodisíaco que el poder. Si conociera el venerable dicho siciliano estaría de acuerdo con él: Cummannari è megghiu 'ca futtiri («Mandar es mejor que joder»). Pero es muy probable que no lo conozca; después de todo, es mucho lo que no sabe. Cuando llega al clímax, el orador se da cuenta sin duda de que ya puede hacer cualquier cosa con el embelesado público: este se someterá con dulce abandono a sus deseos más extravagantes.

A estas personas les sucede algo interesante. Conforme se rinden al priapismo verbal del orador, se sienten como si su vida hubiera adquirido por fin un significado. Puede que lo que les da el orador no sea más que un repertorio de frases trilladas, mentiras descaradas, conspiraciones ridículas, pero como proceden de alguien que les ha proporcionado una experiencia emocional muy intensa, irradian una coherencia extraña y, sin que se sepa cómo, adquieren sentido narrativo, aunque la masa no sería capaz de explicarlo. Gracias al orador, hay un significado prometedor en la vida de los presentes, que harían cualquier cosa por cumplir la promesa. Si el

orador les dijera que la tierra es plana, machacarían a quien se atreviera a negarlo. En efecto, antes de un decenio muchas de estas personas matarán y morirán por las palabras de aquel orador.

Adolf Hitler era desde luego una figura histriónica, pero su público, como vemos en El triunfo de la voluntad, la película de Leni Riefenstahl, eran personas de carne y hueso que experimentaban un placer auténtico. La película es un documental sobre el Día del Partido –del Partido Nazique se celebró en Núremberg en 1934, en el que se concentraron más de setecientas mil personas. Riefenstahl era una directora minuciosa y el documental contó con mucho montaje y planificación, pero quienes aparecen en pantalla no son actores. Son amas de casa y obreros industriales, estudiantes de universidad y de instituto, agricultores y profesionales. Y como se trataba de la intelectual Alemania, cabe sospechar que debió de haber muchas personas ilustradas entre los entusiastas que se concentraron en Núremberg. El país no era solo das Land der Dichter und Denker (la tierra de los poetas y los pensadores); la población general de Alemania estaba entre la más educada del mundo. Simone Weil había visitado Alemania no mucho antes y había quedado impresionada. La clase trabajadora alemana, de la que procedían muchos partidarios de Hitler, era en la época de las más avanzadas políticamente. Cuando Karl Marx imaginó una revolución proletaria casi un siglo antes, pensaba sobre todo en el proletariado alemán.

Al mismo tiempo, y basándonos en los estándares alemanes, costaría encontrar un sujeto menos prometedor que el zafio individuo que discurseaba a estas personas. Hitler era ignorante e incompetente, carecía de estudios y de refinamiento y su estilo rozaba la vulgaridad. Los alemanes con criterio lo consideraban un «granuja medio loco», un «bocazas» y un «idiota de ninguna parte».1 Tenía una ética dudosa, una profesión poco clara y ningún mérito en ningún campo. Era el típico zángano del que los alemanes solían reírse con ganas. Véase lo que dice Tomas Mann: «El tipo es una catástrofe [...] un hombre que vale por diez fracasos, vago por

arrobas, incapaz de un trabajo estable; un hombre que ha pasado largos periodos en asilos; un artista bohemio desengañado; un inútil total».2 A Karl Kraus, cuando pensaba en Hitler, le venía a la cabeza la palabra nada. Charles Chaplin pudo encarnarlo con tanta facilidad y de un modo tan memorable en El gran dictador porque había interpretado a muchos personajes bufonescos. ¿Cómo es posible, entonces, que una ciudadanía tan refinada pudiera prendarse hasta tal punto de aquel zoquete?

Medio siglo antes, Fiodor Dostoyevski había sugerido una posible respuesta en Los hermanos Karamázov. Su Gran Inquisidor observa, mucho antes de que Viktor Frankl viniese a decir lo mismo, que lo que más necesita el ser humano –más incluso que la comida y la habitación– es tener sentido. No somos nada sin él. Soportaremos con paciencia las peores torturas y las humillaciones más profundas mientras sepamos por qué las sufrimos. El «misterio de la vida humana no consiste solo en vivir, sino en para qué se vive», dice el Gran Inquisidor. «Sin una firme idea del para qué de su vida, el hombre no querrá vivir y preferirá matarse a permanecer en la tierra, aunque en torno suyo todo fueran panes.»

3

Esto explica por qué la religión ha desempeñado un papel tan vital en cualquier sociedad humana: da a la gente la clara sensación de tener un sentido. Una de las funciones fundamentales de la religión está en la hermenéutica que viene con ella: por mucho que se sufra ayuda a encontrar significado en el sufrimiento. Y eso no solo nos hará aceptar el dolor, sino incluso pedir más. Tal significado nunca es abstracto, sino que está encarnado: es lo que hace que la gente sienta, se conmueva y actúe. John Gray dice que la religión es «un intento de encontrar significado en acontecimientos, no una teoría que trata de explicar el universo».4 Pocos arriesgarían la vida por una teoría científica o una idea filosófica, pero son incontables los que han muerto por su fe.

Dado que lo que distingue a las religiones maduras es su inagotable capacidad para aportar significado a la vida de las personas, siempre ha sido tentador para la política robar a la esfera religiosa todo lo que se pueda: rituales, símbolos, imágenes, lenguaje. Al adoptar funciones hermenéuticas de la religión, el poder político espera consolidar su prestigio, su autoridad y su control. Cuando, como ocurre en Occidente en los últimos tiempos, lo religioso empieza a perder relevancia, la política no vacila en tomar cartas en el asunto y presentarse como fuente importante de sentido para la vida de las personas. La política se convierte entonces en una forma de religión, la «religión política», como se la ha llamado.5 Lo cual anuncia serios problemas. Con Dios en la sombra, la gente acudirá en masa al político carismático que le dé aunque sea la ilusión de un sentido. Le aceptará cualquier cosa, incluso las majaderías más increíbles, y lo creerá un salvador.

Eso es precisamente lo que vemos en El triunfo de la voluntad. El Hitler de Riefenstahl no es un ser humano cualquiera: su llegada a Núremberg en avión, en la primera escena de la cinta, tiene por misión sugerir la imagen del lento descenso a la tierra de un ser divino. Ahí lo tenemos, bajando en toda su gloria, el mesías con bigote, el redentor de la raza alemana. Su vena teatral (ensayaba sin parar delante del espejo y una vez dijo que era «el actor más grande de Europa»6) debió de venirle como anillo al dedo. No solo lo ayudaba a mantener la fachada, sino a fortalecerla. El complejo ritual que sigue en la película –la multitud de fieles, los gritos, el ceremonial pagano– no hace sino cimentar la impresión astutamente sembrada por la escena inicial. Es un testimonio notable, tanto del poder del arte para transfigurar la realidad como de la ceguera política del artista, el que Riefenstahl consiga transformar a un actor austriaco mediocre y vulgarote en una aparición ultraterrena.

Pero no deberíamos culpar demasiado a Riefenstahl. Su público también tuvo mano en el asunto. Pues Hitler no salió de la nada: antes nació en el corazón de muchos alemanes, de su necesidad de certezas en la más incierta de las épocas. Anhelando un sentido, y

rezando por su aparición, los alemanes habían invocado por error a este falso mesías. Para desgracia de todos, sus oraciones fueron escuchadas. Cuando abrieron los ojos, no vieron al tipejo de Linz, sino a una figura celestial que había llegado para salvarlos de la falta de sentido. La superficialidad y el colosal narcisismo de Hitler, lejos de minar la fe general en él, la fortaleció.

Tal es el poder de la fe, incluso cuando se deposita en quien no lo merece. Las personas «que no tienen una buena religión», observaba Milton Mayer, «tendrán una mala religión». No pueden vivir sin ninguna. «Tendrán una religión; tendrán algo en que creer.»

7

«UN HOMBRE MUY DESENGAÑADO»

El fracaso lo miraba a la cara mientras agonizaba. Con ojos burlones, modales sinuosos y un inconfundible aire de complicidad, el fracaso estaba allí, inmediatamente detrás de su asesino. Puede que Nathuram Godse apretara el gatillo, pero fue el fracaso lo que le facilitó la muerte de Mohandas Gandhi.8 También fue el fracaso lo que hizo a Gandhi tan vulnerable, lo que lo convirtió en víctima expiatoria y acabó con él. Una vez que la bala cumplió su misión, un observador minucioso habría visto que el fracaso se aproximaba aún más y cerraba los ojos del difunto. Puede que incluso derramara una lágrima de compasión. Así es como murió Gandhi, el 30 de enero de 1948, a manos de un fanático y a la sombra del fracaso.

También es así como vivió: a la larga sombra del fracaso. Su último y fatal encuentro con él no debió de sorprenderlo. En todo caso, debería de haberlo sorprendido que el fracaso no apareciese. En verano de 1947, mientras trataba de mediar en la violencia grupal que había estallado en diversos puntos del país, Gandhi confesó a un

colaborador cercano, el antropólogo Nirmal Kumar Bose: «No quiero morir como un fracasado [...] Pero es posible que sea un fracasado [...] Busco la luz a tientas, pero estoy rodeado de oscuridad».9 No se aclararon las cosas después de aquello. El 30 de enero de 1948, horas antes de su asesinato, admitió ante un periodista americano: «Ya no puedo vivir más tiempo en la oscuridad y la locura. No puedo continuar».

10

Y por buenas razones. La India que Gandhi había imaginado no estaba a la vista, aunque los británicos se habían ido y se había concedido la independencia al país. El sueño de una India grande se había convertido en la pesadilla de un país dividido contra sí mismo –él decía «viviseccionado»–, separado en dos nuevas entidades políticas que contenían miríadas de Indias enfrentadas, a cual más iracunda y descontenta. Esta situación generó una violencia masiva de proporciones catastróficas, con millones de muertos o heridos y una cantidad incluso mayor de desplazados. La palabra «holocausto» se empleó más de una vez para describir lo ocurrido como consecuencia de la división del país. Gandhi había tratado durante decenios de enseñar a los indios la superioridad de la resistencia pacífica –satyagrahasobre el uso de la fuerza bruta. Pero en aquellos momentos daba la sensación de que hubiera agitado los ánimos para favorecer esta última.

Para un hombre que había hecho de la no violencia (ahimsa) el núcleo de su filosofía, su programa político y su trayectoria pública, un resultado así no podía ser sino un clamoroso fracaso. No debió de escapársele a Gandhi la ironía de la situación. Al principio de sus actividades una de sus preocupaciones había sido que los indios carecían de «espíritu combativo». Los extranjeros (afganos, mongoles, británicos) habían podido gobernar la India durante siglos por la sencilla razón de que los indios lo habían permitido. Los indios eran demasiado «blandos», decía la queja. «No se puede enseñar no violencia a un hombre que no sabe matar», solía decir Gandhi.11

Pero ahora muchos parecían decididos a demostrar que estaba equivocado: no solo sabían matar, sino que mataban con entusiasmo. Los montones de cadáveres abandonados que veía a su alrededor en las calles de Calcuta (Kolkata) y otros lugares eran la prueba empírica.

La India había conseguido su anhelada independencia, pero había perdido tanto en el proceso que algunos empezaban a preguntarse si el precio no era demasiado elevado. Para Gandhi, la independencia de la India no era swaraj (el autogobierno), tal como él lo había entendido, y no veía ningún papel para él en su seno. Cuando el 15 de agosto de 1947 las élites políticas indias se reunieron en Nueva Delhi para celebrar el acontecimiento, estuvo notablemente ausente. Tenía poco que celebrar. Apenas unos días antes un artículo aparecido en Times of India presentaba a Gandhi en el umbral de la independencia. Es un sutil retrato de un fracaso.

El señor Gandhi es hoy un hombre muy desengañado. Ha acabado viendo que sus seguidores transgredían sus más preciadas doctrinas; sus compatriotas se han entregado a una sangrienta e inhumana guerra fratricida; la no violencia, el movimiento khadi* y muchos otros principios suyos han sido barridos por las fuertes corrientes de la política. Desilusionado y decepcionado, él es hoy quizás el único exponente firme de lo que se entiende por gandhismo.

12

A veces daba la sensación de que ni siquiera era eso. En cierto momento, durante las negociaciones de la independencia con el virrey británico, en agosto de 1946, se cuenta que un Gandhi exasperado golpeó la mesa y exclamó: «Si la India ha de tener su baño de sangre, que lo tenga».13 Poco sospechaba las proporciones

que iba a tener el baño de sangre y que incluso él sería arrastrado por su fuerza.

Conforme se expandía la violencia, hubo malos presagios. Durante la visita que realizó a Amristar, oyó que le gritaban: «¡Vete, Gandhi!», en vez de las habituales expresiones de bienvenida. Para los musulmanes de la India era hindú, a pesar de todos sus esfuerzos por hacer patente su ecumenismo. Para muchos hindúes era un traidor, a causa de ese ecumenismo. Para la mayoría de los indios fue un personaje muy irrelevante durante aquellos días sangrientos.

Y él lo sabía. «Si la India ya no ve utilidad en la no violencia, ¿cuál verá en mí?», se preguntaba.14 Tenía razón: se había vuelto prescindible. En los meses anteriores a enero de 1948, y con frecuencia creciente, las multitudes gritaban: «Gandhi mordabad!» (¡Muerte a Gandhi!). Este siempre había tenido un buen instinto para las multitudes: para sus cambios de actitud, para sus formas de manifestar el amor o el odio. Intuía la vida de una muchedumbre con el mismo sentido íntimo con que un amante siente el cuerpo de su pareja.15 Así que debió de saber qué significaba realmente Gandhi mordabad!: que todo su programa político estaba hecho trizas. Todos aquellos decenios de compenetración habían quedado en agua de borrajas. Pocas veces había hablado el fracaso con más claridad en medio de tanto caos y confusión.

Según sus propios criterios, la vida de Gandhi, aunque en apariencia fue satisfactoria, parece mal aprovechada. No murió en sus choques con la policía en Sudáfrica, en las primeras etapas de su trayectoria política, ni mientras transportaba heridos en la guerra de los Bóer; tampoco murió durante ninguno de sus muchos encarcelamientos, ni mientras trataba de aplacar a las multitudes enfurecidas o que se le enfrentaban, como acabó ocurriendo con frecuencia en los últimos tiempos. Ni siquiera murió de hambre, por más que lo intentase. Murió de la manera más innoble y de un modo tan brutal como suelen ser estas muertes. Fue muerto de un balazo, con furtividad y rapidez, por un terrorista, como un animal al que se sacrifica en el

matadero. Sin duda mereció una muerte mejor, lo cual podría explicar la presencia del fracaso en la escena del crimen y su mirada cómplice mientras veía la caída del hombre.

LA FRAGILIDAD DE LA DEMOCRACIA

Pero eso no es justo, oigo decir a los lectores. Hitler fue malvado como nadie, y las dictaduras son situaciones excepcionales. La gente de todo el mundo quiere vivir en libertad y no en una tiranía, ¿no es cierto?

Sí, sin duda. La gente viene soñando con vivir «en libertad y con dignidad», como suele decirse, durante casi tanto tiempo como ha vivido en sociedad. La democracia parece ser la viva imagen de la decencia. Su idea central es tan sencilla que desarma: como miembros de una comunidad, todos deberíamos tener igual derecho a opinar sobre la convivencia. «En una democracia como debe ser», observa Paul Woodruffen su historia de la democracia ateniense, «todos los adultos son libres de meter baza, de intervenir en la conversación sobre cómo organizar la convivencia. Y nadie tiene derecho a disponer del poder incontrolado que conduce a la arrogancia y el abuso».16 ¿Puede alguien pensar en algo más razonable? Pero, ¿quién dice que somos razonables?

La historia –la única guía verdadera que tenemos sobre esta cuestión– nos ha demostrado que la verdadera democracia es escasa y fugaz. Aparece de un modo casi misterioso en este o aquel lugar afortunado y desaparece de un modo igual de misterioso. La democracia verdadera es difícil de alcanzar y, una vez alcanzada, frágil. En el cuadro general de los acontecimientos humanos es la excepción, no la regla.

Y por buenos motivos. Aunque muy deseable y admirablemente sencilla, no sobreviene como algo natural. Es revelador que, mientras trata de explicar qué es el ideal democrático, un historiador de la democracia sienta la necesidad de traer a colación el «poder incontrolado», la «arrogancia» y el «abuso». Los humanos, por naturaleza, no estamos predispuestos a vivir de manera democrática. Podría incluso defenderse que la democracia es antinatural porque va contra nuestros instintos e impulsos vitales. Lo más natural para nosotros, como para cualquier ser vivo, es sobrevivir y reproducirnos. Y a ese fin nos imponemos –de manera egoísta, implacable y salvaje– a otros: los apartamos, pasamos por encima de ellos, los derrocamos, incluso los machacamos si es necesario. Nos guste o no, esta libido dominandi (afán de dominar) está en el fondo de nuestra naturaleza. Cómo vivimos y morimos, lo que pensamos y sentimos, cómo nos representamos a nosotros mismos y el mundo que nos rodea: todo está marcado por nuestra inherente ansia de poder, principal manifestación de nuestro instinto de supervivencia. La filosofía nietzscheana sobre el tema solo nos escandaliza porque nos reconocemos totalmente en ella.

El afán de dominar a otros, incluso de aniquilarlos si hiciera falta, ha definido al Homo sapiens. Desde luego, colaboramos con otros, pero en la mayoría de los casos para hacernos valer de manera más eficaz. Al igual que otros animales, buscamos la colaboración, pero no por altruismo, sino para aumentar nuestras posibilidades de supervivencia. Detrás de nuestra fachada de buena educación y de refinamiento social seguimos siendo el mismo Homo sapiens que hace miles de años. La civilización es solo una máscara, y precaria, además. Sacudamos al humano moderno un poquito y junto con la máscara caerán todas las pretensiones. Lo que veremos será la naturaleza humana al desnudo, regida por el impulso animal de estar vivos. Este impulso, observa Simone Weil, es «tan despiadado para el hombre que lo posee, o cree que lo posee, como para sus víctimas; a estas las aplasta, a aquel lo embriaga».17 Unos años después de la Revolución bolchevique, que se suponía que iba a fundar la sociedad humana más avanzada imaginable, Stalin

confesaba con admirable franqueza: «El mayor placer consiste en señalar al enemigo, prepararlo todo, vengarse en todos los sentidos y echarse a dormir».18 Habría que preguntarse si los cavernícolas eran capaces de un salvajismo tan refinado.

Si hay un espacio en que nuestra asertividad se despliega al máximo es el espacio político. En la polis revelamos nuestra verdadera naturaleza más que en ningún otro sitio. No por nada se nos ha llamado «animales políticos». Nuestra conducta política deberían estudiarla los zoólogos, no los científicos sociales. La «organización social de los chimpancés es casi demasiado humana para resultar creíble», escribe el primatólogo Frans de Waal. «Pasajes enteros de Maquiavelo parecen directamente aplicables a su comportamiento.»19 Es la «irracional naturaleza humana», escribe otro zoólogo, Konrad Lorenz, lo que empuja «a dos partidos políticos o dos religiones, con un programa de salvación asombrosamente parecido, a luchar entre sí con encono», lo que «impulsa a un Alejandro o a un Napoleón a sacrificar millones de vidas para unificar el mundo bajo su cetro».20 Casi toda la historia del mundo es la historia de animales políticos demasiado asertivos en busca de varios cetros. No mejora las cosas que, una vez que se entroniza uno de estos animales, los demás se muestren deseosos de someterse a sus caprichos. ¡Y qué dulce sumisión! El triunfo de la voluntad nos da un indicio de cómo funciona el proceso.

Este es, más o menos, el telón de fondo ante el que surge la idea democrática. No es de extrañar que sea una batalla perdida. La democracia auténtica no hace grandes promesas, no seduce ni hechiza. Solo aspira a cierta medida de dignidad humana. La democracia no es erótica; comparada con lo que ocurre en los regímenes populistas-autoritarios, es más bien frígida. ¿Quién con la cabeza sobre los hombros elegiría las sosas responsabilidades de la democracia antes que las gratificaciones instantáneas de la demagogia? ¿La frigidez antes que el éxtasis ilimitado? Y sin embargo, a pesar de esto, la idea democrática se ha materializado unas cuantas veces en la historia: momentos de gracia en que la

humanidad ha conseguido sorprenderse a sí misma. La democracia, en su forma ideal, no se ha dado todavía, aunque nunca ha dejado de intentarse. Es uno de los sueños que ha mantenido viva la historia.

Algo necesario para que se dé la democracia es un fuerte sentido de la humildad. Una humildad que sea a la vez colectiva y personal, pública e interiorizada, visionaria pero verdadera. La clase de humildad que esté cómoda con sus propias ropas, una humildad que, por conocer su valor y sus límites, pueda incluso reírse de sí misma. Una humildad que, por haber visto muchas cosas absurdas y aprendido a tolerarlas, se haya vuelto sabia y paciente. En otras palabras, ser un auténtico demócrata es entender que para que haya convivencia nadie ha de dárselas de mejor ni más listo que el vecino, y obrar en consecuencia. En una democracia auténtica tanto el inculto fontanero como el premio nobel están en pie de igualdad: sus votos tienen exactamente el mismo valor. Si se equivocan –y como son humanos, siempre se equivocarán–, la equivocación no debería descalificarlos, sino estrechar su relación. Como dijo Camus, la democracia «es el ejercicio social y político de la modestia».

21

Mientras que los regímenes no democráticos suelen reivindicar la perfección (nunca se cansan de prometer una «sociedad perfecta», un «orden social perfecto», la «virtud perfecta» y cotufas en el golfo), las democracias ponen la falibilidad en su centro. «La democracia nació de una reverente conciencia de la insensatez humana», observa Woodruff.22 Vivir democráticamente es aceptar las imperfecciones. dialogar con el fracaso y, en general, alimentar muy pocas ilusiones sobre la sociedad humana. Solo esta humildad haría posible la democracia auténtica.23 Si la democracia es tan difícil de alcanzar en la práctica es porque es casi imposible generar esta clase de humildad a gran escala. La democracia falla cuando no tiene suficiente espacio para el fracaso, cuando la gente no deja de creerse mejor de lo que es. Lo cual ocurre casi todo el tiempo.

Motivo más que suficiente para elogiar a los atenienses de la antigüedad.24 De un modo u otro descubrieron la relación íntima entre democracia y humildad. Cuando dieron con la que resultó ser una de las más radicales invenciones de la historia humana, la isonomía, es decir, la igualdad ante la ley, se dieron cuenta de que iban contra fuertes instintos humanos. Sin embargo, llegaron a la conclusión de que, como todos los varones tenían el mismo derecho a gobernar y el número de puestos de gobierno era limitado, la forma más razonable de nombrar funcionarios públicos era el sorteo. La igualdad se expresa con la aleatoriedad. Para quienes fundaron la democracia en Atenas, las elecciones (en el sentido moderno de la palabra) atacaban la esencia de la idea democrática, pues habrían permitido que unos quisieran imponerse a otros. La riqueza individual, el prestigio, la influencia familiar y los títulos contaban poco en la Atenas que estrenaba la democracia; lo importante era la ciudadanía ateniense. Según la tradición, la idea debió de parecer indignante. Solo podemos hacernos una idea vaga de cómo reaccionaron las antiguas élites de la ciudad: los aristócratas, los ricos, los bien relacionados, los de noble cuna.

Los fundadores de la democracia ateniense lo tuvieron en cuenta. Por eso idearon otra institución fundamental de su democracia: el ostracismo. Cuando un ciudadano se volvía demasiado agresivo y su sed de poder se notaba mucho, los demás ciudadanos podían votar para expulsarlo de la ciudad durante un periodo de diez años escribiendo su nombre en trozos de cerámica (óstraka en griego). Era un castigo poco habitual: el expatriado no pagaba por lo que había hecho, sino por lo que podía hacer si no se le ponía freno. Consciente de su fragilidad, la democracia no podía permitirse correr riesgos y optaba por obrar de manera preventiva. Los atenienses sabían que eran demasiado imperfectos y débiles para resistir la seducción de la política (el complicado asunto de Alcibíades les dio prueba sobrada de ello) y se negaban a sí mismos el placer. Como construcción humana, la democracia tenía una estructura vulnerable y era mejor no ponerla a prueba. El ostracismo es el ejemplo perfecto de institución política que lleva el fracaso incorporado.

Esto hacía que la política, en la Atenas democrática, pareciese un curioso juego social en el que, al mismo tiempo, había que ser visible e invisible y estar presente y ausente. Se esperaba que nos comportáramos como ciudadanos buenos y responsables, pero hacerlo con demasiada ostentación podía resultar contraproducente, pues podía entenderse como hybris, como soberbia, y darnos una notoriedad que nadie quería en Atenas. «La lista de los desterrados se leía como un Quién es quién ateniense», bromeaba un investigador.

25

Toda la organización institucional señala la precariedad básica de la democracia de Atenas. Parece que sus fundadores creían que cuando los ciudadanos estuvieran de acuerdo en las reglas del juego, el resto funcionaría solo. Los ciudadanos no necesitaban ninguna transformación; lo único que tenían que hacer era jugar según las reglas. Un ejemplo bastará. Para dificultar, si no imposibilitar, el soborno de los tribunales, la Atenas democrática operaba con muchos miembros jurados (otro ejemplo de fracaso incorporado). En el juicio de Sócrates hubo 501. No es probable que nadie intentara, y mucho menos consiguiera, corromperlos a todos. Lo que los fundadores de la democracia ateniense no previeron, sin embargo, fue la posibilidad de que los ciudadanos se corrompieran solos dejándose engañar, siendo víctimas de la demagogia y con el tiempo comportándose como una turba. Por fuera respetaban las reglas y la democracia parecía funcionar, pero el conjunto empezó a pudrirse por dentro. Que Platón no encontrase nada bueno en la democracia y la viese básicamente como la ley de la calle, pudo tener algo que ver con la suerte que corrió su maestro.

Cuando los atenienses ejecutaron a Sócrates, obraron de un modo perfectamente democrático; de acuerdo con la ley existente, el juicio fue impecable. Sin embargo, el resultado revela que la democracia no había cambiado por dentro a la población de Atenas de un modo significativo. El cambio fue solo exterior: había introducido un nuevo

juego político en la ciudad y los jugadores siguieron siendo básicamente los de siempre. Hacer a los atenienses formalmente iguales ante la ley no cambió su naturaleza. Siguieron siendo soberbios, sedientos de poder, animales políticos vengativos como antes. Fue solo que, como Atenas era Atenas, practicaron el sangriento deporte de la política detrás de una fachada más respetable. La isonomía fue una condición formal de la democracia y los atenienses no supieron idear una nueva humanidad con que llenar esa forma.

Paul Woodruffcree que el defecto de la democracia ateniense pudo haberse remediado con un importante acceso a la educación. El «gran fallo de la democracia atenienses», escribe, fue «no extender el acceso a la educación fuera de las clases adineradas».26 Si hubieran tenido más conocimiento, habrían sido mejores ciudadanos y su democracia se habría salvado. El conocimiento es una virtud, según esto, y el mismo Sócrates fue uno de sus más enérgicos defensores. Siguiendo sus pasos, Woodruffentiende la educación (paideía) como una profunda experiencia transformadora que debería hacernos mejores seres humanos. La personalidad con que salimos de la escuela es diferente de la que teníamos al entrar. Esta suposición podría ser cierta, pues la educación puede, en efecto, transformar a las personas. Sin embargo, sigue en pie la cuestión de si es realista creer, o al menos esperar, que haya en este mundo una escuela capaz de efectuar, a una escala suficientemente grande, una transformación tan radical como para acabar con el animal arrogante y sediento de poder que se encuentra en el centro de nuestra naturaleza.

MÁS HUMILDE QUE EL POLVO

Hay otro motivo por el que el fracaso estuvo junto a Gandhi aquella tarde de enero de 1948. Hacía decenios que tenían una estrecha relación. Si algo conocía Gandhi de manera íntima, quizá mejor de lo que él mismo sabía, era el fracaso. Había estado a su lado con frecuencia. Cada vez que tenía éxito –y el Mahatma fue hasta cierto punto uno de los hombres más triunfadores de su tiempo–, el fracaso estaba allí para rebajarlo y ponerle límites. Cuando fracasaba –y, como todo gran hombre, tuvo muchos fracasos–, este espía en la sombra también estaba allí: para levantarlo y ponerlo cabeza arriba, para avergonzarlo e inducirlo a actuar y a reformarse. Dos años antes de su muerte, admitía: «Solo puedo aprender de mis errores [...] Solo puedo aprender cuando tropiezo, caigo y siento el dolor».27 Gandhi, en buena medida, fue un autodidacta: pudo prescindir de una educación esmerada y de profesores famosos. Pero hubo un maestro sin el que no pudo pasar y fue el fracaso.

En 1925, ya cincuentón, empezó a publicar (en guyaratí e inglés) una historia de su vida hasta entonces: Autobiografía. Historia de mis experiencias con la verdad. Cuando el escrito llegó a Sudáfrica, donde había pasado gran parte de su vida pública hasta el momento, a una amiga de Pretoria le costó reconocerlo en el autorretrato que presentaba. «Desearía», le escribió esta señora, «que no hubiera presentado esa imagen de usted. El señor Gandhi que he conocido es mucho más simpático».

28

Sin advertirlo quizá, la corresponsal sudafricana de Gandhi dio con uno de los rasgos clave del enfoque gandhiano de la vida: no conformarse más que con el fracaso. El fracaso puede emplearse como una técnica para vivir. Para llevar una buena vida tenemos que proponernos como ámbito de decepción perpetua: empezamos por la peor persona que podríamos ser y luego, poco a poco, vamos subiendo. Nuestra vida adquiere valor por este método, hasta el punto de que podemos sacarla del fracaso. Cuanto más fallamos, más probabilidades tenemos de conocer nuestra valía.

La palabra «autobiografía» es atmakatha en guyaratí: historia de un alma. Eso es precisamente lo que ofrece Gandhi en este libro: un informe detallado de cómo sus «frustradas experiencias de la verdad» formaron su alma en el curso de los decenios, estructuraron su personalidad y al final lo hicieron como era. Hay aquí un asunto crucial y es cuándo empezó el viaje exactamente. Para no equivocarse, Gandhi pensó que debía descender al peldaño más bajo al que llegara, y al hacerlo puso el listón muy alto. «El buscador de la verdad debería ser más humilde que el polvo», escribe. «El mundo aplasta el polvo bajo sus pies, pero el buscador de la verdad debería ser tan humilde que incluso el polvo lo aplaste a él. Solo entonces, y no antes, tendrá un atisbo de la verdad.»

29

Gandhi se apresura a mencionar en la introducción sus «errores garrafales» y promete no «ocultar ni subestimar ninguna fealdad que deba contarse». Espera «dar cuenta cabal al lector de todos mis defectos y equivocaciones».30 Y lo hace. En el libro no queda nada por contar. Lo confiesa todo –incluso los episodios más vergonzosos– como es debido, lo describe con penosos detalles, y también sus arrepentimientos. Para que no haya ambigüedades, los títulos de algunos capítulos juzgan al propio Gandhi de un modo clarísimo. «Una tragedia» (en realidad dos capítulos) detalla su experiencia de comer carne. «La muerte de mi padre y mi doble vergüenza» relaciona Eros y Tánatos de un modo atormentado y centrado en la culpa. «Un error de cálculo colosal» recuerda el revés que sufrió durante una de sus campañas de satyagraha. Mientras que otras personas habrían alardeado de sus conquistas, el Gandhi de la Autobiografía parece enorgullecerse de sus equivocaciones, escollos y puntos flacos.

Incluso de niño dio muestras precoces de fracaso. «No sin dificultades», escribe, «aprendí las tablas de multiplicar [...] Parece que mi intelecto era lento y mi memoria verde». Pese a todas sus ocasionales esperanzas escolares, «solo pude ser un estudiante

regular». El futuro hechicero de multitudes y desmembrador de imperios era una persona muy tímida; evitaba las compañías «para que nadie se burlara».31 ¿Y he dicho ya que era un cobarde? Según la Autobiografía, lo era y mucho. Antes de hacer la guerra al Imperio Británico tuvo que enfrentarse a otra clase de enemigo:

Me angustiaba el miedo a los ladrones, los fantasmas y las serpientes. No me atrevía a salir de casa por la noche. La oscuridad me aterrorizaba. Casi me resultaba imposible dormir en la oscuridad, pues imaginaba que llegaban fantasmas por un lado, ladrones por otro y serpientes por otro.

[32]

Sufrió una importante transformación personal en Londres, donde estudió tres años (de 1888 a 1891) para hacerse abogado. Pero eso no significa que terminaran sus relaciones con el fracaso. En todo caso, el asunto adquirió una remozada intensidad. Al volver a la India inició una prometedora actividad como «abogado sin clientes», primero en Bombay (Mumbai) y luego en su natal Rajkot. Su primer caso en los tribunales destacó por su elocuente brevedad. Un demandado había contratado al abogado formado en Londres en el tribunal de causas menores. Gandhi se presentó, con la exagerada indumentaria de abogado y todo, preparado para armar revuelo. Llegó el momento en que tuvo que interrogar al testigo del demandante. «Me puse en pie, pero sentí que se me caía el alma a los pies», recuerda.

La cabeza empezó a darme vueltas y tuve la impresión de que todo el tribunal giraba del mismo modo. No se me ocurría qué preguntar. El juez debió de reírse y no cabe duda de que los vakil [letrados] se

divirtieron de lo lindo con el espectáculo. Pero yo era incapaz de ver nada. Me senté y dije al agente que no podía seguir adelante con el caso.

33

El Gandhi de la Autobiografía, en la vida privada, era un marido intransigente, incluso abusivo. Tardó decenios en establecer una relación decente con su mujer, Kasturba. Antes de eso, su receta principal para resolver crisis conyugales consistía en echar a puntapiés de la casa a Kasturba. Tampoco le fue mucho mejor como padre. Puede que el Mahatma fuera, metafóricamente hablando, el «padre de la India», pero la educación de su prole dejaba mucho que desear. «No resulté un padre ideal», escribe, tal vez quedándose corto. El mundo miraba a Gandhi como a un maestro y es posible que enseñara un par de cosas, pero no deja de ser extraño que no supiera educar a sus hijos. «Su desgracia, y también la mía, ha sido que no supiera darles una suficiente educación literaria.» No fue necesariamente indiferente a la educación formal de sus hijos, pero la verdad es que no dudó «en sacrificarla» en aras de lo que según él era un objetivo superior: su absorbente actividad al servicio de los demás.34 Al parecer, en «los demás» no estaba incluida su progenie.

El inventario de fracasos de la Autobiografía es tan extenso como refinado. Habría podido subtitularla «Historia de mis experiencias con el fracaso». Su objetivo no era tanto contar con fidelidad la trayectoria de Gandhi como proporcionarle una respuesta a los apremiantes interrogantes de la vida: cómo vivir con el fracaso, cómo sacar el máximo provecho de esto, cómo transformar el fracaso en fuente de una vida más significativa. Piensa que no tiene sentido huir del fracaso; siempre nos alcanzará. El fracaso tiene la cualidad omnipresente del agua; nada está fuera de su alcance,

nadie queda intacto. El Gandhi que vemos aquí nada en el fracaso y a veces está cerca de ahogarse.

Sin embargo, el espacio que media entre estar cerca de ahogarse y ahogarse, por pequeño que pueda ser, es más que suficiente. Estar cerca de ahogarse puede ser una experiencia formativa, tan enriquecedora y transformadora como una amenaza mortal. Mientras jadeamos en busca de aire, tocamos los límites de nuestra existencia terrena, los sentimos en los pulmones. Sin embargo, esta experiencia es, a veces, ni más ni menos que lo que necesitamos para despertar: moral, espiritual, existencialmente.

Las experiencias de Gandhi con la verdad son confesiones públicas de fracaso, pero ese es el objetivo de todo su proyecto. Para encontrar el equilibrio antes hay que caerse, caerse a menudo y caerse con aparato. Y si todos estos fracasos no nos machacan, tenemos una oportunidad. No una oportunidad de tener éxito, sino de alcanzar el autoconocimiento, que para Gandhi era una de las cosas por las que valía la pena vivir. El fracaso, pues, no ha de sufrirse en silencio, edulcorarse o desestimarse de otro modo. Debe afrontarse con toda su fealdad. Tal es la terapia del fracaso que Gandhi emprende en la Autobiografía.

Al igual que las Confesiones de san Agustín o las de Rousseau, el libro de Gandhi es una autoexposición efectiva en su modalidad más cruel: más autocastigadora que la literatura. Ningún fallo es demasiado insignificante, ninguna vergüenza demasiado embarazosa para admitirse. Gandhi empuña la pluma para lanzarse sobre sí mismo, para hacerse daño, para avergonzarse, para hacer penitencia. Creía en la capacidad regenerativa de la confesión y con frecuencia la recomendaba a otros. Fueran sus fracasos grandes o pequeños, sus meteduras de pata «colosales» o de otra índole, el hostigamiento que se inflige tenía una clara finalidad: reformarse. Podemos ser indulgentes con otros, pero nunca con nosotros mismos. «Los santos deberían considerarse culpables antes de demostrar su inocencia», observaba George Orwell en sus

«Reflexiones sobre Gandhi».35 Pocos han seguido el consejo de Orwell con más entusiasmo que Gandhi.

«Siempre he sostenido», escribe hacia el final de la Autobiografía, «que cuando se miran los propios errores con una lupa y se hace lo contrario con los de los demás, se puede llegar a una apreciación relativa de los dos casos».36 Sin embargo, cuando proclamamos que nuestra vida es nuestro mensaje, como hizo Gandhi, nos colocamos en la más difícil de las situaciones: nos quedamos totalmente desnudos, para que se juzgue todo. Y estamos clavados. No tenemos ningún sitio adonde ir, puesto que nos hemos negado el derecho a la intimidad. Como señaló un contemporáneo, «Gandhiji* no tenía vida privada en el sentido en que los occidentales dan a esta expresión».37 Si nuestro mensaje quiere tener sentido, ha de expresarse en su totalidad. Decir «mi vida es mi mensaje» es reconocer a cierto nivel que nuestra vida ya no es nuestra.

Y aquí es donde empiezan las verdaderas dificultades. Pues «mi vida es mi mensaje» es una invitación clara a que otros me miren, me aquilaten y me evalúen tan despiadadamente como quieran. Puede que el Gandhi de la Autobiografía sea duro consigo mismo, pero puesto que es él quien escribe, puede controlar la historia, enmarcarla de este o aquel modo, dirigir la mirada del lector, distraernos o tenernos ocupados. No existe el narrador inocente. Pero la vida que describimos y la vida que otros ven desarrollarse son dos vidas distintas. El fracaso que admitimos, por muy sinceros que seamos y arrepentidos que estemos, y el fracaso que detectarán otros son diferentes. En este sentido, Gandhi ha resultado ser un regalo inagotable para sus críticos e incluso para sus seguidores. Había en él más y más profundo fracaso de lo que estaba preparado para admitir o era capaz de contar.

UN CASO DE FE MAL DEPOSITADA

Pero todo esto, podría objetarse, es historia antigua. No vivimos en la Atenas de Sócrates, sino en un mundo muy diferente. Sí, nuestro mundo es muy diferente del de Sócrates. Pero en todo caso, esto hace nuestra situación peor.

Veinticinco siglos después de que la democracia matara a Sócrates parece que hemos aprendido por fin que las conversiones de la educación humanista a gran escala son casi imposibles. La paideía (entendida como adiestramiento riguroso e integral en las artes liberales) es una de las cosas más perfectas que podemos experimentar en la vida y supone una transformación radical cuando se realiza como es debido. «Todo el secreto de la fuerza del maestro», escribió Emerson, «radica en el convencimiento de que los hombres son modificables. Y lo son. Quieren despertar».38 Pero esta forma de educación, por su propia naturaleza, es un ejercicio individual; funciona solo en cantidades limitadas y, cuando se consigue, crea personas muy individualizadas. La transformación que produce la paideía tiene lugar en el interior de los individuos, y solo de manera indirecta y muy menguada en la sociedad. Desde el punto de vista estadístico, esperasen lo que esperasen los pensadores del Renacimiento y el periodo revolucionario, no es posible generar, solo con la educación, una transformación radical de la sociedad en general. Aunque la paideía produzca ciudadanos responsables y con conciencia democrática, nunca habrá suficientes para promover la clase de conversión radical colectiva que se necesita para que haya una democracia auténtica.

He aquí una prueba. El acceso a gran escala a la educación superior en el último medio siglo no ha creado tanto una ciudadanía más ilustrada en Occidente como una significativa reducción de la calidad intelectual de la propia educación. Cuantas más personas tienen educación universitaria, menos exigente se vuelve esta y más superficiales son los resultados. El sistema produce suficientes profesionales bien adiestrados (médicos, ingenieros, docentes), pero

eso no afecta a la vida interior de estas personas en medida suficiente para producir un cambio importante en la sociedad. La profunda humildad que implica la democracia auténtica –la idea de que no somos mejores que el prójimo y de que, pese a toda nuestra educación, podemos equivocarnos y el otro tener razón, la aguda conciencia de nuestra libido dominandi y la interiorizada necesidad de tenerla a raya– no es un efecto que se espera de las graduaciones de las universidades modernas.

El populismo y el autoritarismo prosperan hoy en lugares con niveles educacionales muy elevados. Pese a toda la halagüeña cháchara sobre la conciencia cívica y el compromiso político, la ciudadanía occidental no está en mejor forma que hace cien años. Y parece que nos hemos resignado a esta situación. Derek Bok, antiguo rector de la Universidad Harvard, observa de pasada que, en las universidades estadounidenses, las facultades de humanidades y ciencias «muestran poco interés por preparar a los educandos para ser ciudadanos democráticos, misión que antaño se consideraba principal objetivo de la educación liberal».39 Se diría que tenemos que aprender a vivir con este difícil problema: la democracia es solo un sueño sin una educación capaz de transformar la naturaleza humana, pero una transformación así no parece posible a gran escala.

Lo que empeora esta situación es que mientras que la antigua Atenas tenía un razonable arraigo en las tradiciones religiosas, lo cual satisfacía la necesidad colectiva de sentido y anclaje, nosotros vivimos en un mundo en que la desaparición de los antiguos dioses ha dejado a los individuos huérfanos en el plano espiritual y a la deriva en el plano político. Nuestra secularización radical ha destruido un marco de referencia que, durante milenios, hacía significativa la vida de las personas porque respondía a sus necesidades espirituales y les daba una sensación de anclaje cósmico. La «muerte de Dios» lo ha cambiado todo, en particular cosas (la política, por ejemplo) que no parecían tener mucho que ver con Dios. El marco tradicional de referencia se ha roto en

incontables pedazos y, por mucho que lo intentemos, no podemos recomponerlo. Privados de ese marco, muchos nos encontramos en un estado de movimiento browniano, nadando sin fin entre el culto a uno mismo, el consumismo compulsivo, la manipulación social y la demagogia política: cualquier cosa que dé a nuestra vida la ilusión de que tiene sentido.

Umberto Eco relaciona la proliferación de conspiraciones, por ejemplo, con una desesperada necesidad de sentido que la secularización no puede satisfacer. En El péndulo de Foucault y otros lugares empalma con Karl Popper, para quien la «teoría conspirativa de la sociedad» provino de «abandonar a Dios y peguntarse quién ocupa su lugar».40 Por muchas imperfecciones que los filósofos encontraran en la vieja idea de Dios, servía de un modo razonable como fuente oficial de sentido –social, epistémico, individual y colectivo– en este mundo y el otro. Por violento que pudiera parecer, el viejo Dios prometía un sentido de orden cósmico y por lo tanto una medida de comodidad existencial. Cuando ese orden desapareció, se llevó consigo el suelo de debajo de los pies. Nietzsche habla con justicia de la «muerte de Dios» como de un acontecimiento de dimensiones catastróficas. Para dar con una nueva fuente de sentido, con un poder autoritativo similar, haría falta nada menos que un Übermensch.

Si Dios ya no podía servir como fuente de sentido, entonces cualquier cosa serviría. El aforismo apócrifo de Chesterton capta el drama: «Cuando la gente deja de creer en Dios, no es que no crea en nada, es que cree en cualquier cosa». Pero creer en cualquier cosa plantea serios problemas, como empezamos a entender. Cuando la gente «tiene sed de sentido», señala un personaje de El péndulo de Foucault, beberá hasta la más insípida de las conspiraciones. «Si le ofreces una, se arroja sobre ella como una manada de lobos. Tú inventa y creerán.»41 No importa lo descabellado que sea el cuento, una multitud ingobernable se dará un atracón con él.

Necesitamos cuentos porque necesitamos sentido, que es de naturaleza narrativa. Si el sentido colectivo ya no viene generado por cuentos sagrados, tendremos que buscarlo en los lugares más profanos. En la política populista, por ejemplo. Los políticos populistas no necesitan decir la verdad ni cumplir promesas, ni siquiera ser sinceros. Solo necesitan una cosa: saber contar cuentos. Cuanto más cautivadores sean sus cuentos, más probabilidades tendrán de conseguir el control emocional de la masa. Por eso los populistas son a menudo figuras teatrales: algunos de los narradores más efectivos que hay son cómicos.

«Si queremos entender la política moderna», escribe John Gray, «tenemos que olvidarnos de que los movimientos seculares y religiosos son opuestos».42 En el fondo, la política populista es un caso de fe mal depositada: un líder carismático, incluso de dudosa moralidad y sin méritos cívicos, acaba encarnando una significación posible para una comunidad espiritualmente sedienta porque cuenta las historias que esta necesita para saciar su sed de sentido. Si se las arregla para hacer creer a la masa que puede ofrecerle tal relato redentor, la masa se tragará lo que sea: la mentira más indignante, las intrigas y conspiraciones más demenciales. Y la masa le estará eternamente agradecida por ello. «Lo que convence a las masas no son los hechos, ni siquiera los hechos inventados», escribe Hannah Arendt en Los orígenes del totalitarismo, «sino solo la consistencia del sistema del que presumiblemente forman parte».43 En tales situaciones la consistencia no es una cuestión de lógica, sino de emociones. Y pocas cosas son más consistentes que el diálogo emocional entre un populista teatral y sus secuaces: todo tiene sentido dentro de este universo. Ya decía Simone Weil que la política era una «broma siniestra». Desde entonces las cosas fueron a peor.

«HITLER, MI AMIGO»

Hay en la vida y la obra de Gandhi una clara «ultraterrenalidad» que vuelve al personaje a la vez fascinante y turbador. El hombre parece haber vivido entre nosotros, aunque al mismo tiempo era sin discusión de otro mundo. Cuando Winston Churchill lo llamó «faquir medio desnudo», lo dijo como un insulto, pero Gandhi lo tomó como un cumplido. Si quería hacer carrera, no era en realidad en derecho, en política, ni siquiera tejiendo hilo, sino en algo del todo diferente. «He estado mucho tiempo tratando de ser un faquir y encima desnudo, una misión más difícil.»

44

El deseo de Gandhi de ser faquir le creó problemas muy a menudo. No resultaba cómodo tener cerca a este intruso metafísico. Mahadev Desai, fiel discípulo y secretario de Gandhi, versificó en cierta ocasión: «Vivir con un santo en el cielo es bendición y gloria / Vivir con un santo en la tierra es otra cuestión».

45

Gandhi podía a veces ser una persona muy pragmática, la verdad sea dicha. «Dentro del santo, o del casi santo», escribe Orwell, «había una persona muy astuta y capaz que habría podido tener, si hubiera optado por ello, un porvenir brillante como abogado, como administrador y quizá incluso como empresario».46 Procedía de la subcasta Bania, cuyos miembros tenían reputación de ser comerciantes sagaces y hábiles negociadores. Sin embargo, Gandhi también tenía espectaculares rachas de ingenuidad, de ignorancia e incluso de ceguera. Ante claros ejemplos de maldad política se le escapaban juicios insólitamente estúpidos.47 En la cuestión del genocidio armenio, el gran hombre tomó el partido de los otomanos. Mientras los japoneses expoliaban China a mansalva, aconsejó a los chinos que no se defendieran:

Es indecoroso que un país de 400 millones, un país tan culto como China, repela la agresión japonesa recurriendo a métodos japoneses. Si los chinos compartieran mi idea de la no violencia, no habría ningún uso para la moderna maquinaria destructiva que posee Japón.

48

Mientras Hitler causaba estragos en Europa, Gandhi lo apoyaba. En mayo de 1940 dijo: «No creo que Herr Hitler sea tan malo como lo describen. Da muestras de una habilidad que asombra y parece que obtiene victorias sin derramar mucha sangre».49 Pensaba que las futuras generaciones de alemanes «honrarían a Herr Hitler como a un genio, un hombre valiente, un organizador sin parangón y mucho más».50 Por añadidura, escribió a Hitler cartas personales, llamándolo «Querido amigo» e instándolo a adoptar la no violencia. Su amigo no tuvo ocasión de responderle, ya que estaba ocupado agrandando el Holocausto. Pero Gandhi no era de los que se rendían con facilidad. En diciembre de 1941 volvió a derramar elogios sobre su silencioso amigo alemán: «No se ha casado. Dicen que su carácter es irreprochable. Siempre está alerta».51 Para ser justos hay que decir que Gandhi no se olvidaba de los judíos. Los animaba a rezar: por Hitler. «Incluso si un solo judío obrara así, salvaría su dignidad y daría un ejemplo que, si cundiera, salvaría a todos los judíos».

52

A medio mundo de Europa y abrumado por los problemas de su propio país, no estaba precisamente en condiciones de saber lo que pasaba en la Alemania nazi. Pero esto no le impidió ponerse en evidencia con tales declaraciones: «Los judíos de Alemania pueden adoptar la Satyagraha con garantías infinitamente mejores que los indios en Sudáfrica». Ni siquiera después de la guerra, cuando ya no

podía haber dudas sobre lo ocurrido ni de hasta dónde había llegado el «alerta» Herr Hitler, cambió sus opiniones de manera significativa. Los judíos, dijo, «deberían haberse sometido al cuchillo del carnicero [...] Eso habría despertado al mundo y al pueblo de Alemania».

53

«LA DEMOCRACIA ES PARA LOS DIOSES»

Tras el radical experimento igualitario de Atenas, la democracia apareció en otros lugares, pero por lo general con formas que los atenienses a duras penas habrían reconocido. La democracia estadounidense, tan elogiada hoy, se habría considerado oligárquica según los parámetros atenienses. Es la minoría rica (hoi oligoi) quien de manera típica decide no solo las reglas del juego político, sino también sus vencedores y perdedores. Lo irónico es que el sistema favorece lo que los padres fundadores quisieron evitar a toda costa cuando optaron ya al principio por la representación democrática: al animal político arrogante, opresivo y soberbio. Acontecimientos recientes han puesto de manifiesto que no costaría mucho desmantelar el sistema estadounidense. Menos, en cualquier caso, de lo que nos gustaría creer.

No obstante, no deberíamos sorprendernos. «Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría de manera democrática», escribió Jean-Jacques Rousseau hace dos siglos y medio en El contrato social. «Una forma de gobierno tan perfecta no es para los hombres.»54 La democracia es tan difícil de encontrar en el mundo humano que, cuando hablamos de ella, la mayoría de las veces nos referimos a un ideal remoto y no a un hecho: a algo que la gente intenta poner en práctica de vez en cuando, pero nunca de manera adecuada ni por mucho tiempo: siempre con torpeza, con timidez, como durante un

periodo de prueba. Hasta la fecha, las pruebas han acabado casi siempre en fracaso.

Sin embargo, incluso cuando han fallado los intentos, han reducido de manera ocasional mucho sufrimiento innecesario en el mundo. Lo cual es razón más que suficiente para preferir la democracia a sus alternativas. Menos sufrimiento, por modesto que pueda parecer, es en realidad un objetivo más bien difícil. Pues menos es muchísimo más. Algunos de los reformadores morales más ambiciosos, desde Buda hasta san Francisco de Asís, no nos pedían nada más: solo ser menos codiciosos, menos soberbios, menos vanidosos. En vez de hablar sin cesar de «mejorar el mundo» –que por lo general es un pretexto para no hacer nada o para ejercer el poder sobre otros–, quizá deberíamos esforzarnos un poco para hacer el mundo menos horrible. Ardua tarea, sin duda, pero de las que valen la pena.

Si algo nos enseñan las tribulaciones de la democracia es que, por nobles que sean nuestros sueños y elevadas nuestras aspiraciones, siempre deberíamos estar preparados para conformarnos con menos. Una humildad así nos haría mucho bien.

UN MILLÓN DE MUERTOS

Puesto que las barreras que separaban la vida privada de Gandhi de la vida pública de la India eran porosas, en el mejor de los casos, sus fracasos nunca fueron cuestiones personales; también afectaban a su país. Para Gandhi el político, un millón de indios muertos, por ejemplo, no era tan mal asunto, siempre que sirvieran a un buen fin. «He llegado al convencimiento», dijo en 1942, «de que sería bueno si cayera un millón de personas en un valiente movimiento de resistencia no violenta frente al régimen británico».55 La muerte puede conseguir muchas cosas grandes y tener un uso excelente: lo único que se necesita es que alguien sepa cómo dominarla. Gandhi

creía que él era ese amo de la muerte. «Mi corazón está ya tan duro como una piedra», afirmó durante la Marcha de la Sal. «Estoy en esta lucha por Swaraj, preparado para sacrificar a miles y cientos de miles de hombres si es necesario.»

56

Las autoridades británicas estaban «escandalizadas», como dice un historiador, al oír a Gandhi «hablar con frialdad del número de muertos que habría si no se accedía a sus demandas, y de disturbios o luchas grupales que estallarían en una ciudad india».57 Puede que no debieran haberse escandalizado tanto: al fin y al cabo, se les había advertido. ¿No había escrito Gandhi en Hind Swaraj «Grande es la nación que tiene la muerte por almohada»?58 En su defensa, Nathuram Godse, el asesino de Gandhi, se refirió precisamente a este rasgo de la personalidad política de su víctima. Para Godse, como explicó él mismo después, el Mahatma era «un pacifista violento que acarreó al país calamidades sin cuento en nombre de la verdad y la no violencia».

59

En 1915, poco después de volver de Sudáfrica, durante la oración vespertina en un áshram recién fundado cerca de Ahmedabad, y mientras ensalzaba las virtudes de la disciplina y la capacidad de recuperación, Gandhi proclamó ante los moradores del centro que

esperaba con impaciencia el día en que llamaría a los internos del Áshram, que se habían adiestrado en aquellas disciplinas, para que se inmolasen en el altar de la no violencia. Los vería caer sin conmoverse, uno detrás de otro, bajo una lluvia de balas, sin rastro de miedo o de odio, sino solo con amor en sus corazones. Y cuando hubiera caído el último, él lo seguiría.

60

Vemos aquí uno de los fracasos más característicos de Gandhi: su actitud displicente ante la muerte de otros, la despreocupación con que movilizaba a otros en sus propias batallas, convirtiéndolos en mártires de una causa de la que no siempre estaban bien informados. Gran hechicero, a veces no podía sino llevar con hechizos a la muerte a sus seguidores. No era inconsciente del siniestro poder que tenía sobre otros. «No sé qué maldad hay en mí», confesó en cierto momento, «hay en mí una vena de crueldad [...] tal que la gente se obliga a hacer cosas, incluso a intentar cosas imposibles, para complacerme».61 El profeta de la resistencia pasiva no siempre podía resistir la tentación de abusar de este poder.

EL PROBLEMA DE LAS REVOLUCIONES

La idea de que la sociedad humana puede transformarse gracias a la paideía es para los esperanzados y los pacientes. Se necesita mucho optimismo y más paciencia para creer que los libros y los docentes convertirán un día a los animales sedientos de poder en ciudadanos modelos que trabajarán de manera desinteresada por el bien común: lobos en activistas vegetarianos. Para el impaciente hay otra forma de conseguir este cambio: quemar la casa y partir de cero, rehacer a toda la humanidad. No paideía, sino revolución. La creencia de que algo así es posible y viable es otra cosa que ha mantenido viva la historia, quizá demasiado viva a veces.

Karl Marx y Friedrich Engels explican de manera pormenorizada, en La ideología alemana, cómo es el proceso en la práctica. Tras establecer la necesidad de «una transformación en masa de los hombres», especifican que esto solo «podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una revolución». Detallan entonces la doble función de la revolución como acto histórico

violento y muy perturbador.62 La «revolución no solo es necesaria», escriben, «porque la clase dominante no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase que derroca salir del cieno en que está hundida y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases».63 Marx y Engels escribieron La ideología alemana en 1846. Aunque hablaban de una revolución comunista aún por producirse, no profetizaban ex nihilo: proyectaban un futuro imaginario basándose en acontecimientos que habían ocurrido solo una generación antes y que trataban de «fundar la sociedad sobre nuevas bases».

La Revolución Francesa fue, en el fondo, un proyecto de innovación radical. En el tórrido verano de 1789, todo el sistema de instituciones sociales y políticas en que los franceses se habían apoyado durante siglos se consideró no solo opresivo e injusto, sino también irracional. El ancien régime pasó de súbito a ser algo vergonzoso que necesitaba sustituirse por instituciones nuevas, organizadas de manera racional y orientadas al futuro. De aquí el primer mandamiento de la Revolución: «Lo reinventarás todo». Y todos parecieron obedecer. Hacer tabula rasa, empezar con la pizarra limpia, no tardó en ser una adicción nacional. Georges Danton, que, como casi todos los revolucionarios franceses, se reinventó de manera drástica, lo explicó muy bien: «Tenemos que mirarlo todo otra vez, recrearlo todo». La Declaración de los Derechos del Hombre, que había acabado de adoptarse, «no carece de defectos y merece revisarse por personas libres de verdad», dijo Danton.64 Solo una revolución permanente era suficientemente revolucionaria.

La idea de una ruptura tajante con el pasado procedía de los filósofos de la Ilustración, pero experimentar esa ruptura en la vida real era otra cuestión. Conforme se sigue el desarrollo de los acontecimientos revolucionarios de Francia, se percibe no solo la tremenda emoción generada por lo que aquellas personas intentaban, sino también la ansiedad, la angustia y la inquietud. Hay

al menos un indicio de esto en las palabras que pronunció Philippe Le Bas, miembro radical de la Convención Nacional (el primer gobierno de la Francia revolucionaria), inmediatamente después de la ejecución de Luis XVI. Le Bas había votado por la decapitación del rey y en aquel momento se dio cuenta cabal de lo que habían hecho él y sus compañeros revolucionarios: «No podemos volver atrás, hemos de seguir hacia delante, lo queramos o no, ahora podemos decir: "Vivir libres o morir"».65 Los revolucionarios ya no tenían nada a lo que recurrir si fracasaba su osado experimento. Se había abandonado la mayoría de las viejas formas sociales, los rituales políticos y las prácticas públicas, y había que reconstruirlo casi todo, desde el calendario hasta la educación pública, pasando por el sistema de pesas y medidas. Nada tenía límites para aquellos soñadores. Los miembros de la Sociedad de Amigos de la Verdad, uno de los clubes políticos que brotaron en el París revolucionario, soñaban con «rehacer el universo» mismo y con «crear una nueva religión de la humanidad».

66

Algunos estaban preocupados porque la incesante búsqueda de innovaciones había hecho que el proyecto revolucionario fuera no solo impracticable, sino además claramente peligroso. Pocos críticos de la Revolución fueron en este sentido más clarividentes que Edmund Burke. Cuando en noviembre de 1790 aparecieron sus Reflexiones sobre la revolución en Francia, su tema aún estaba en construcción, pero Burke supo captar lo que estaba en juego. Creía que el error fundamental de los revolucionarios procedía de su indiscriminado rechazo del pasado: «Habéis querido obrar como si jamás hubierais sido sociedad civil, y como si hubierais tenido que empezarlo todo de nuevo. Habéis comenzado mal, porque habéis despreciado desde el principio todo lo que os pertenecía. Habéis emprendido vuestro comercio sin capitales».

67

La sola razón, sugiere Burke, es débil e imperfecta, nunca se tiene bastante y es arrollada con facilidad por la complejidad de las tareas inmediatas. No deberíamos confiar demasiado en ella cuando se trata de los asuntos más serios de la vida. «Tememos exponer a los hombres a que vivan y comercien entre sí con el fondo particular de su razón; porque presumimos que este capital es corto en cada individuo [...] La naturaleza del hombre es intrincada y los objetos de la sociedad son tan complejos cuanto pueden serlo.»68 La razón es admirable, pero basarse solo en ella puede dar resultados irracionales.

Los espectaculares fracasos que se produjeron en rápida sucesión – el Terror, el ascenso y gobierno de Napoleón Bonaparte, la Restauración (una desagradable resaca después de una fiesta tan gloriosa)– parecieron confirmar las críticas de Burke. En este sentido, y en otros, la Revolución francesa anticipó intentos más recientes de romper del todo con el pasado, como la Revolución Bolchevique de Rusia, la Revolución Cultural maoísta de China y el régimen de los Jemeres Rojos de Camboya. En todos estos casos se pagó un alto precio por una lección más bien banal: en la humanidad hay algo más que la mera razón. Somos una compleja mezcla de racionalidad y emociones, de lógica e imaginación, de sentido común y prejuicios. Detalles en apariencia insignificantes como la cultura local y los apegos, las costumbres y tradiciones características, por irracionales que sean, tienen en cualquier sociedad un papel al menos tan importante como los planes abstractos ideados por los filósofos. El bagaje de emociones, recuerdos y cultura puede que solo sea un lastre, pero es imprudente navegar sin él. En El cero y el infinito de Arthur Koestler, el viejo bolchevique Rubashov observa mientras aguarda la ejecución en su celda: «Hemos lanzado todo el lastre por la borda; solo nos sujeta un ancla: la fe en uno mismo».

69

¿Dijo «fe»? Viniendo de un racionalista radical como Rubashov es toda una concesión. Cuando al exaltado anticatólico Robespierre, al darse cuenta de que ninguna sociedad puede funcionar sin una forma de religión organizada, se le ocurrió el culto del Ser Supremo, también él concedió más de lo que quizá le habría gustado. Unos años después, cuando Napoleón reanudó las relaciones con la Iglesia Católica, demostró que entendía la naturaleza humana mucho mejor que los revolucionarios. No es que él creyera en Dios, pero sabía que los franceses no creerían en él si no daba muestras de alguna fe. Fue sentido práctico, no un engaño. «Dirán que soy papista; no soy nada; fui musulmán en Egipto y seré católico aquí por el bien de la gente.»70 La fe tiene razones que la razón no entiende.

La búsqueda de la innovación radical no fue lo peor de la Revolución Francesa. Mayor problema supuso el medio para realizarla: el terror. Una función de la revolución, como se recordará, era salir del «cieno» de siglos para «fundar la sociedad sobre nuevas bases». Experimentar una limpieza tan total que suponga un renacimiento. No podemos entrar en una nueva era de la humanidad mientras sigamos apegados a nuestra antigua y sucia personalidad. He aquí el segundo mandamiento de la Revolución: «¡Matarás!». Pues resulta que la sangre es un magnífico agente limpiador.

Mientras que los creyentes en la democracia (antigua y moderna) esperan que la limpieza transformadora proceda de las buenas normas e instituciones, aunque se tarden siglos, los revolucionarios tienen poco tiempo y menos paciencia para los procesos históricos largos. Creen con firmeza que pueden rehacer el material humano a corto plazo. Desde luego, los métodos han de ser brutales, pero cuando pensamos en la nobleza de los objetivos, vale la pena pagar cualquier precio.

Y los objetivos de la Revolución Francesa eran nobles; aquellas gentes soñaban nada menos que con una «República de la Virtud» que pusiera fin a la historia humana tal como la conocemos. Solo

una sociedad perfecta les satisfaría. La Revolución tenía que trascender su tiempo y espacio particulares, ser un punto de inflexión radical en el desarrollo de la historia humana. No era política común y corriente, era escatología en acción. «La Revolución Francesa», observaría Alexis de Tocqueville, «fue una revolución política que procedió a la manera de las revoluciones religiosas».71 Y cuando se lleva a cabo la obra del Cielo en la tierra, no se aplican las medidas corrientes. Todo está permitido: abusos, asesinatos, el exterminio de les ennemis de la Révolution (reales o imaginarios), el regicidio, incluso el genocidio. Cuando está en juego la perfección humana, prestar atención a los tecnicismos legales o a las sutilezas éticas es la peor clase de traición.

Así pues, el Terror surgió, irónicamente, por un gran amor a la humanidad. Aquellos individuos eran terroristes solo porque eran filántropos entusiastas. El desarrollo del Terror evidenció el crecimiento de un vínculo entre la pureza de los ideales revolucionarios y la violencia de los medios empleados para realizarlos; cuanto más nobles sus aspiraciones, más sangre en sus manos. Lo que permitió la «suspensión temporal de la ley» y en especial la de «los derechos del hombre» fue, observaba François Furet, «la nobilísima necesidad de basar la sociedad en la virtud de los ciudadanos».72 Sus métodos crueles eran exigidos precisamente por su incesante búsqueda de virtud.

El resultado fue una devastación a gran escala. La Revolución exigía cientos de miles de víctimas: guillotinadas, decapitadas por el hacha o la espada, descuartizadas por las multitudes, ahogadas en los ríos, quemadas, descoyuntadas por la rueda. Pero los números suelen ser malos exponentes. La declaración de un testigo puede ser, a veces, más elocuente que las estadísticas más minuciosas. «Es del todo imposible expresar el horror del profundo y sombrío silencio que dominaba en aquellas ejecuciones», recordaba François Jourgniac Saint-Méard, oficial del ejército que simpatizaba con la monarquía y que sobrevivió, casi por un milagro, a la matanza de septiembre de 1792 que dio comienzo al Terror. Aquel silencio

solo era roto por los gritos de los sacrificados y los golpes de sable que caían sobre sus cabezas. Cuando caían al suelo, surgían murmullos, intensificados por gritos de "viva la nación" que eran para nosotros mil veces más aterradores que el terrible silencio.

73

TEORÍA Y PRÁCTICA DEL FAQUIRISMO

Lo que definió a Gandhi a la postre fue su ultraterrenalidad, su faquirismo, si se quiere. En el islamismo sufí, un faqīr es el que lleva una vida de autorrenuncia y total dedicación a los demás; no tiene intereses personales ni deseos de bienes mundanos y puede pasar sin posesiones personales. El faqīr vive por lo general de limosnas o del aire. La palabra se deriva de faqr («pobreza» en árabe). Los faquires sufíes formaron parte, durante mucho tiempo, del paisaje religioso indio y perfilaron la vida espiritual no solo de los musulmanes, sino también de los hindúes. Eran respetados por ambos grupos. Por eso, cuando Churchill llamó faquir a Gandhi, este se sintió halagado. Y cómo no. El hombre más poderoso del Imperio Británico se había referido a él como a un «maestro espiritual». Si alguna duda tenía era porque no era suficientemente faquir.

Estando todavía en Sudáfrica, Gandhi había tomado la decisión de llevar la vida de un faquir. Primero decidió ser pobre; los faquires no tienen nada. Fue un paso fácil de dar porque, como diría más tarde, «las costumbres de los pobres son mucho más dulces que las de los ricos».74 Puso fin a la práctica de la abogacía y se desentendió de otros asuntos mundanos. Dejó de llevar elegantes trajes europeos y viajó solo en tercera clase. Además, decidió que solo se rodearía de pobres (faquires por asociación) e informó en su momento a su

familia de que en adelante trataría con ella mucho menos que hasta entonces. Cuando su hijo Manilal expresó su deseo de tener estudios formales y una profesión, el padre lo interrumpió: «Somos pobres y desearía que siguiéramos siendo pobres».75 Los faquires no tienen profesión mundana; el faquirismo es la mejor profesión.

Cuando una persona se esfuerza por ser faquir, como Gandhi, no basta con ser pobre: los demás tienen que verlo. Eres un faquir inútil si no lo exhibes. Gandhi, para exhibir su pobreza, redujo su indumentaria de manera creciente hasta que la gente empezó a preocuparse y a preguntarse cuándo pararía. Del mismo modo, comía cada vez menos. Mientras buscaba medios para reducir sus necesidades materiales, dio con una regla de oro: cualquier cosa que se use más allá de lo mínimo, es un robo. Decía:

Si para cubrirme solo necesito una camisa, pero tengo dos, le estoy robando una a otro. Pues la camisa que podría servir a otro no es mía. Si para seguir tirando me bastan cinco plátanos, comer el sexto sería una forma de robar.

76

Ningún faquir lo habría expresado mejor. Como en el caso de los antiguos faquires sufíes, la pobreza era para Gandhi no solo vivir de manera minimalista: era además un camino hacia la superación de sí mismo. No se es faquir solo porque no guste este mundo, sino porque se ama otro. Gandhi optó por tener menos porque quería mucho más.

Había otra cosa de la que Gandhi tuvo que ocuparse antes de estar calificado del todo para el faquirismo: la sexualidad. Los faquires no se preocupaban de saciar las necesidades de la carne. Dar este paso no fue fácil, porque Gandhi era por naturaleza muy dado a los

placeres sexuales, una persona apasionada en extremo. Su batalla con la carne fue un auténtico suplicio. Al final venció, sin embargo, aunque tomando medidas drásticas. Tras analizarse mucho y hablar con los amigos, decidió no dormir con su mujer y hacerse brahamachari (célibe por razones religiosas). No sintió la necesidad de comentar el asunto con su mujer antes de llegar a aquella conclusión. Pero como era un caballero, le informó de la medida en cuanto la adoptó.

CUANDO EL FRACASO NO ES UNA ALTERNATIVA

Cuando tocamos la violencia revolucionaria, cuesta encontrar una figura más emblemática que Maximiliene Robespierre. Cuando conoció al antiguo abogado de Arras, se sabe que Mirabeau comentó: «Cet homme ira loin car il croit tout ce qu'il dit» (este hombre llegará lejos, ya que se cree todo lo que dice). En una sociedad en que hablar un arte que se cultivaba por el placer de cultivarlo, el bon mot de Mirabeau era más una advertencia que un elogio.

Antes de la Revolución, lo que distinguía a Robespierre era que no tenía nada distintivo. Era la insulsez personificada. Después de 1789 fue precisamente esta insulsez, según François Furet, lo que le permitió disolverse de un modo total en el torrente de los acontecimientos revolucionarios y formar parte de él. No tenía vida propia ni privada, ninguna pasión o interés fuera de la Revolución. «El yo de Robespierre y la Revolución no podían separarse», observa Ruth Scurr. Atrapados juntos en la vorágine, Robespierre y la República «eran uno y el mismo tirano».77 Defender la Revolución hasta el amargo final fue una segunda naturaleza para él, como muchos de sus compañeros constataron con malestar. Puesto que el fracaso de la Revolución no era una alternativa, cualquier medio

estaba justificado, desde su punto de vista, mientras contribuyera a su triunfo. Lo cual, de manera irónica, es siempre una receta para el fracaso. Y cuanto más parecía fallar la Revolución, más resuelto estaba Robespierre a no verlo ni aceptarlo.

Como se juzgaba puro en el plano moral (no por nada lo llamaban l'Incorruptible), quiso responsabilizarse de la pureza moral de la Francia revolucionaria. «No sentía mucho interés por el dinero [...] ni por la sexualidad.» No tenía «inclinaciones comerciales, no era un buscador de emociones».78 Esto hacía que su conducta, que se apoyaba en altos principios, fuese al mismo tiempo muy demoledora. Era la corrección personificada, desde su forma de vestir y conducirse en sociedad hasta su actitud cuando mandaba a la gente (incluso a sus amigos) a la guillotina. Si hubiera sido un poco menos estricto, puede que la suerte de la Revolución hubiera sido otra. Si hay algo peor que un político corrupto, es otro incorruptible.

Como buen hijo de la Ilustración, se servía de la razón para guiar sus acciones. Derivaba sus normas de conducta, con pedantería, de los principios de la moralidad universal, arraigados en el postulado de un Ser Supremo. Fue esta fundamentación racional de su existencia lo que lo hacía indiferente a los sentimientos humanos. Una vez que comprendía de dónde procedían los peligros para la Revolución, se lanzaba contra ellos con la inflexibilidad de un matemático que llevara una demostración a su conclusión lógica. A semejanza de un antiguo sumo sacerdote, y con la misma austeridad y falta de humor, pronunciaba sus dictámenes y llevaba a cabo todo lo que su santo oficio requería, sacrificios humanos incluidos. Cuando Condorcet señaló que la Revolución «es una religión» y que Robespierre, que «dirige una de sus sectas», es «un sacerdote que acaudilla a sus fieles», dio muestras no solo de una gran perspicacia, sino también de un conocimiento de primera mano.

79

La solución que apoyaba Robespierre era el terror. «Sin terror», decía, «la virtud es impotente» y sin virtud todo el proyecto era inútil. «El terror solo es justicia, rápida, severa e inflexible», y puesto que había que hacer justicia, el terror no podía detenerse.80 El asesinato, en manos de Robespierre, pasó a ser un asunto puramente lógico. Para matar a alguien, por lo general se necesita alguna forma de emoción (odio, ira, miedo). Robespierre, hombre de razón, estaba por encima de las emociones. Sus decisiones para ejecutar a les ennemis de la Révolution no procedían de la venganza o el odio; eran el resultado implacable de un razonamiento. El perdón, para esta máquina humana, habría sido como un mal funcionamiento: habría sido, sobre todo, un fallo de la razón y para él habría sido intolerable. Esto volvía a Robespierre mucho más temible. Para él, como nos recuerda François Furet, «derramar sangre era un hecho abstracto, como el sistema político: la guillotina se alimentaba de sus sermones morales».81 En este sentido, como en otros, Robespierre encarna una de las grandes ironías del proyecto ilustrado: cuando se lleva demasiado lejos, la razón se convierte en su contrario. Un proyecto político que necesita un baño de sangre para implementarse –por noble que sea su objetivo y convincente su justificación– es todo menos racional.

El ejemplo más gráfico de esta ironía es la propia guillotina. En un sentido importante, la máquina era la encarnación visible de la Ilustración: el aparato no solo suponía la rigurosa aplicación de la ciencia moderna (un fabricante de guillotinas necesitaba un buen conocimiento de la física newtoniana para calcular el peso y el ángulo de la cuchilla, la altura del bastidor, etc.), sino que su sola existencia era la materialización de una idea filantrópica y progresista.

El doctor Joseph-Ignace Guillotin, que no fue el inventor de la guillotina (la máquina existía ya con otras formas), fue un humanista serio y sensible que a fines de 1789 propuso una serie de medidas para reformar el sistema de justicia criminal de Francia. Durante el antiguo régimen, los castigos habían sido crueles, envilecedores y

desiguales. El ahorcamiento, reservado para los plebeyos, tardaba muchos minutos en producir la muerte; se moría varias veces hasta encontrar el fin. Los miembros de la nobleza eran un poco más afortunados: se les ejecutaba mediante decapitación, con hacha o espada. Pero era un método rápido solo si el verdugo era hábil. La ejecución por descoyuntamiento en la rueda era más bien espeluznante. Tal es el motivo por el que el doctor Guillotin, preocupado por sus conciudadanos, ideó un método uniforme, menos doloroso y más rápido: «la decapitación por un mecanismo sencillo». Esta «máquina decapitadora filantrópica», como se llamaba, se había utilizado antes con buenos resultados y solo faltaba perfeccionarla.82 Cosa que se hizo, convirtiendo a la postre el guillotinamiento en una de las bellas artes.

Cuando por fin se adoptó, en abril de 1792, la máquina hizo milagros. En realidad funcionaba tan bien que la gente quedaba decepcionada: en cuanto el reo subía al cadalso se le despachaba. Tal como el buen doctor Guillotin había predicho: «la cabeza salta [...] el reo deja de existir».83 Esto significaba que apenas había espectáculo público, ninguna crueldad frenética y, por lo tanto, ninguna diversión. La «máquina decapitadora filantrópica» del doctor Guillotin resultó ser una aguafiestas de primera. Al eliminar la embriagadora mezcla de emociones que las ejecuciones públicas habían causado al público desde siempre, lo echaba todo a perder. La idea de «castigo humanitario» debió de parecer al público revolucionario una broma no solo cruel, sino también estúpida: era como un filete sin carne, un acto sexual sin compañía, una bebida sin alcohol. Aquellos valientes sans-culottes no querían ejecuciones indoloras: acudían precisamente para disfrutar del espectáculo de un sufrimiento real, prolongado y serio. No de una ejecución rápida y «filantrópica», sino de una muerte lenta y prolongada. Las «ejecuciones humanitarias» nunca pudieron rivalizar con la «pasión por el castigo y el terror, alimentada por un profundo deseo de venganza» que los sans-culottes sentían sin paliativos aquellos días.84 De este modo los revolucionarios incumplieron el que habría

podido ser el tercer mandamiento de la Revolución: «¡No defraudarás a las turbas!».

Una parisina que vendía refrescos, una señora de admirable sentimiento terroriste (dijo que «se comería con gusto el corazón de cualquier enemigo de los sans-culottes») expresó así la decepción colectiva que causaba tanto la velocidad como la precisión de la guillotina: «Se habla mucho de cortar cabezas, pero no corre suficiente sangre».85 La verdad es que la sangre corría a raudales, pero como las operaciones se realizaban con limpieza, parecía que no: la guillotina se movía más aprisa que la atención de los espectadores. Para calmar la sed de sangre de la masa hubo que llevar al patíbulo y ejecutar a una cantidad creciente de personas, pero fue en vano.

Las ejecuciones manuales, al margen de que complacieran al público, habrían retrasado el ritmo del proceso y tenido el Terror bajo control. Por el contrario, la vertiginosa rapidez de la guillotina pedía cada vez más sentencias de muerte. Y al margen de cuántas se pronunciaban, y se pronunciaron muchas, el público seguía decepcionado. Antes de que se dieran cuenta, los revolucionarios estaban hundidos en un río de sangre, pero el público seguía pidiendo más.

Cuando se propuso el uso de la guillotina, el abate Maury se pronunció en contra de ella y de la «decapitación rutinaria» que acarrearía. No es que prefiriese los métodos de castigo de la Francia prerrevolucionaria, pero le preocupaba que las ejecuciones rápidas «corrompieran al pueblo familiarizándolo con la vista de la sangre».86 Tenía más razón de lo que podía haber imaginado.

La guillotina, en cada uno de sus detalles individuales, era un aparato del todo racional y diseñado de un modo admirable. Toda ella tenía el sello de la Ilustración. Y sin embargo se puso a trabajar de manera irracional. Funcionaba sin fallos y puede que esta perfección fuera su mayor problema.

Este típico problema de la Ilustración, permítaseme añadir de pasada, nos acompaña desde entonces. Un mayor índice de fallos, un equipo más defectuoso, una burocracia menos competente y menos perfección en general habrían salvado muchas vidas en Auschwitz, Treblinka y otros lugares.

EL COLMO

Gandhi solo podía ser perfeccionista. Nunca estaba contento en nada –dieta, indumentaria, sexualidad– si se limitaba a hacer las cosas bien; siempre quería ir un paso más allá. Lo cual es a veces la mejor forma de destruirlo todo. Cito otra vez a George Orwell: «El alcohol, el tabaco y demás son cosas que un santo, sin duda, debe evitar, pero la santidad también es algo que deben evitar los seres humanos».

87

Para una persona que se las arreglaba para comer tan poco, es desconcertante la obsesión que tenía Gandhi por la comida. Esta está presente en todo él: en los escritos que publicó, en su correspondencia, en sus discursos y charlas privadas. Su Autobiografía es, en gran medida, un libro sobre la comida: sobre su vegetarianismo, que para él era mucho más que una simple dieta; sobre lo poco que comía y las muchas cosas que no comía; sobre su experimentación vitalicia con dietas diferentes y los méritos relativos de cada una. Mientras estudiaba en Londres, al final de cada día listaba religiosamente lo que había comido: cuántos plátanos y cuántas naranjas, cuántas nueces y cuántas pasas; y qué malas habían sido sus digestiones.

La obsesión alimentaria de Gandhi aumentó en razón directamente proporcional a lo poco que comía; su aversión a comer se fue

volviendo más compleja con la edad. «Comer es tan sucio como evacuar», decía, «la única diferencia es que así como la evacuación termina con una sensación de alivio, comer, si no se controla el paladar, produce incomodidad».88 Al igual que Simone Weil, Gandhi pensaba que había algo asqueroso en la simple ingestión de comida. Era capaz de enfadarse y de castigar a sus discípulos-criados con largos discursos si se equivocaban en las cantidades: por ejemplo, si para desayunar le daban veinticinco pasas y no diecinueve, como habían acordado. Era un picoteador estomagante.

No vestirse era para él tan importante como no comer. Su proyecto vitalicio de estriptís empezó en Londres, donde debió de vestirse de veinticinco alfileres. Nada más llegar allí decidió reinventarse y ser un auténtico caballero inglés. Renunció a sus ropas indias y compró todo lo que pensaba que le haría parecer inglés: desde una chistera de seda hasta una corbata llamativa, pasando por guantes de piel y bastón con empuñadura de plata. Al encontrarse en Londres cierto día con este petimetre, otro estudiante indio tuvo la impresión de que «se interesaba más por la moda y las frivolidades que por los estudios».

89

Pero su aspecto de caballero inglés no lo ayudó a encontrar clientes en la India. Quizá para poner fin a su mala racha, en Sudáfrica decidió cambiar el sombrero por un complicado turbante, diseñado por él mismo. Parece que el truco funcionó, porque le empezaron a llegar clientes. Cuando se presentaba en el juzgado, sin embargo, la combinación desconcertaba al juez: Gandhi no era ni inglés ni indio, aunque al final llegó a ser conocido como «el abogado culi». Cuando se embarcó en su trayectoria de faquir, decidió que era mejor ser indio que inglés, así que se desprendió de sus ropas europeas y adoptó la sencilla indumentaria de los trabajadores a los que representaba ahora en la escena política y en los tribunales: túnica de algodón blanco hasta las rodillas, pies descalzos, cabeza afeitada

(salvo un mechón en la coronilla). Al final quitó de su título lo de «abogado» y, vestido como un culi, fue básicamente uno más.

Funcionó durante un tiempo, hasta que, al volver a la India, empezó a sentirse demasiado abrigado. La camisa que llevaba le resultó excesiva. Y así pasó a llevar su típico taparrabos (dhoti), no tanto como indumento cuanto como forma de señalar lo poco vestido que iba. Por fortuna se detuvo aquí, pues ya no le quedaba gran cosa que quitarse.

«Mi taparrabos es una evolución orgánica en mi vida», dijo. «Llegó de manera natural, sin premeditación.»90 La confesión es admirable, pero no del todo verdadera. Cuando se trata de la indumentaria de Gandhi, como de muchas otras cosas de su vida, nada era «sin premeditación». Todo lo que hizo y dijo era por lo general muy deliberado, medido y ensayado. «Astutísimo táctico y estratega», como lo describe un biógrafo, este perfeccionista nunca se habría perdonado dejar nada al azar, en particular su imagen pública.91 Todas las apariciones de Gandhi eran actuaciones de primera y si parecían espontáneas era solo porque era un actor consumado. Cuando vemos fotos de aquellos tiempos, vemos a un intérprete del todo consciente de sí, que nos mira a la vez con osadía y con expectación. En 1931 conoció al rey Jorge V, en el Palacio de Buckingham, vistiendo solo el taparrabos. Cuando un periodista le preguntó si era un atuendo apropiado, se cuenta que Gandhi le respondió: «El rey lleva suficiente ropa para los dos». La respuesta hizo que la gente riera de buena gana, tal como Gandhi había planeado.

Gandhi sabía que si quería cambiar el corazón de sus compatriotas indios, podía hacerlo, pero no mediante argumentos y discursos, sino ofreciéndose él, su yo entero y desnudo. Y mucho dependía de cómo se hiciera el ofrecimiento. Por eso su forma de vestirse era tan importante para él. El suyo fue un espectáculo de estriptís de lo más exigente, porque era a la vez un ejercicio de sastrería, político y espiritual. El taparrabos, pese a toda su precariedad material, lo

ligaba con firmeza no solo a millones de indios oprimidos que no podían permitirse mucho más, sino también al aspecto, de reconocimiento inmediato, del sadhu local, el santo mendicante que vivía de limosnas y procuraba la edificación espiritual de la gente.

Para lo que costaba el mantenimiento de los faquires desnudos, el de Gandhi fue muy caro. Se suponía que tenía pocas necesidades, pero contaba con un numeroso ejército de ayudantes, asistentes, discípulos y secretarios privados. Conforme envejecía, sus exigencias relativas al personal crecieron en número y en complejidad: unos tenían que transportar sus libros, otros se los leían, unos escribían lo que les dictaba, otros echaban las cartas al correo, unos se encargaban de su baño, otros lo acostaban, y otros en fin le preparaban las complicadas y frugales comidas que tomaba. A la larga, sus escasas necesidades casi arruinaron la economía de su familia. Como observó una amiga suya, la ingeniosa poetisa Sarojini Naidu, «Costó mucho dinero conseguir que el Mahatma viviera en la pobreza».

92

Su brahmacharya fue asimismo un tema complicado. No tener relaciones sexuales no le bastaba al perfeccionista, tenía que llevar el asunto un paso más allá. De modo que empezó una vigorosa campaña contra toda forma de actividad sexual, lícita e ilícita, dentro y fuera del matrimonio. «El adulterio no consiste solo en tener relaciones sexuales con la mujer de otro hombre», escribió. «Puede haber adulterio incluso cuando se copula con la propia esposa.»93 En teoría podía haber una excepción cuando la cópula «era resultado del deseo de descendencia». Pero como el acto sexual era malo e impuro en sí mismo, en el fondo Gandhi no estaba inclinado a hacer excepciones. Es «deber de todo indio serio», escribe, «no contraer matrimonio. En el caso de que no tenga más remedio que casarse, debería abstenerse de tener relaciones sexuales con su mujer».94 Antes muerto que contaminado.

En general, en cuestiones de intimidad, operaba según sus propias reglas. Estar desnudo delante de las mujeres nunca fue un problema para él. «Nunca me ha dado vergüenza que una mujer me vea desnudo.»95 Cuando tenía que comentar temas fuertes, por ejemplo la eyaculación involuntaria, sus amigas eran sus interlocutoras ideales. Eran pasmosos los extremos a los que llegaba Gandhi en ocasiones, hasta el punto de ponerse en evidencia.

TERROR: MANUAL DE INSTRUCCIONES

Puede que recordemos que la otra función de la violencia revolucionaria, aparte de la limpieza transformadora, es sobre todo pragmática: la revolución violenta es necesaria, nos dicen Marx y Engels, porque «la clase dominante no podrá derrocarse de otro modo». Quienes están en el poder han de ser echados por la fuerza, literalmente. En efecto, los revolucionarios necesitan la violencia no solo para hacerse con el poder, sino también, algo no menos importante, para conservarlo. Lo cual no es fácil en tiempos en que todo el poder parece estar disponible.

Aunque Robespierre dio muestras de un «enorme talento como táctico», y a menudo superó en habilidad a sus adversarios a la manera de los políticos profesionales, en su caso, a la larga, prevaleció la primera función de la violencia revolucionaria (la limpieza).96 No empleó el terror ante todo por mezquinos objetivos políticos, sino por una finalidad superior, casi espiritual. Creía ser, en palabras de una biógrafa, «el instrumento de la Providencia que entregaba a Francia a su elevado futuro».97 Robespierre puso el terror en el centro de un programa mayor de redención y trascendencia colectivas, por medio del cual los seres humanos (él incluido) se purificarían y elevarían a otro nivel de existencia histórica, aunque hubiera que destruir a muchos en el proceso, tal

como hizo con el tiempo. El terror, en sus manos, adquirió dimensiones inhumanas y espantosas.

Y parece que eso fue la Terreur en el sentido más general. Pese a toda la corrupción y política sucia implicadas (y había mucha), siguió habiendo algo raramente idealista en aquel colosal baño de sangre. Conforme los sans-culottes se transformaban en una turba sanguinaria que invocaba la venganza social, se fusionaron en una enorme e incontrolable fuerza de destrucción. Llenos de indignación, sus acciones fueron de una barbarie sin medida, de una crueldad insensata y tan destructiva que alcanzaron cotas casi grandiosas. Se les podría llamar de todo menos de poca monta. Una conflagración tan extraordinaria no podía durar mucho. Al final, tras arrasarlo todo (incluso la propia Revolución), el incendio tenía que extinguirse. ¡Pero qué incendio fue! Más de dos siglos después aún sentimos su calor.

La Revolución Bolchevique fue harina de otro costal. En el invierno de 1917 hubo un auténtico momento revolucionario en el imperio ruso (sobre todo en la zona de San Petersburgo). Una gigantesca insurrección espontánea acabó, en efecto, con el antiguo régimen de Rusia. El gobierno de coalición que siguió fue reflejo de la nueva situación política del país. La implicación de los bolcheviques en esta etapa fue más bien limitada. Lenin estaba en Suiza, Trotski en Estados Unidos y Stalin era entonces un personaje bastante insignificante. No solo no protagonizaron estos acontecimientos, sino que al parecer los pillaron por sorpresa. En enero de 1917, semanas antes de la Revolución de Febrero, mientras hablaba a una concentración de jóvenes socialistas en Zúrich, Lenin daba la impresión de ser la resignación en persona: «Puede que nosotros los veteranos no vivamos para ver las batallas decisivas de la futura revolución», reflexionaba.98 Qué aguda visión revolucionaria. La Revolución de Febrero permitió a los exiliados volver a Rusia, donde intrigaron activamente durante los meses que siguieron e hicieron lo posible por subvertir la obra del nuevo gobierno.

Lo que derribaron los bolcheviques en octubre no fue el zarismo, sino el gobierno provisional surgido de la Revolución de Febrero. Lo suyo no fue una revolución, sino en esencia un golpe de Estado. En palabras del historiador Richard Pipes, el poder gubernamental fue «capturado» por una «pequeña minoría».99 Generaciones de historiadores de la Unión Soviética y otros países hablarían hasta la saciedad de «la Gran Revolución Socialista de Octubre». En realidad, el golpe de los bolcheviques fue una operación tan pequeña que «pasó inadvertida para la inmensa mayoría de los habitantes de Petrogrado», y no digamos para el resto del país. «Los teatros, los restaurantes y los tranvías funcionaron con normalidad mientras los bolcheviques llegaban al poder.»100 Aunque los rusos tuvieron que verlo venir. En verano de 1917, mientras preparaba el golpe, Lenin fue muy explícito sobre lo que los bolcheviques se traían entre manos: «Conocemos muchísimos ejemplos de cómo una minoría mejor organizada, más consciente y mejor armada ha impuesto su voluntad a la mayoría y la ha conquistado».101 Para que luego hablen del cambio revolucionario espontáneo.

La «clase obrera» rusa, en cuyo nombre tomaron el poder los bolcheviques, se invocaba de manera oportuna y se mencionaba ritualmente, pero nunca estuvo implicada en serio. Por una razón muy sencilla: no existía. El imperio ruso era sobre todo agrícola en la época y no estaba suficientemente industrializado para tener una clase obrera digna de este nombre. Los dirigentes bolcheviques se dedicaron a hacer milagros: fomentar una revolución proletaria en un país sin proletariado. Lenin fue el primero en reconocer lo embarazoso de la situación: «Tratamos con un país donde el proletariado representa una minoría», reflexionaba.102 En efecto, a fines de 1917 los trabajadores industriales eran alrededor del 1,5 por ciento de la población y solo el 5 por ciento de esta minoría pertenecía al Partido Comunista.103 Uno de los pocos dirigentes revolucionarios de origen proletario, Alexándr Shliápnikov, felicitó a Lenin en cierta ocasión por ser «la vanguardia de una clase inexistente» (y pagó con la vida el irónico comentario).

104

Los bolcheviques probaron los habituales trucos propagandísticos, pero sabían que la cosa no funcionaría a la larga. Su única esperanza era que otra revolución comunista en algún país europeo avanzado (Alemania, por ejemplo) reavivara la suya, cosa que en aquellos momentos pareció frustrarse.105 Cuando los intentos revolucionarios de Múnich y Budapest quedaron en nada, los dirigentes bolcheviques se dieron cuenta de que el único medio para mantenerse en el poder era el uso de la fuerza. Lo que una falsa revolución necesita para mantener la fachada es una policía secreta despiadada y efectiva. Solo el éxito de esta puede disimular el fracaso de aquella. Así nació la policía política de los bolcheviques, la Cheka.

«Creo que la creación de la Cheka fue uno de los errores más graves e inadmisibles que cometieron los dirigentes bolcheviques en 1918», recuerda Víctor Serge, un importante intelectual marxista, auténtico revolucionario y una de las muchas víctimas de la Cheka.106 Puede que la fundación de la policía secreta fuese un «error» para un idealista como Serge, pero para el régimen bolchevique fue un golpe de genio político. La idea fue del propio Lenin. En septiembre de 1918 escribió: «Es necesario preparar el terror en secreto y con urgencia».107 Tras aprender de las equivocaciones del Gobierno Provisional, al que les fue muy fácil derrocar, los bolcheviques instauraron un vasto aparato de vigilancia, policía y represión. «La fuerza de la Revolución francesa», escribía Trotski en 1917, «estaba en la máquina que reducía en una cabeza a los enemigos del pueblo. Es un buen aparato. Deberíamos tenerlo en todas las ciudades».108 Para no ser menos, Lenin preguntaba de manera retórica: «¿Cómo puede hacerse una revolución sin pelotones de fusilamiento?».109 Trotski no pudo tener sus guillotinas, pero los pelotones de fusilamiento de la Cheka estuvieron pocas veces ociosos durante el nuevo régimen. Solo en los dos primeros meses fueron ejecutadas casi quince mil personas, más del doble de las ejecutadas por el régimen zarista durante los últimos cien años.

110

Y cuantas más ejecutaba el nuevo régimen, más soberbio se volvía. Lenin declaró con fanfarronería en 1920: «No hemos dudado en fusilar a miles de personas y no vacilaremos en hacerlo [de nuevo]».111 Como diría Simone Weil un decenio después, el régimen bolchevique no era solo una continuación de la autocracia zarista: era su perfeccionamiento. Las «fuerzas reales» del régimen zarista, como «la policía, el ejército, la burocracia», escribió Weil, «lejos de ser suprimidas por la Revolución, han alcanzado, gracias a ella, un poder desconocido en otros países».112 Los bolcheviques iban en serio.

En la seriedad del terror de Estado soviético, todo giraba alrededor de tres palabras: «enemigo del pueblo». Ser considerado enemigo del pueblo era lo peor que podía ocurrirle a quien viviera en la Unión Soviética. Quien quisiera sobrevivir tenía que hacer lo posible por evitar la etiqueta: acceder a arreglos y actos de cobardía, traicionar a amigos y familiares, etiquetar a otros de «enemigos del pueblo» de manera preventiva. ¿Y quién era exactamente un enemigo del pueblo? Puede que fuera la pregunta más difícil de responder en el país. Cuando Lavrenty Beria, futuro jefe de la policía secreta, dijo que «un enemigo del pueblo es [...] [todo aquel] que duda de la corrección de la línea del Partido», no respondió tanto como reveló que no se trataba de un problema, sino de un eficaz instrumento de control político.113 Pues la línea del partido (fuera cual fuese) podía cambiar en cualquier momento, de un día para otro, entre el almuerzo y la cena. En efecto, parece que era parte del plan no tener una clara línea del partido; de este modo nadie podía sentirse seguro. El objetivo no era obligar a la gente a creer en esto o aquello, sino resquebrajarla en el plano moral obligándola a aceptar cualquier cosa, incluso lo absurdo, en particular lo absurdo. El régimen bolchevique no buscaba necesariamente el adoctrinamiento. Lo que buscaba, por encima de todo, era la encarcelación mental y la parálisis moral. Era una distinción importante que Orwell plasmó, con detalles desgarradores, en su novela 1984.

Para llevar a cabo su misión, la Cheka tenía una vasta red de soplones, espías, informantes y colaboradores. Estaban en todas partes, «en fábricas y oficinas, en lugares públicos y en apartamentos comunitarios». Cuando el Terror llegó a su punto culminante, en los años 30, «millones de personas informaban sobre sus colegas, sus vecinos, sus amigos».114 Por si esto no bastara, la Cheka incluso se introducía en el seno de las familias. A menudo se reclutaba a los niños para que espiaran a los padres. «Las esposas dudaban de los maridos, los maridos dudaban de las esposas.» La gente no sabía «qué creer cuando detenían a un pariente».

115

Y las detenciones no paraban nunca. Ser detenido, prever la detención o temer por una persona querida a la que habían detenido eran rasgos que definían la vida bajo Stalin. Las detenciones no eran ya hechos sociales, sino –y eso es precisamente lo que buscaba el terror de Estado– que acababan por ocupar la mente de las personas, por determinar su vida consciente e inconsciente y por influir en todos los aspectos de su subjetividad. Incluso en su sentido del humor. Margaret Buber-Neumann recuerda un chiste que se hizo popular en Moscú en 1937:

«Han capturado a Teruel. ¿Lo oyes?» Era durante la guerra civil española. «No me digas. Y ¿su mujer está bien?» «No, no, Teruel es una ciudad.» «¡Cielo santo! ¿Ya han empezado a detener ciudades enteras?»

116

LA UTOPÍA DE GANDHI

El lugar del autoconocimiento de Gandhi era el áshram: una forma comunitaria de vivir que empezó en Sudáfrica y perfeccionó en la India. Inverosímil combinación de monasterio budista, aldea tolstoiana, comuna New Age y utopía mesiánica, era una institución exclusivamente gandhiana. El áshram le permitía poner en práctica algunas de sus ideas más radicales: la igualdad total, la brahmacharya, la veracidad, la no violencia, el fin de los intocables y la nobleza del trabajo manual, desde la hilatura y la cocina hasta la limpieza de lavabos.

Dentro de la buena tradición utópica, el áshram de Gandhi era un lugar inhóspito para vivir. Estaba dividido en sentido jerárquico en tres clases: controladores, iniciados y estudiantes. El Mahatma estaba en la cima, aunque una forma mejor de expresarlo sería decir que era omnipresente. El control era absoluto, la disciplina, militar, y se esperaba que hubiera siempre una sumisión incondicional. Un campamento de instrucción permanente, solo que con menos comida y más rezos. En un país que tenía (y todavía tiene) un sentido del tiempo más bien flexible, el áshram de Gandhi se suponía que tenía que funcionar con la precisión de un reloj suizo: diana a las 4:00 de la madrugada, oraciones a las 5:00, trabajos manuales de las 7:00 a las 8:30, almuerzo a las 11:00, etc. Había poco espacio para maniobrar y ninguna libertad en el sentido habitual de la palabra. La infracción de las reglas (llegar tarde a las oraciones, por ejemplo) podía ser causa de expulsión. A falta de servicios formales de información, el áshram tenía que ver con los métodos de la vieja escuela: vigilancia y mucho chismorreo.

La necesidad de vida privada habría parecido fuera de lugar en el áshram. Todo tenía que hacerse a plena luz, incluso lo más vergonzoso. Gandhi quería acceso total a los aspectos más íntimos de la vida del interno. ¿Has tenido deseos sexuales en fecha reciente? ¿Alguna urgencia pecaminosa? Informa a Bapu. ¿Has desnudado mentalmente a algún compañero, de manera voluntaria o involuntaria? Ve a recibir tu castigo. Bapu tenía un interés especial por las actividades de los internos en los lavabos. «¿Habéis hecho

bien de vientre esta mañana, hermanas?», preguntaba todas las mañanas a sus dos discípulas íntimas, Abha y Sushila, a modo de saludo.117 A su vez, él exhibía y exponía hasta el último centímetro de su cuerpo a los hambrientos ojos de los internos, que nunca se saciaban de él. Como recordaba una interna tiempo después, Gandhi «orinaba y defecaba sin el menor reparo, como un niño [...] Si alguno de nosotros quería hablar con él, podía entrar y salir como se le antojara».118 Si una interna quería más intimidad con Bapu, lo único que tenía que hacer era fingir estreñimiento. Como era una de sus indisposiciones favoritas, lo dejaba todo y le hacía en persona una lavativa. Los baños de Gandhi, en cambio, eran operaciones de acceso más limitado: como un signo de favor especial, permitía que se bañaran con él las internas seleccionadas. Pese a todas las semejanzas, los habitantes de la Utopía de Tomás Moro habrían palidecido al ver la comunidad de Gandhi.

Era en este escenario exquisitamente raro donde Gandhi quería fundar «el Reino del Cielo en la tierra».119 Pues el áshram era no solo el lugar donde Gandhi practicaba su faquirismo, sino también donde lo llevaba al límite: su misión no era ya conocerse a sí mismo e iluminar a quienes lo rodeaban, sino iluminar a toda la India y, a través de esta, al mundo en general. «Si me encontré totalmente dedicado al servicio de la comunidad», escribe en la Autobiografía, fue por «mi deseo de autoconocimiento». Había transformado «la religión del servicio» en su propia religión y pensaba que «Dios solo podía conocerse a través del servicio. Y para mí, el servicio era el servicio de la India».

120

Al volver a la India, procedente de Sudáfrica, sentimos en su lenguaje y su pensamiento, incluso en su conducta, crecientes ecos mesiánicos.121 El áshram, pese a toda su aparente modestia, era el lugar donde la India ideal se estaba ensayando y creando. Su proyecto no era tanto político como antropológico. Lo que imaginaba no era una serie de nuevas instituciones políticas, sino una

humanidad transformada. Si funcionaba en el áshram, funcionaría en la India; y si funcionaba en la India, también en todas partes. «Si un hombre crece a nivel espiritual», escribió, «todo el mundo crece con él; y si un hombre fracasa, el mundo fracasa en la misma medida».122 Lo que Gandhi buscaba en última instancia era el faquirismo universal.

Esto explica las extraordinarias exigencias que hacía a los practicantes de la satyagraha: máxima pureza, pobreza total, desinterés, veracidad y, por encima de todo, brahmacharya (castidad total). Sin brahmacharya, pensaba Gandhi, es imposible la satyagraha: «Solo quien observa la completa brahmacharya puede adiestrarse del todo en la no violencia».123 Una acción políticamente importante solo puede ser fruto de una sexualidad canalizada como es debido. Bosquejó una teoría del poder que vinculaba la sublimación del deseo sexual con la eficacia del servicio a los demás. «Todo poder», dijo, «procede de la conservación y sublimación de la vitalidad responsable de la creación de vida. Si la vitalidad, en vez de dispersarse, se economiza, se transmuta en energía creadora de primer orden».

124

La teoría de Gandhi, con hondas raíces en la espiritualidad clásica india, podría explicar su exagerado interés por la sexualidad. Para hacer algo digno, dice esta teoría, necesitamos ir más allá de nosotros, cuestionar y negar nuestra biología. Esto es cierto en política en particular. De aquí su exhortación: «Quienes deseen hacer un servicio a la nación [...] deben llevar una vida célibe, estén casados o solteros».

125

UNA PERSONA Y UNA COSA

Margaret Buber-Neumann, comunista alemana que huyó a la Unión Soviética cuando Hitler llegó al poder, fue detenida en 1938. No hizo nada malo ni fue necesario: fue sentenciada por estar casada con un «enemigo del pueblo» y acabó en un campo de Kazajistán. Cuando Hitler y Stalin pactaron, fue entregada sin dilación a la Gestapo y encerrada en un campo nazi. En su libro de recuerdos, Prisionera de Stalin y Hitler, compara los dos sistemas, con especial atención a la vida en los campos.

Ideados al principio para neutralizar a los políticamente indeseables, los campos de trabajo de la Unión Soviética no tardaron en ser una importante fuerza económica. Estaban «en el centro de la economía soviética», concluye la historiadora Anne Applebaum y no es la única que lo afirma.126 El Gulag, escribe Orlando Figes, «era un vasto archipiélago de campos de trabajo y obras de construcción, minas y fábricas ferroviarias, una economía de esclavos que arroja una sombra sobre toda la Unión Soviética».

127

En realidad, el fin de los campos no era «reeducar» a las personas, como quería la política oficial, sino destrozarlas y esclavizarlas. Los millones de internos (zeki) repartidos por toda Rusia constituían una enorme reserva de trabajo esclavizado prácticamente gratuito a la que las autoridades dieron un uso provechoso.128 «Esclavo» a duras penas es aquí una metáfora: en todos los sentidos y a todos los fines eran propiedad del Estado soviético, que hizo con ellos lo que les plugo. Aleksandr Solzhenitsyn (un esclavo también), en Un día en la vida de Iván Denísovich, presenta a Shujov, el protagonista, que calcula la cantidad exacta de tiempo que pertenece a un zek: «Descontando el sueño, el prisionero de un campo de trabajo vive para sí exclusivamente diez minutos cada mañana en ocasión del desayuno, cinco durante la comida y otros cinco durante la cena».129 El resultado era la deshumanización total. Como observó

otro zek, aunque al final quedara libre, «no puede ser totalmente él mismo otra vez».

130

Evgenia Ginzburg, otra esclava, recuerda que un guardián del campo le dijo: «Los enemigos no son personas. Se nos permite hacer con ellos lo que queramos».131 Y lo hacían. En el campo, escribe Buber-Neumann, eres «una cosa que se maltrata sin ceremonias».132 En los documentos oficiales del Gulag, no se refieren a los zeki como a personas, sino como a «unidades de trabajo».133 Maksim Gorki, alma tierna y artística, no podía utilizar un lenguaje tan rudo y en vez de eso los llamaba «medio animales».134 Algunos de los rusos más destacados, las mejores mentes, acabaron así. El brillante escritor Varlam Shalamov pasó unos diecisiete años, en varios campos de Rusia, donde llevó la vida de una cosa, o, en la simpática expresión de Gorki, de un medio animal. A los treinta años, recuerda, «me encontré muriéndome de hambre en un sentido muy real y peleándome literalmente por un pedazo de pan».135 Más sorprendente que la duración de su encarcelamiento fue que sobreviviera. Otros no tuvieron tanta suerte: Isaak Bábel, Pavel Florensky, Osip Mandelshtam y muchísimos más.

No habría que exagerar las diferencias entre vivir dentro de los campos y vivir fuera. No era solo que, con tanta gente detenida, siempre hubiera un denso tráfico entrando y saliendo. Había también una profunda continuidad, una especie de simetría entre las dos partes que no escapaba a los observadores más perceptivos. «La vida dentro de los campos», escribió Vasily Grossman, «podía entenderse como un reflejo aumentado, exagerado de la vida fuera. Lejos de ser opuestas, las dos realidades se correspondían».136 Con el tiempo, todo el país fue un enorme campo de trabajo en el que el régimen bolchevique llevaba a cabo su labor de exterminación. Joseph Conrad llamó a la Rusia zarista «imperio de la nada». El nuevo régimen se aseguró de que la Rusia soviética no fuese menos que su antecesora.

Los bolcheviques veían la Revolución Francesa como una especie de modelo; en sus momentos más arrogantes pretendían que habían entrado en acción donde los franceses habían abandonado. Pero el contraste no podría ser mayor. Mientras que en la Francia revolucionaria la violencia fue, en general, un hecho espontáneo, un cruel aunque verdadero ajuste de cuentas colectivo, el terror en Rusia fue fraguado, en su mayor parte, en los círculos superiores del partido y utilizado con cinismo y mezquindad como instrumento de subyugación política. La Revolución Francesa causó miles de víctimas, pero hasta cierto punto no mató la esperanza. La Revolución Bolchevique, con sus millones de muertos y personas esclavizadas, acabó con toda esperanza. La historia, que tiene su propio sentido de justicia inmanente, ha tratado los dos acontecimientos en consecuencia: mientras que el primero, pese a toda su crueldad insensata, sigue asociándose a una nueva era de libertad, igualdad y derechos humanos, el segundo es inseparable de todos los arreos del totalitarismo: un gigantesco aparato de vigilancia, millones de delatores, detenciones arbitrarias, campos de trabajo, por no hablar de los millones de cadáveres que los bolcheviques dejaron por toda Rusia y fuera de ella.

En comparación con la salvaje conflagración de la Revolución Francesa, la Bolchevique fue una chapuza. Trabajo de pirómanos de poca monta que prenden fuego a sus casas para cobrar el dinero del seguro. Aunque los cadáveres se amontonaron de todos modos.

LOS TRES MALES

¿Qué clase de India tramaba Gandhi en su áshram? Para bien o para mal, ese país nunca llegó a existir, de modo que no lo sabemos con exactitud.137 Pero tenemos un indicio de su criatura en Hind Swaraj, que publicó en 1909. El libro es tan breve como grande su misión:

planear la India del futuro. Sin embargo, antes de mirar al futuro, Gandhi necesita saldar cuentas con la India del presente. Es posible que el país esté nominalmente gobernado por los británicos, pero está sometido a la tiranía de un enemigo mucho peor. «La India está oprimida», escribe, «no por la bota inglesa, sino por la civilización moderna».138 Así pues, el blanco del libro no es tanto el Imperio Británico como el tipo de civilización que este representa.

Gandhi no puede perdonar a la civilización moderna por introducir tres males en la India. Son peores que la peste, las langostas y las serpientes venenosas. Las tres calamidades han «empobrecido tanto el país que si no despertamos a tiempo, será nuestra ruina». Los tres atroces males, según Gandhi, son el ferrocarril, los abogados y los médicos. A su distinta manera, estos tres diabólicos instrumentos de dominación han puesto a la India de rodillas.

Tomemos el ferrocarril. «Ha extendido la peste bubónica», proclama Gandhi. ¿Cómo es posible? Por una razón muy simple: sin trenes, «las masas no irían de un sitio a otro». Así pues, el ferrocarril es «el portador de los microbios de la peste». Por si esto no bastara, el ferrocarril también puede hacer que el hambre golpee más a menudo. ¿Y eso? Gracias a los «medios de transporte», la gente puede «vender grano y hacer que llegue a los mejores mercados». Si los agricultores indios no vendieran su grano, se evitarían muchos desastres.

139

No menos peligro para la sociedad india suponen los abogados. Su oficio es malvado, sus habilidades de naturaleza dudosa y sus pecados innumerables. Según Gandhi, han «esclavizado la India [...] acentuado las disensiones entre hindúes y mahometanos y [...] fortalecido la autoridad británica». Por encima de todo, los abogados son inútiles. Son «hombres que tienen poco que hacer», escribe con desprecio el abogado educado en Londres, «holgazanes que para permitirse lujos abrazan esta profesión». Si los abogados indios se

dieran cuenta de la toxicidad de su vocación y dejaran de hacer lo que hacen, la India adquiriría mejor aspecto de repente: «Si los litigantes abandonaran su oficio y lo considerasen tan degradante como la prostitución, el régimen inglés se iría a pique en un día».

140

Los médicos, por último, no son mejores que los abogados. Es verdad que, a diferencia de los abogados, no son unos vagos, pero sus actos no son menos impuros. Deberíamos sospechar de la profesión médica, reprende Gandhi, en primer lugar porque «desde luego no se emprende con la intención de servir a la humanidad». La gente elige la práctica de la medicina «solo para obtener honores y riquezas».141 (¡Esos rapaces doctores siempre preparados para matar!) En segundo lugar, porque su trabajo es repulsivo por su propia naturaleza. Pensemos en las abominaciones que tienen lugar en los hospitales modernos:

Los hospitales son instituciones de propagación del pecado. Los hombres se cuidan menos de sus cuerpos y aumenta la inmoralidad. Los médicos europeos son los peores. En nombre de un cuidado engañoso del cuerpo humano, matan al año miles de animales. Practican la vivisección.

142

Gandhi dice en otros lugares que los hospitales son «instrumentos del Diablo». La moderna ciencia médica no es sino «la esencia concentrada de la Magia Negra». Basta pensar en lo que seríamos sin ellos: «Si no hubiera clínicas de enfermedades venéreas o para tuberculosos, tendríamos menos tuberculosis y habría menos vicio sexual entre nosotros».143 Y parece sugerir que no hace falta ir al

médico porque se haya visitado un burdel. Es más bien lo contrario: se va con prostitutas porque se ha visitado al médico.

Gandhi cree que el problema de la civilización moderna es que se concentra demasiado en el cuerpo humano. Esta civilización se ha desarrollado en Occidente para ocuparse de necesidades materiales y eso la ha vuelto demasiado mundana y materialista; y, en última instancia, inmoral e irreligiosa. A ojos de Gandhi, nada puede salvar la civilización occidental. ¿Ha hecho posible el progreso científico? Eso solo alimenta su materialismo. ¿La democracia? ¡Dios no la quiera! «Creer que un acto de la mayoría obliga a la minoría es una superstición y una impiedad», escribe en Hind Swaraj.

144

En cambio, la civilización india –la del pasado y el futuro– se dedica por entero al cultivo del espíritu. Puede que los indios no estén avanzados a nivel científico y tecnológico, pero su espiritualidad y moralidad superiores compensan lo que les falta en otros aspectos. «La tendencia de la civilización india es a elevar el ser moral, la de la civilización occidental es a propagar la inmoralidad. Esta es atea, aquella se basa en la creencia en Dios.»145 Para ser exactos, Gandhi afirma la absoluta superioridad de la civilización india no solo sobre la civilización occidental, sino prácticamente sobre cualquier otra civilización, oriental u occidental, antigua o moderna:

Creo que la civilización india no ha evolucionado para ser derrotada en el mundo. Nada puede compararse con las semillas sembradas por nuestros antepasados. Roma desapareció, Grecia corrió la misma suerte; el poder de los faraones se vino abajo; Japón se ha occidentalizado; de China nada puede decirse; pero la India persiste, de un modo u otro, sobre bases sólidas.

146

Gandhi escribió estas páginas mientras estaba lejos de la India. Había partido para Inglaterra cuando era todavía adolescente, antes de tener ocasión de conocer su país. Cuando dejó Londres se trasladó a Sudáfrica. Mientras estuvo aquí fue a la India varias veces para efectuar visitas de duración variable, pero sin llegar a conocerla de un modo significativo. Cuanto más tiempo pasaba en el extranjero, más se enamoraba de la India. La distancia no solo produce embeleso, sino que recrea por completo aquello que queremos. Al igual que todos los enamorados, Gandhi podía decir tonterías. De cerca, cuando nuestro enfoque se agudiza, todo resulta ser muy diferente, como Gandhi iba a descubrir con tristeza en años venideros.

Su actitud antioccidental y antimoderna no carece de ironía: los autores que más influyeron en su concepción religiosa, política y filosófica, de León Tolstói a John Ruskin, procedían casi en exclusiva del moderno Occidente. Los años que pasó en Londres fueron decisivos para su formación como intelectual, abogado y activista. Incluso debió a autores occidentales su descubrimiento de la espiritualidad india: la primera vez que leyó el Bhagavad Gita fue en Londres, en la traducción inglesa de Edwin Arnold.

LO PEOR

«Tamara solo tenía veintiún años; una belleza de ojos oscuros, rasgos delicados y miembros elegantes.» Así recuerda Margarete Buber-Neumann a una amiga del campo. Tamara era joven y guapa, y estaba llena de vida. Por desgracia, también estaba entregada al régimen bolchevique y lo sirvió con lealtad y entusiasmo, aunque quizá con un poco de ingenuidad.

Había un círculo literario en su universidad y ella era una de sus lumbreras [...] Los estudiantes comentaban problemas literarios y leían en voz alta sus propias obras [...] Un día Tamara leyó un poema que había escrito y que se titulaba «Himno a la libertad». Poco después fue detenida por la GPU [policía secreta] y acusada de «preparación para el terrorismo».

147

Tamara, sin haber hecho nada malo, fue condenada a ocho años de trabajos forzados y enviada a un campo, su joven existencia casi quedó destruida. «Lo peor fue que también detuvieron a mi padre y mi madre está sola ahora», contó a Buber-Neumann, abrumada por la culpa.148 Era típico de Stalin: que junto con los sospechosos se detuviera también a algunos miembros de la familia. El drama de Tamara fue el drama de millones que pasaron por su misma experiencia. La literatura del Gulag, desde Solzhenitsyn hasta Shalamov, pasando por la propia Buber-Neumann, nos deja la impresión de que a pesar de todo ninguna literatura puede captar tamaña insensatez.

Sin embargo, allí ocurrió algo más, algo más difícil de documentar y comentar a causa de la tremenda vergüenza que supone. Alguien debió de informar sobre Tamara y cuando el informe que condujo a su detención se puso por escrito, la vida del informador también quedó destruida, de un modo diferente. Puesto que la policía secreta se basaba mucho en informadores, un amplio sector de la población era cómplice del terror del régimen. Algunos eran chantajeados y lo hacían de mala gana; a otros se les ofrecían incentivos y lo hacían con ánimo de lucro. Otros aún, en realidad muchos, informaban de manera voluntaria, para vengarse de alguien, para deshacerse de un rival amoroso, para apoderarse de la vivienda del sospechoso, para

congraciarse con el régimen, para avanzar en el trabajo, para subir en la escala social y un sinfín de cosas más. No hay forma de deshacer esta degradación. Exteriormente, estas personas sobrevivieron, algunas incluso prosperaron, pero a un precio tan alto que acabaron del todo arruinados por dentro.

A la larga, la colaboración en masa con el totalitarismo fue uno de los efectos más devastadores de los regímenes comunistas de Rusia, Europa oriental y otros lugares. No bastaba con que el sistema destruyera la vida de las personas, las detuviera de manera arbitraria, les quitara los hijos, las ejecutara por crímenes imaginarios o las hiciera trabajar hasta la muerte en campos de trabajo. Mataba el alma de muchos más que se quedaban en sus casas. Con cada denuncia, hecha de manera voluntaria o bajo presión, el denunciante descendía a un peldaño inferior.

Por si esto no fuera ya suficientemente malo, la colaboración a gran escala hacía difícil trazar una línea divisoria entre el verdugo y la víctima, entre el opresor y el oprimido. Casi todo el mundo estaba involucrado. Se podía cruzar la línea sin advertirlo varias veces al día; se podía ser víctima del régimen por la mañana y colaborador involuntario por la tarde. La «línea que separa el bien del mal», escribe Solzhenitsyn, «no cruza Estados, no está entre clases, tampoco entre partidos políticos, sino que cruza el corazón de todo ser humano, cruza todos los corazones humanos».

149

El resultado a largo plazo era el infierno moral. Uno de sus rasgos más sutiles es que no se vive en él: es el infierno lo que vive dentro de uno; determina cada minuto de la vida consciente y con el tiempo define a la persona. Se despierta con él, se vive todo el día con él y se va a la cama con él. «El comunismo es como el sida», dice el cineasta Krzystof Kieslowski, que vivió la experiencia en la Polonia comunista:

Tienes que morirte con él. No puedes curarte. Y esto es válido para todo aquel que haya tenido que ver con el comunismo, al margen del lado en que estuviera. Es irrelevante ser comunista o anticomunista o del todo indiferente a los bandos políticos. Es válido para todos.

150

El Instituto Marx-Engels de Moscú publicó La ideología alemana en 1932. Moscú, por entonces, era ya la Meca de una nueva religión: la llamaban «socialismo científico». Allí se guardaban las sagradas reliquias de Lenin. Los nombres de Marx y Engels se recitaban de manera ritual infinitas veces al día, en toda Rusia y fuera de ella, con las caras de los dos bien visibles, como los iconos antiguos, para que todos las contemplaran y adorasen. Los dos profetas ateos debieron de revolverse en sus tumbas.

En cuanto a liberarnos del «cieno» secular... cuando por fin salimos de aquel grandioso experimento de limpieza, estábamos más cubiertos de cieno que nunca. Si el fuego fue el elemento privilegiado de la Revolución Francesa (aún podemos imaginarnos a un ave fénix surgiendo de sus cenizas), parece que la Revolución Bolchevique tuvo una notable preferencia por el fango.

¿SUPERARSE A UNO MISMO?

Pese a todos sus fracasos personales, Gandhi estaba dispuesto a culparse de los fracasos de otros: sus hijos, sus asociados y discípulos, la India en general, el mundo entero. Nos dice en su

Autobiografía, como un docente, que se considera responsable de los fracasos de sus internos. Cuando se producía una infracción moral en el áshram, primero se culpaba a sí mismo y luego castigaba al culpable. A veces, en esas ocasiones, ayunaba en busca de limpieza y purificación moral. Aceptar la responsabilidad no era para él tan solo una importante estratagema pedagógica (aunque también lo era), sino una parte importante de su proyecto de autoconocimiento.

En esto se inspiraba en un poeta y místico guyaratí del siglo XV, Narsinh Meta, que enseñaba que «quien comprende el dolor de otros es digno de Dios». El camino a lo más alto pasa siempre por lo más bajo; no podemos estar cerca de Dios si antes no nos reconocemos en los humillados, en aquellos a quienes otros tratan como inmundicia. «Si tengo que renacer», dijo Gandhi en cierta ocasión, «que sea como un intocable, para compartir el dolor de todos ellos, su sufrimiento y las afrentas que se les infligen, para que pueda esforzarme por liberarnos, a mí mismo y a ellos, de esa desdichada condición».151 Se identificaba con otros de manera tan intensa que a menudo, cuando se cometía alguna injusticia en el mundo, creía tener parte en ella. Cuando alguien «comete un crimen en algún lugar», reflexionaba, «creo que soy el culpable».152 Después escribió: «Cuando veo un hombre que yerra, me digo a mí mismo: "también yo he errado"; cuando veo un hombre lujurioso, me digo a mí mismo: "Así fui yo antaño"; y de este modo me siento emparentado con todos en el mundo».153 No por nada era un Mahatma («alma grande»).

La violencia interior que precedió, acompañó y siguió a la división del país dio abundancia de oportunidades a Gandhi para identificarse con otros, reflexionar dolorosamente sobre sí mismo y echarse culpas. El 2 de enero de 1947 anotó en su diario: «Veo que hay en mí un grave defecto que es la causa de todo esto. Estoy rodeado de densas tinieblas».154 El 9 de enero de 1948, mientras se producían matanzas en el Punyab, en Calcuta y otros lugares, admitía: «Soy responsable de todo esto».155 Tal era el telón de fondo de sus

experiencias con jóvenes. El episodio destaca por el escándalo que causó: avergonzó incluso a sus discípulos más íntimos, alejó a sus asociados (algunos de los cuales se marcharon) y ha desconcertado a sus admiradores desde entonces. Ramachandra Guha, biógrafo por lo demás simpatizante, lo ve como el «experimento más extraño» de Gandhi.

Conforme se deterioraba la situación política de la India, entró en la cabeza de Gandhi la idea de que la violencia comunitaria que lo rodeaba estaba relacionada con un fracaso interior. Tomó aquellos episodios como un signo de que faltaba algo importante en su propia vida: llegó a la conclusión de que su brahmacharya no se había puesto a prueba. Si la pasaba, la violencia podría detenerse. No era suficiente que no hubiera tenido relaciones sexuales con nadie ni que se hubiera contenido de un modo tan total que no sintiera deseos. Quería que su deseo se controlara solo, sin intervención de la mente.156 Su castidad, no puesta a prueba, no era suficientemente casta y su pureza moral estaba en peligro. Optó entonces por poner a prueba su castidad metiéndose en la cama con jóvenes, seleccionadas entre sus seguidoras e incluso entre sus parientes (participaron al menos dos sobrinas). Dormirían, generalmente desnudas, al lado de él, que estaría también desnudo. No hubo nada sexual en esto, aunque la sexualidad estaba en el centro del experimento.

Los experimentos con la brahmacharya de Gandhi eran otro ejemplo de sus esfuerzos vitalicios por superarse a sí mismo. Lo excepcional en Gandhi no era que viviese para la autotrascendencia, sino que creyera que debía arrastrar a todo el mundo con él en este proyecto. V. S. Naipaul, en un inteligente ensayo, llamó a Gandhi «reformista fallido».157 Pero puede que fuera una forma equivocada de interpretar el proyecto gandhiano. Gandhi no quería simplemente «reformar» el mundo, quería rehacerlo. Y en esta empresa fracasó. ¿Cómo no iba a fracasar? La misión era excesiva para él: lo habría sido para cualquiera. Sin embargo, cuando se fracasa de este modo –no en un plano únicamente personal, sino haciendo propios los

fracasos de todo el mundo–, el fracaso ya no es de uno y seguramente ya no es un fracaso. Rabindranath Tagore entendió pronto el problema de Gandhi:

Puede que no tenga éxito. Puede que fracase como fracasó el Buda y como fracasó Cristo cuando quisieron eliminar las injusticias de los hombres, pero siempre será recordado como quien hizo de su vida una lección para todas las eras venideras.

158

¿Es posible, entonces, que borrándose de manera radical convirtiera el fracaso en lo opuesto? Tuvo éxito, como suele ocurrir con los héroes trágicos, en mover las fronteras de la condición humana, y en abrir horizontes nuevos a lo que puede ser la humanidad. Sucumbió en el proceso, como les sucede siempre a los héroes trágicos. Y nos dejó a todos especulando, como a veces ocurre con los héroes trágicos.

EL PROBLEMA DE LA PERFECCIÓN

El fracaso político opera de manera más insidiosa que el fracaso de las cosas y –puesto que la polis está en nosotroses tanto más devastador. Una parte de nosotros muere con cada catástrofe política que presenciamos.

Aunque puede haber algo raramente vigorizador en el fracaso que experimentamos en nuestra relación con el mundo físico, el fracaso

político, además de los montones de cadáveres que deja a menudo, es atroz en el plano moral y humillante intelectualmente.

Lo más humillante es que, cuando ya se ha dicho y hecho todo, por lo general no aprendemos de ello. Pensemos en las peores atrocidades políticas que conocemos, guerras de destrucción, limpiezas étnicas, violaciones en masa, genocidios, lo que sea. Casi con toda seguridad volverán a ocurrir. Todos los humanos son mortales, pero los Hitler y los Stalin de este mundo nunca mueren en realidad: solo cambian de nombre. Lo sabemos todo sobre sus hechuras, pero esto no impedirá a otros cometerlas otra vez. Al contrario. No solo conocía Stalin el Terror de Robespierre, sino que hizo todo lo que pudo por superarlo. Y lo consiguió. Conocer el genocidio armenio no impidió a Hitler organizar el suyo: si acaso, le inspiró. Tampoco el detallado conocimiento del Holocausto hitleriano detuvo los genocidios de Bosnia, Ruanda y otros lugares. Ocurre de nuevo, de un modo o de otro, en esta o aquella parte del mundo, incluso mientras se lee esto.

Lo único que se salva, si es que se trata de eso, es el brutal conocimiento que trae esta clase de fracaso: la revelación de un mundo de animales políticos sedientos de poder que se empeñan en afirmarse unos frente a otros y lo aplastan todo a su paso. El espectáculo de una humanidad seriamente debilitada por la acción de sus instintos de supervivencia.

Un conocimiento valioso y poco común que pocos docentes se atreverán a explicarnos, y que sin embargo es algo vital si queremos hacer algún progreso. Distanciarse de la esfera del poder ha sido parte de toda tradición espiritual digna de este nombre, sea religiosa o secular, filosófica o de cualquier otra naturaleza. No se puede ser elevado a nivel espiritual y estar metido en política al mismo tiempo, estar a la vez enfermo y sano. El caso de Gandhi muestra de un modo espectacular lo que sucede cuando no se da la separación porque el sabio y el político son la misma persona. Cuanto más altas son sus aspiraciones espirituales, más penoso es su enredo político.

No es de extrañar que al final de su vida llegara a un punto en que solo podía ver, según confesión propia, «tinieblas y locura».

Puesto que tenemos que vivir con otros, cualquier esfuerzo por separarnos del cuerpo político supone ir contra nuestra naturaleza y nos desgarra. Pero hay que hacerlo si queremos alcanzar un conocimiento superior. El fracaso político puede ofrecernos tal oportunidad. Pues si mirásemos con intensidad suficiente el paisaje de pérdida y devastación que tenemos delante cuando un proyecto político radical (tentativa utópica, gobierno totalitario, revolución sangrienta) ha mordido el polvo, veríamos una advertencia inconfundible: «¡Cuidado con lo que deseas!». «República de la virtud», «sociedad sin clases», «Estado ideal», «comunidad perfecta»: todos son admirables, tan elevados como bienintencionados, pero nunca deberíamos perder de vista lo que son: ficciones políticas. No versiones corregidas del mundo real, sino fantasías desbocadas, un mundo en sí mismo, casi completamente separado de la realidad política.

El problema de Utopía no es que sea imposible ponerlo en práctica (en sentido estricto, es posible), es que es básicamente ajeno a lo que somos. Somos criaturas muy imperfectas, defectuosas, propensas al error y corruptibles. La decencia nos exige poner esta idea en el centro de lo que buscamos, a nivel político, en el mundo. Pero como también carecemos de decencia, casi nunca lo hacemos, como nos revelan nuestros repetidos fracasos políticos y las consiguientes acumulaciones de cadáveres. Así, por una obsesiva necesidad de perfección y una desnortada búsqueda de pureza, acabamos confundidos en imperfecciones crecientes. Confundir la ficción con la realidad no solo es ingenuo, es además muy peligroso. Las ficciones, cuando las tomamos por otra cosa, nos persiguen de manera obsesiva.

Tales fracasos, que nos humillan de manera intensa cuando los cometemos, subrayan una lección sencilla e importante: estamos más cerca de la nada que de ninguna otra cosa. Por querer ser

perfectos y serlo todo, perdemos la oportunidad de conseguir lo que en realidad podría estar a nuestro alcance.

3. GANADORES Y PERDEDORES

Todos lo conocemos. Aparece en muchas anécdotas que nos contamos. Puede que incluso lo hayamos entrevisto, aunque verlo no es tan importante. A cierto nivel, cumple mejor su función cuando no está presente, cuando nos limitamos a evocarlo, a burlarnos de él, a chismorrear o a desdeñarlo. La verdad es que procuramos evitarlo todo lo posible. Pues su condición parece contagiosa y no quiera Dios que sus apuros nos rocen. Lo necesitamos, desde luego, pero solo en la medida en que necesitamos a alguien con quien contrastarnos: seamos lo que seamos, no somos él. Gracias a este sencillo ejercicio mental, nos las arreglamos para convencernos de que somos mejores por defecto: sean cuales sean los problemas que nos agobian, no tenemos los suyos; por malas que sean nuestras aflicciones, no padecemos las suyas. ¿Y quién es este individuo exactamente? Es la peor clase de persona que se puede ser: un perdedor.

Un perdedor es el fracasado social definitivo. Y la forma en que una comunidad construye a sus perdedores y fracasados nunca es inocente. Dime cómo defines el fracaso social y te diré un par de cosas sobre ti, sobre tus grandes sueños y tus peores temores. En Estados Unidos somos bastante buenos construyendo perdedores: es una industria nacional. Parece que los perdedores vienen con el Sueño Americano, son su cara oscura, vergonzosa y fea. En una entrevista que le hicieron en la vejez, Arthur Miller, cuya Muerte de un viajante puede verse como una especie de himno a la derrota, reflexionaba sobre que la obsesión americana por el éxito no hacía sino intensificar el alto coste del fracaso social. «Las personas de éxito son amadas porque irradian una fórmula mágica para esquivar la destrucción, para esquivar la muerte», dice. «Es la forma más brutal de mirar la vida que pueda imaginarse, porque descarta a quienes no dan la talla. Es una forma de destruirlos. Es una condena

moral que prosigue. No queremos estar cerca de este fracasado.»1 No queremos estar cerca del perdedor y sin embargo nuestro éxito no tiene mucho sentido en ausencia del concurrente fracaso del perdedor.

Toda sociedad organizada genera su propio tipo de perdedores: algo en que, como en una especie de espejo mágico, se proyecta y revela de manera involuntaria. Hay cierto desenfado, por ejemplo, en la relación que los antiguos atenienses tenían con la figura de Diógenes el Cínico. Parece que era su perdedor favorito. Casi ningún ateniense, desde luego, quería ser como él, pero se entretenían pasando algún tiempo en su compañía. Cuando le preguntaron qué vino le gustaba más, dicen que respondió: «El de otro».2 Al parecer, los atenienses le ofrecían la oportunidad de disfrutar de esta cosecha concreta. La presencia de Diógenes, de acuerdo con la leyenda, se buscaba tanto en Atenas que era muy quisquilloso para decidir adónde ir. Se dice que en cierta ocasión rechazó la invitación a una cena por los modales del anfitrión: la última vez que había estado en aquella casa, explicó, el anfitrión no se lo había agradecido como debía.3 Estos ejemplos, aunque apócrifos, sugieren que los atenienses necesitaban a Diógenes tanto por lo menos como este necesitaba a aquellos. Puede que fuera un perdedor, pero lo era por voluntad propia y como una cuestión de vocación filosófica. Por escandalosas que fueran sus excentricidades, los atenienses estaban dispuestos a seguirle el juego. Era parte de su modo de construir y relacionarse con sus fracasados sociales.

Ser un perdedor en la actualidad es un asunto del todo distinto. No queremos estar cerca de ninguno y sin embargo nos obsesionan, muy probablemente porque nos aterroriza la posibilidad de llegar a serlo nosotros. Ser un perdedor determina –de manera negativa pero decisiva– la idea que tenemos de nosotros mismos y de nuestro lugar en la sociedad. Pocas veces somos indiferentes al fracaso. Este nos inquieta y nos turba, hay algo oscuro, incluso morboso en él. Y esto se revela en cómo nos relacionamos con aquellos a quienes nuestra sociedad construye como perdedores.

Hubo un tiempo, hace unos dos siglos, en que un perdedor era sin más un individuo que perdía algo, en un incendio, por ejemplo, o en una empresa comercial que se malograba. Ya no es así. Hoy un perdedor es inseparable de una advertencia tácita: «No te acerques». Como sugiere Scott Sandage en Born Losers: A History of Failure in America, el fracaso «evoca imágenes tan vívidas de almas perdidas» que cuesta imaginar una época en que «la palabra significaba corrientemente "quiebra de un negocio", arruinarse».

4

Para nosotros un fracasado no es un individuo que comete equivocaciones, grandes o pequeñas, ocasionales o frecuentes. Ni siquiera un individuo que fracasa de un modo u otro. Todo el mundo fracasa, pero no todo el mundo es un fracasado. Ser un fracasado no es una cuestión de práctica, inteligencia o moralidad, sino de ser. Es lo que somos, no lo que hacemos, decimos o pensamos, casi como si estuviéramos predestinados a ser así. Es un aura de la que no podemos desprendernos. Puede que haya por medio un elemento de estilo de vida que se ha elegido, pero en Norteamérica, Europa y gran parte del mundo «civilizado» actual, ser un fracasado es estar maldito. Nada puede salvarnos, al margen de lo que hagamos, digamos y pensemos. Nuestra condena es ontológica.

El círculo anterior –el del fracaso político– nos afecta porque, nos guste o no, formamos parte de una comunidad organizada. Y sin embargo es concebible que nos abramos un espacio alejado del alcance de la política, si así lo deseamos. No es tarea fácil, pero puede hacerse; al fin y al cabo, muchos sabios lo han conseguido en el pasado y nos han enseñado cómo se hace. En comparación, el círculo del fracaso social es más estrecho: al margen de dónde estemos, en qué lado de la división, podemos sentir su firme abrazo. Lo sentimos cuando otros decretan que somos perdedores, tal como hacemos nosotros cuando participamos, aunque sea de manera lejana, en el dictamen de que otros son perdedores. Es que no podemos eludirlo.

EL FILÓSOFO DEL FRACASO

Para algunos fue uno de los pensadores más subversivos de su tiempo, un Nietzsche del siglo XX, solo que más oscuro y con mejor sentido del humor. Muchos, sobre todo en su juventud, pensaban que era un lunático peligroso. Otros lo veían solo como a un joven encantador e irresponsable que no suponía ningún peligro para nadie, solo para sí mismo, quizá. Cuando fue a la imprenta su libro sobre misticismo, el linotipista (un buen hombre, temeroso de Dios), al advertir lo blasfemo que era, se negó a tocarlo. El editor se lavó las manos y el autor tuvo que publicar su blasfemia en otra parte, pagándola de su propio bolsillo.

Emil Cioran fue un pensador francés nacido en Rumanía y autor de unas dos docenas de libros de una belleza salvaje e inquietante.5 Es un ensayista en la mejor tradición francesa y aunque el francés no era su lengua materna, algunos creen que fue uno de los escritores más elegantes en ese idioma. Su estilo literario es caprichoso, asistemático, fragmentario; es celebrado como un maestro del aforismo. Para él, sin embargo, el «fragmento» era más que un estilo de escribir: era una forma de vida. Se llamaba a sí mismo un homme de fragment. Era muy suspicaz con la filosofía sistemática; en su opinión, elaborar «sistemas filosóficos» era labor de embaucadores. Quería ser un pensador puro y simple –buscando una palabra mejor, se denominaba Privatdenker–, no un «filósofo».

A menudo se contradice, pero esa es la menor de sus preocupaciones. La contradicción no es en él ni siquiera una debilidad, sino el síntoma de una mente viva. Pues escribir no es ser coherente ni persuasivo, ni tener al lector entretenido. Escribir ni siquiera es hacer literatura. Para Cioran, como para Montaigne siglos antes, escribir tiene una función ejecutiva: se escribe para actuar

sobre uno mismo, para recoger los pedazos después de un desastre personal o salir de una mala depresión; para conciliarse con una enfermedad mortal o lamentar la pérdida de una amistad íntima. Se escribe para no enloquecer, para no suicidare o matar a otros. En una conversación con el filósofo español Fernando Savater, Cioran dice en cierto momento: «Si no escribiera, podría haber sido un asesino».6 La existencia humana es en el fondo angustia y desesperación infinitas y escribir puede hacerla un poco más tolerable. Se escribe simplemente para estar vivo y evitar la muerte: «Un livre est un suicide différé» (un libro es un suicidio diferido), dice en Del inconveniente de haber nacido, publicado en 1973.

7

Escribía sobre la muerte una y otra vez. Compuso su primer libro, En las cimas de la desesperación (Pe culmile disperării, publicado en 1934), cuando tenía veintitrés años, en unas semanas, durante un serio brote de insomnio. (El insomnio, dijo repetidas veces, era «el mayor drama de mi vida».8) El libro, que sigue siendo de los mejores que escribió, señaló el principio de un fuerte vínculo en su vida entre escribir y no dormir:

Nunca he sido capaz de escribir de otro modo que en medio de la depresión [cafard] que me producen mis noches de insomnio. Apenas he sido capaz de dormir durante siete años. Necesito esta depresión e incluso hoy, antes de empezar a escribir, pongo un disco de música gitana de Hungría.

9

Que sea un pensador asistemático no significa que su obra carezca de unidad. En realidad, se muestra prietamente compacta no solo por su estilo singular, sino también por una clara serie de temas,

motivos y peculiaridades. Entre ellos el fracaso ocupa un lugar destacado. Cioran estaba enamorado del fracaso: su espectro ronda toda su obra. No se alejó de él en toda su vida. Estudió sus muchas encarnaciones desde distintos ángulos y en diferentes momentos, como hacen los verdaderos entendidos, y lo buscó en los lugares más insólitos.

Creía que no solo los individuos pueden terminar como fracasados, sino también las sociedades, los pueblos y los países. En particular los países. «Me fascinaba España», dijo en cierta ocasión, «porque ofrecía el más espectacular ejemplo de fracaso. ¡El país más grande del mundo reducido a tal estado de decadencia!»10 El fracaso es para Cioran como el agua de los taoístas: se filtra por todas partes y lo cala todo. Las grandes ideas pueden estar empapadas de fracaso, y lo mismo los libros, las filosofías, las instituciones y los sistemas políticos.

La misma condición humana no es más que otro proyecto fracasado. «No querer ya ser hombre», escribe en Del inconveniente de haber nacido, «soñar con otra forma de disminución».11 El universo es un gran fracaso y también la vida misma: «Antes de ser un error fundamental», dice, «la vida es un fracaso del gusto que ni la muerte ni la poesía consiguen corregir».12 El fracaso gobierna el mundo como el Dios caprichoso del Antiguo Testamento. Un aforismo de Cioran reza: «"Comete usted un error al creer en mí". ¿Quién podría hablar así? Dios y el Fracasado».

13

NACIDO PERDEDOR

Así pues, el perdedor lo es por decreto. La situación, por inquietante que sea, no es nueva, ya hemos mirado antes en este abismo: la

vieja doctrina teológica de la predestinación trata precisamente de esta ontología de la condenación. Cómo los ganadores de nuestra sociedad se relacionan con nuestros perdedores trae a las mientes el modo en que los «réprobos» eran tratados en las manos de diversas comunidades de «elegidos». Puesto que la doctrina de la predestinación puede ayudarnos a encontrar nuestro punto de apoyo cuando se trata de entender cómo funcionan el éxito y el fracaso, vale la pena mirar más de cerca algunos momentos clave de su desarrollo histórico.

Hay un pasaje en la epístola de san Pablo a los romanos (Rom. 9, 18-24) que defensores de la predestinación de diversas tendencias consideran un texto fundacional. La premisa –que implica la omnipotencia y libertad de Diosparece bastante inocente y razonable:

Así que [Dios] tiene misericordia de quien quiere, y a quien quiere lo endurece. Pero me dirás: entonces ¿por qué reprende? Porque ¿quién puede resistir a su voluntad? ¡Oh, hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios? ¿Acaso dice el vaso al alfarero: ¿por qué me has hecho así?

[14]

El siguiente movimiento de Pablo nos lleva a un territorio en verdad aterrador. Forzando al límite la metáfora de la alfarería, ahora habla de Dios como de un artista juguetón, un Deus ludens amante de los efectos dramáticos. El texto, en pocas palabras, dice que Dios crea al hombre solo para complacerse en su destrucción, más o menos como un artesano caprichoso trataría su producto:

¿Es que no puede el alfarero hacer del mismo barro un vaso de honor y un vaso indecoroso? Pues para mostrar Dios su ira y dar a conocer su poder soportó con mucha longanimidad los vasos de ira, maduros para la perdición, y al contrario, quiso hacer ostentación de la riqueza de su gloria sobre los vasos de su misericordia que él preparó para la gloria [...]

Un «vaso de ira hecho para la destrucción»: ¿quién podría decir no a tal destino? ¿Quién resistiría la tentación de servir de vaso «indecoroso», no solo en este mundo, sino por toda la eternidad? Es verdad que podríamos estar viendo demasiado en el texto de Pablo; puede que este estuviese pensando en otra cosa. Sin embargo, sus reflexiones han hecho historia.

Juan Calvino tiene un lugar especial en ella. Se sirvió del texto paulino para elaborar una doctrina propia de la predestinación, una doctrina de coherencia aterradora e impacto duradero. En su Institución de la religión cristiana, Calvino habla de la predestinación en diferentes lugares. Dedica todo un capítulo (libro 3, cap. 20) a la «Elección eterna, por la que Dios ha predestinado a unos a la salvación y a otros a la destrucción». Fue precisamente esta doctrina la que durante mucho tiempo hizo al calvinismo tan temido y amado, a la vez repulsivo y atractivo.

Para empezar, Calvino habla del «elevado misterio de la predestinación» para avisar a los lectores que no es para los pusilánimes ni para los débiles mentales.15 Puede que el tema nos atraiga solo, de un modo perverso, para llevarnos a la perdición. Este reino –él lo llama «sagradas zonas de sabiduría divina»– puede destruir incluso a sus buscadores más vehementes. Calvino se refiere aquí a «una clase de conocimiento, el ardiente deseo por el cual es a la vez insensato y peligroso, es más, incluso mortal».

16

Una vez que ha tomado estas medidas cautelares, puede empezar tratando de la predestinación en serio. Como era de esperar, hace uso de la metáfora de san Pablo. La imagen del «vaso de misericordia» preparado para la gloria y el «vaso de ira hecho para la destrucción» es llamativa en el pasaje. La condición humana que pinta Calvino a menudo parece un lugar de devastación. Primero, una definición:

Llamamos predestinación al eterno decreto de Dios por el que ha determinado lo que quiere hacer de cada uno de los hombres. Porque Él no los crea a todos con la misma condición, sino que ordena a unos para la vida eterna, y a otros para condenación perpetua. Por tanto, según el fin para el cual el hombre es creado, decimos que está predestinado a vida o a muerte.

17

No solo se conserva la distinción paulina en el texto de Calvino, sino que este toma prestado parte del lenguaje de Pablo. Unas veces las dos voces resuenan la una en la otra, otras se mezclan y se vuelven indistinguibles, y otras aún la voz de Calvino emerge más potente que la de Pablo al pintar a la humanidad aplastada por el decretum horribile de Dios.

«¿Qué es de aquellos», se pregunta Calvino, «a quienes ha creado para condenación y muerte eterna, para que sean instrumentos de su ira y ejemplo de su severidad?»18 ¿Qué es de ellos, en efecto? Desde luego están destinados a la destrucción, pero para ello el Dios de Calvino emplea un ingenio diabólico. Resuelto como está a romper estos antiestéticos vasos, Dios se cerciora de que no tengan ninguna oportunidad de escapar a su suerte, por equivocación, por ejemplo, o escabulléndose entre los «vasos de misericordia». Las

dos clases necesitan seguir caminos separados por temor a la contaminación.

Buena parte del pensamiento predestinacionista se mueve por la búsqueda obsesiva de pureza y el Dios de Calvino recorre mucho trecho para que la paja esté bien separada del grano. «Para que vayan a parar al fin y meta que les ha señalado, [Dios] los priva de la libertad de oír su Palabra, o con la predicación de la misma los ciega y endurece más.» Este refinado holocausto es un asunto de justicia divina, nos asegura Calvino; es Dios, como «Soberano Juez», quien «dispone Su predestinación cuando, privando de la comunicación de Su luz a quienes ha reprobado, los deja en tinieblas».19 Ni rastro aquí del Deus ludens de Pablo; al Dios de Calvino no le gusta jugar.

Calvino emerge en estas páginas como un teólogo radical y su radicalismo es un espectáculo que hay que contemplar. Todo lo que dice está empapado de algo espantoso y ajeno. Como una cuestión de método filosófico y a la vez de vocación personal, Calvino observa el mundo humano desde un punto de vista infinitamente remoto. El juicio que emite desde allí no es suyo, sino de Dios. Al margen de lo que esté en juego, Calvino toma siempre el partido de Dios: Dios siempre tiene razón, por necesidad, mientras que el hombre se equivoca siempre. «Si los réprobos, por ejemplo, quisieran quejarse sobre su destino por inmerecido, sería algo así como si los animales se quejaran por no haber nacido como seres humanos», observa Max Weber. «Pues toda criatura está separada de Dios por un abismo infranqueable y ante él solo merece la muerte eterna, si él no ha decidido otra cosa para la glorificación de su majestad.» Calvino se interesa solo por Dios, no por el hombre. Dios «no está ahí por los hombres, sino que son los hombres quienes están ahí por Dios».

20

El método radical de Calvino tiene un efecto dual en su teología. Primero, le permite llevar su pensamiento a sus últimas consecuencias lógicas. Podemos discrepar de Calvino o no gustar de sus conclusiones, pero tenemos que admitir que es un pensador espantosamente coherente. Si estaba loco, como a muchos críticos suyos les gustaba creer, había rigor y disciplina en su locura. Segundo, el método de Calvino hace su pensamiento monstruoso, en el sentido original de «tremendo». Sin duda influyó en él su aprendizaje jurídico cuando expuso su doctrina. Jamás se ha hecho una defensa tan vehemente de la pena capital, de la destrucción del individuo no solo en este mundo, sino en la eternidad. En toda situación dada, adopta el papel del fiscal, nunca el del abogado defensor. Luego, antes de que nos demos cuenta, el fiscal se convierte en verdugo, en el ángel exterminador de Dios. La víctima no tiene voz ni voto en el proceso. No hay nada que pueda decir en su defensa, ni siquiera que el juicio de Dios se ha emitido antes de que pudiera hacer nada, antes incluso de haber nacido, y de hecho antes de que existiera el mundo. Si acaso, el condenado debería considerarse feliz de formar parte de tan grandioso sistema de justicia divina. Pues «el secreto designio de Dios», escribe Calvino, «no es para ser indagado, sino para ser admirado con obediencia».

21

¿De dónde viene la divina «locura» de Calvino?, podríamos preguntarnos. Debió de empezar por una abrumadora experiencia de gracia. En estos casos, como observaba Weber, hay una fuerte «certidumbre de que la gracia es producto exclusivo de un poder objetivo y en modo alguno ha de atribuirse al valor personal». Ese poder es el único responsable. El sujeto humano es demasiado débil, demasiado pecador y en general demasiado insignificante para merecer tamaño don: el abrumador «don de la gracia» no podría, sin duda, deber nada a su «cooperación» ni estar relacionado con «méritos o cualidades» de su «fe y voluntad».22 El sujeto humano, básicamente indigno, solo puede ser algo en la medida en que se somete a ese poder. La idea de Calvino de la predestinación, aunque

afecta a la especie humana como tal, hunde sus raíces en una personalísima experiencia de Dios.

Cuando leemos a Calvino no podemos sino pensar que la razón humana, llevada a su punto máximo, se vuelve contra sí misma. En vano buscamos trazas de duda en su pensamiento, espacio para matices o interpretaciones alternativas. ¿No es posible que Dios solo predestinara a la salvación a algunos sin necesidad de condenar a los demás? No, responde Calvino, la predestinación es doble: «Dios ha adoptado a los unos para salvación y destinado a los otros a la muerte eterna». ¿Y si Dios no causa en realidad nuestra condenación, sino que solo «permite» que algunos sean condenados? No, no puede ser. «Dios quiso, no solo permitió, la caída de Adán y el rechazo de los réprobos.» ¿De verdad es posible que en nuestra elección o condenación no influya para nada el mérito individual? No solo es posible: es matemáticamente cierto:

Afirmamos que, con respecto a los elegidos, este plan se fundó en su misericordia concedida libremente, sin consideración a los méritos humanos; pero en virtud de su juicio justo, irreprensible pero incomprensible, ha cerrado la puerta de la vida a quienes ha entregado a la condenación.

23

Hemos llegado al que seguramente es uno de los puntos más devastadores de la teología de la predestinación de Calvino, teología en su modalidad más cruel. Que Dios condene a unos seres humanos a la destrucción, por duro que sea, tendría sentido si lo viéramos como una forma de castigo. Podemos ofender a Dios de obra, pensamiento o palabra, dice esta línea argumental, y tiene derecho a castigarnos, por desproporcionado que sea el castigo. Sin embargo, aunque Calvino piensa que la condena de los réprobos es

una cuestión de justicia, también deja claro que nuestros méritos individuales son irrelevantes. Escribe que Jacob es «elegido y diferenciado del rechazado Esaú por predestinación de Dios, aunque no se diferenciaban por los méritos». Hagamos lo que hagamos, por muy diligentes que seamos, nuestra conducta no nos garantiza la elección, del mismo modo que los peores pecados que cometamos no bastarán para condenarnos. El rechazo, escribe Calvino, «tiene lugar no sobre la base de las obras, sino solo según la voluntad de Dios».

[24]

Así pues, todos nuestros esfuerzos son en vano. Dios ya se ha decidido a condenarnos. Un réprobo no es reprobado a causa de lo que hace, piensa o dice, sino en razón de lo que es. La reprobación no es cuestión de integridad o práctica personales, sino cuestión de ser. En nuestro lenguaje, el réprobo es un perdedor total.

GANADORES EN LA TIERRA DEL FRACASO

Cioran podía hablar tan bien del fracaso porque lo conocía de manera íntima. Se encontró con él por primera vez en su tierra natal, entre sus compatriotas rumanos. Nació y creció en Transilvania, provincia que durante mucho tiempo había formado parte del Imperio Austrohúngaro y solo en fecha reciente, en 1918, se había incorporado al reino de Rumanía. La gente de allí siempre ha dado muestras de un recio carácter ético; la seriedad, la disciplina y el autodominio se tienen en alta estima. Los transilvanos son kantianos natos: hacen lo que deben hacer, les guste o no. En silencio, con humildad, sin pensar en reconocimientos o recompensas. Pero cuando Cioran fue a la Universidad de Bucarest, a finales de la década de 1920, entró en un mundo del todo diferente. Aquí eran otras las virtudes que triunfaban: la ociosidad, la

dilación, el arte de no hacer nada. Desperdiciar la propia vida era una vocación. Los personajes más populares de Bucarest eran los boquirrotos que se reunían en los cafés, farfullando absurdos elegantes y dejando boquiabierto al público impresionable.

Cioran se quedó pasmado al principio. «Aquí en Bucarest solo se tiene éxito con la adulación y el envilecimiento», escribió a un amigo del terruño.25 No tardó sin embargo en apreciar la consumada ociosidad de la intelectualidad de la capital. Además, descubrió que había entre ellos algunas afinidades electivas. Como estudiante de filosofía conoció a algunos de los mejores actores de la ciudad. La mezcla de brillantez intelectual y un chocante sentido del fracaso personal que algunos exhibían aumentaron su admiración. El profundo compromiso de estos individuos con una vida de no hacer nada inspiraba gran respeto al futuro nihilista:

Conocí en Bucarest a muchas personas, a muchas personas interesantes, sobre todo a perdedores, aparecían por el café, hablaban sin cesar y no hacían nada. Debo decir que, en mi opinión, eran las personas más interesantes que había allí. Personas que no hacían nada en toda su vida, pero que por lo demás eran brillantes.

26

Cioran se sentiría en deuda el resto de su vida con esta tierra de fracaso que era su país de origen. Los rumanos parecían tener una relación privilegiada con el fracaso. Así como se dice que el idioma inuit tiene infinitas palabras para decir nieve, el rumano tiene muchas asociadas con el fracaso. Una construcción verbal utilizada muy a menudo en rumano, y que Cioran apreciaba, es n-a fost să fie, literalmente «no tenía que ser», con fuertes insinuaciones de predestinación. Cuando un buen proyecto muerde el polvo, los rumanos no se indignan ni se deciden a intentarlo de nuevo; se

limitan a dejar caer con indiferencia: «N-a fost să fie.» Se ha caído un puente, se ha hundido un barco, no ha podido detenerse a un ejército invasor, su respuesta es la misma: «N-a fost să fie».

Los rumanos tienen lo que podría llamarse «suerte filosófica»: su idioma viene equipado con una filosofía del fracaso en toda regla, una ontología fluida en que la inexistencia de algo es tan buena como su existencia. El estado definitivo de indiferencia, tan difícil de alcanzar en toda tradición espiritual, adviene a los rumanos de manera natural, por el solo hecho de hablar su idioma. Cioran nunca dejó de admirar la inventiva de sus compatriotas cuando se trata de fracasar. Años después, cuando se instaló en el país una dictadura comunista bajo la estrecha supervisión de otro ejército extranjero, escribió a un amigo: «Después de tantos fracasos patéticos, este país tiene por fin la oportunidad de experimentar el fracaso definitivo y total. Orwell mejorado».

27

Cioran tenía fama de misántropo, pero había un tipo humano al que comprendía a la perfección: el fracasado (le raté, ratatul). En 1941, ya en París, confesó a un amigo rumano: «Me gustaría escribir una Filosofía del fracaso que se subtitulase Para uso exclusivo de personal rumano, pero no creo que sea capaz».28 Cada vez que evocaba su juventud se acordaba, con una mezcla de ternura y fascinación, de los grandes perdedores y del infinito paisaje de fracaso que contemplaba en Rumanía. Nunca olvidaría al borracho pueblerino de su Răşinari natal: mientras todos trabajaban con tesón para ganarse la vida, este tipo no hacía más que beber, hasta que se murió. Cioran pensaba en una delicada protesta metafísica: el borracho no era un perdedor corriente, era un nihilista practicante. Con el tiempo trabaría amistad con muchos borrachos y perdedores, y nunca los encontró aburridos. Cuando era un escritor primerizo sin duda se sentía atraído por la escena literaria del país, pero ni con mucho tanto como por la escena del fracaso: «En Rumanía, mis

mejores amigos no eran escritores, sino fracasados», confesó tiempo después.

29

Un fracasado rumano que lo impresionó en particular fue un excelente profesor de filosofía, Nae Ionescu. Fue alumno suyo en la Universidad de Bucarest y, junto con Mircea Eliade, Mihail Sebastian, Constantin Noica y algunos otros, fue un protegido de Ionescu. Este era un fracasado sobresaliente, incluso para los estándares rumanos. Sus clases –encantadoras y hechizantes, tenían un claro sentido de autenticidad– se plagiaban con frecuencia. A veces no aparecía en clase porque «no tenía nada que decir», como alegaba él mismo después. Cuando aparecía, a veces pedía a los alumnos que le sugiriesen un tema sobre el que disertar e improvisaba sobre la marcha.

En cierta ocasión señaló a Cioran y le indicó que le hiciera una sugerencia. El futuro agresor de la religión propuso: «Los ángeles». Es posible que su intención fuera pincharle, pues la influencia de Ionescu se calificaba de «demoníaca» en ciertos círculos de la intelectualidad y hacía poco había aparecido representado como un feo demonio en una escena del Juicio Final en una pared de la recién restaurada catedral de Bucarest. El profesor no se inmutó ante aquella impertinencia y durante un par de horas improvisó una conferencia, al parecer una de las más memorables, sobre la ontología de los ángeles.

La pereza de Ionescu era legendaria. «Es un vago genial», observó Mihail Sebastian.30 Sin embargo, si hemos de creer al propio Ionescu, no era la pereza lo que le impedía escribir y publicar nada: no publicaba por una cuestión de principios. Se le había metido en la cabeza la extraña idea de que publicar lo corrompería. Creía que seguiría siendo una persona decente «mientras no publicara ningún libro de filosofía». Su teoría era que era preferible ser «un perdedor decente, consciente y respetado a ser un bribón».

[31]

Según muchos que lo conocieron, Ionescu era en realidad un bribón de primera clase. Era un hombre de muchas máscaras e incontables oficios: profesor de filosofía y gurú intelectual, cortesano y periodista, figura de sociedad y Casanova, intrigante político y ocasional personaje influyente. Llegó a tener mucho dinero y nunca estuvo claro de dónde lo sacaba; unos sugerían desfalco, otros cosas peores.

Llamarlo «voluble» sería quedarse corto. Así como, intelectualmente, se movía con soltura entre la cábala judía, los escritos ascéticos de los Padres de la Iglesia, El príncipe de Maquiavelo, los Ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola y el Fausto de Goethe, en cuestiones prácticas hacía las cosas más incompatibles. Lo mismo aceptaba dinero de un generoso banquero judío que se hacía jefe ideológico de un movimiento antisemita de extrema derecha. Lo mismo se pasaba toda la mañana rezando que engañaba a su mujer aquella misma tarde. Muchos consideraban a Nae Ionescu un cristiano temeroso de Dios y una de las mentes más brillantes de su generación; un «genio», según algunos.

Siempre filósofo, ideó una pequeña teoría del fracaso, que, como era de esperar, prefirió no publicar.

PERDEDORES EN LA TIERRA DEL ÉXITO

El réprobo de Calvino, pues, es el perdedor definitivo, el arquetipo de nuestros fracasados sociales. Parece que la idea que tenemos hoy de los fracasados y perdedores es un eco tardío de la doctrina calvinista de la predestinación: débil quizá, pero un eco al fin y al cabo. La conexión, hasta cierto punto, es genealógica. Max Weber, por ejemplo, apoyó con argumentos esa genealogía. Su clásico

estudio sobre la relación entre el espíritu del capitalismo y la ética protestante, basado en la teología de Calvino, sigue siendo convincente.

Junto con el modelo económico, sugiere Weber, parece que hemos heredado de los primeros calvinistas una idea de lo que es el éxito mundano y, de manera implícita, cierta forma de concebir lo infructuoso. En el núcleo de todo esto se encuentra una obligación con el trabajo productivo, un trabajo omniabsorbente y omniabsolvente que se traduce en riqueza cuantificable y respetabilidad social visible. Puesto que el trabajo y la gracia van de la mano, la falta de dedicación al primero solo puede significar ausencia de la segunda. «Las pocas ganas de trabajar son síntoma de que se carece del estado de gracia», observa Weber.32 La respuesta social podía ser implacable. En la puritana Nueva Inglaterra, las comunidades de los sedicentes elegidos (se llamaban a sí mismos «santos visibles») querían nada menos que expulsar a los réprobos de su Iglesia. Puesto que la «Iglesia exterior» abarcaba a la vez a los elegidos y a los réprobos, aquellos no querían compartir con estos ni siquiera el mismo espacio físico. La presencia de los réprobos podía manchar la pureza de los elegidos. «Para estas personas», escribe Garry Wills, «la única religión reconocida como auténtica, como la que Dios desea, era la Alianza de la Gracia, con la que los elegidos de Dios estaban predestinados a la salvación». Los demás, «los no salvados deliberadamente de este modo», no podían ser considerados «miembros comunicantes de la iglesia».

33

Más importante quizá que una detallada genealogía de nuestras actitudes ante el fracaso es su morfología. Sobre todo, y a pesar de la distancia histórica que media, los primeros calvinistas y los capitalistas tardíos como nosotros empleamos las mismas pautas de pensamiento. Exceptuando algunas sutilezas lingüísticas, los afortunados actuales se relacionan con los perdedores del juego social y económico de un modo no muy distinto de como las

comunidades de fieles elegidos trataban a los réprobos entre ellos. La misma suposición de condenación ontológica define ambos casos: lo que sella nuestra suerte no es lo que hacemos, decimos o pensamos, sino lo que somos.

El modelo presenta varios rasgos: una necesidad primaria de diferenciación, una buena dosis de creencia en la superioridad moral, obsesión por la pureza y temor al contagio, compulsión por excluir, angustia intensa por el valor personal. Lo más importante es que en ambos casos tenemos el mismo postulado relativo a un grupo de personas que se decide, mediante un decreto social, que es material humano «malo», algo que los demás señalan y excluyen. Si hoy se encontraran casualmente por la calle nuestros perdedores y los réprobos de Calvino, sería el menos memorable de los acontecimientos. Es posible que los grupos ni siquiera se viesen, pensando que los otros eran su propio reflejo en el escaparate de cualquier tienda.

Elegidos y réprobos, afortunados y fracasados están pues atados juntos, como esos condenados a seguir casados en un matrimonio donde no hay amor y donde el divorcio está fuera de cuestión. Como mostró Calvino con rigor demencial, la predestinación es doble: los afortunados necesitan a sus fracasados tanto como los elegidos necesitan a sus réprobos. Los afortunados desprecian con ganas a los perdedores y sin embargo, si hay algo que necesitan más que nada en el mundo, es tener perdedores alrededor. Como dice el sabio refrán, no me basta con ganar, otros tienen que perder.34 Me salvo precisamente porque el otro no. Sin el espectáculo de la desdicha ajena mi éxito nunca será completo. Mi salvación se consuma solo cuando puedo contemplar, en todo su turbio esplendor, la concurrente condenación de otros. Mi victoria, sin su hundimiento, es menos victoriosa y mi triunfo insatisfactorio. Si los perdedores desaparecieran un día de repente, los triunfadores recibirían un golpe mortal.

Este esquema, desde luego, es anterior a Calvino. El pensamiento de este sobre la condenación es importante, pero no necesariamente porque el espíritu del capitalismo naciera de la ética calvinista, sino porque Calvino, como unos cuantos más, llevó la lógica de la predestinación a sus consecuencias más extremas y con ello reveló mucho sobre nosotros. Si hubiera tenido algo de compasión, habría entreverado las cosas. Lejos de ello, y a causa de su radicalismo, tenemos pleno acceso al funcionamiento interno del mecanismo.

PRACTICAR EL FRACASO CON SERIEDAD

Cioran no se contentaba con observar el fracaso a distancia. Empezó a cultivarlo en fecha temprana y lo hizo con estilo. En 1933, nada más terminar la universidad, obtuvo una plaza de profesor visitante en la Universidad Friedrich Wilhelm de Berlín. No bien llegó allí se enamoró del recién instalado régimen nazi. En noviembre de aquel año escribió a su amigo Mircea Eliade: «Estoy totalmente fascinado por el orden político que han organizado aquí».35 Había encontrado en la Alemania de Hitler lo que no había podido en la todavía relativamente democrática Rumanía. El país era presa de la histeria política y la movilización en masa, cosa que creía algo excelente. El régimen nazi había fomentado un sentido de misión histórica que la democracia rumana nunca tendría.

Mientras que otras personas (Simone Weil, por ejemplo) veían en la entronización de los nazis en 1933 el inicio de una catástrofe histórica, Cioran solo veía una promesa. ¿Qué hacía de Hitler una figura tan prometedora? Su capacidad para despertar los «impulsos irracionales» del pueblo alemán, respondió Cioran, tratando de parecer un experto. En otra carta, fechada en diciembre de 1933, elogiaba las virtudes de la dictadura ante un amigo rumano de mentalidad democrática y lo alentaba a arrepentirse antes de que

fuera demasiado tarde. «Solo un régimen dictatorial merece todavía la atención. La gente no merece ser libre. Y en cierto modo me entristece que tú y otros como tú elogiéis en vano una democracia que en realidad no puede hacer nada bueno por Rumanía.»36 Cioran, con apenas veintidós años, empezaba a practicar el fracaso en serio.

En otoño de 1933 era una estrella en ciernes en las letras rumanas: antes de licenciarse había presentado un puñado de ensayos de sorprendente originalidad en algunas publicaciones literarias del país. Estas publicaciones querían más trabajos suyos; en particular querían que comentara la escena política alemana. Accedió con alegría. En un escrito que envió al semanario Vremea en diciembre de 1933, escribió sin el menor titubeo: «Si hay algo que me gusta del hitlerismo es el culto a lo irracional, la exaltación de la vitalidad pura, la viril expresión de fuerza, sin espíritu crítico, freno ni control».37 Abusando de un cliché muy querido por los enemigos de la democracia liberal de todas partes, pone frente a la «decadente» y «afeminada» Europa una Alemania orgullosamente «masculina»: todo músculos, ruido y furia. Hitler es, con toda claridad, el «hombre» que manda y Cioran está impresionado, como era de esperar. Meses después, en julio de 1934, en otro comunicado, no se corta a la hora de expresar su admiración incondicional por el que los tiene bien puestos: «Entre todos los políticos actuales, Hitler es el que más admiro».38 Y lo peor estaba aún por llegar.

Está tan entusiasmado por el orden «viril» fundado por Hitler en Alemania que quiere una versión gemela trasplantada a su patria. Dice en una carta dirigida a otro amigo:

Estoy convencido de que nuestra nulidad natal quedaría asfixiada, si no erradicada, por un régimen dictatorial. En Rumanía, solo el terror, la brutalidad y la angustia infinita podrían producir aún algún cambio. Habría que detener y moler a palos a todos los rumanos;

solo después de una buena paliza puede hacer historia un pueblo superficial.

Los temas de interés público a menudo se mezclan con asuntos de carácter más privado. Inmediatamente después de dar esta receta para que sus compatriotas «hicieran historia», deja caer una nota más bien personal: «Es horrible ser rumano», escribe. Como rumano, uno «nunca se gana la confianza de una mujer, la gente seria nos sonríe con desprecio; cuando ven que somos listos, piensan que somos tramposos».39 No conocemos los detalles del asunto, pero podemos adivinarlos.

La confesión, por indirecta que sea, nos mete de lleno en el drama del joven Cioran. Se muestra en varias capas. Primera, parece que en su cabeza anidó la curiosa idea de que no se le permitía separar su valía personal de los méritos históricos de la comunidad étnica a la que casualmente pertenece. Luego, al evaluar el valor de la comunidad, lo encuentra insuficiente. A nivel histórico, piensa Cioran, Rumanía ha sido una «nación fracasada» y ese fracaso se ha contagiado a todos los rumanos. Como si esto no bastara, dejar Rumanía tampoco es una opción, puesto que separarse del propio país natal conduce al fracaso. Hay fracaso dentro y más aún fuera. A una edad relativamente temprana Cioran se las ha arreglado para meterse en un serio callejón sin salida existencial; que este drama sea en buena medida hechura propia no lo hace menos doloroso.

Es este drama –tiempo después lo llamará «el drama de la insignificancia»– el que está detrás del libro que publica en 1936, poco después de su regreso de Alemania: Transfiguración de Rumanía (Schimbarea la faţă a României), que ha escrito, una vez más, por razones terapéuticas. El libro se propone, sobre todo, tratar un orgullo herido. Es lo que les ocurre a quienes nacen en una «cultura pequeña»: su orgullo siempre está herido. «No es cómodo en absoluto haber nacido en un país de segunda categoría», escribe.

«La lucidez se vuelve tragedia.» Se siente tan aplastado por la menor condición cultural de su país que, para aliviar el dolor, no dudaría en vender su alma: «Daría con gusto la mitad de mi vida si pudiera experimentar con la misma intensidad lo que los griegos, romanos o franceses más insignificantes experimentaron, aunque fuera por un momento, en el punto culminante de su historia».

40

Reinventarse, transformarse en «otro» como forma de enfrentarse a le désespoir d'être roumain, es algo que hará toda su vida; el extrañamiento voluntario será su segunda naturaleza. Dice un aforismo de Del inconveniente de haber nacido: «En continua rebeldía contra mi ascendencia, toda la vida he deseado ser otro: español, ruso, caníbal, todo excepto lo que soy».41 Podía perdonar a Dios muchas cosas (incluso haberlo traído a este mundo), pero nunca haberlo hecho rumano. Ser rumano no es un accidente biográfico, sino una vergüenza inenarrable, una tragedia de dimensiones cósmicas. «¿Cómo se puede ser rumano?», se pregunta con exasperación. En Transfiguración de Rumanía describe a sus compatriotas como «mediocres, cortos, resignados, tolerantes y espantosamente obedientes».42 Cioran no puede aceptar a este pueblo como propio, de ninguna de las maneras. Insoportablemente pasivos y dóciles, los rumanos han perdido su oportunidad de dejar huella en el mundo. Rumanía ha dormido durante toda la historia. Si el país desapareciera de repente, nadie lo echaría de menos y, desde luego, pocos lo notarían.

Pero Cioran no es nada si no es contradictorio. En otras partes del libro «ama el pasado de Rumanía con un odio intenso» y tiene grandes sueños para su futuro. Imagina nada menos que «una Rumanía con la población de China y el destino de Francia». El país es bueno, solo necesita que lo zarandeen un poco aquí y allá; sobre todo, necesita que lo «empujen» hasta meterlo en la historia. Lo que esto significa con exactitud no lo aclara Cioran, pero nos da un indicio cuando nos dice que solo puede «amar una Rumanía

delirante». Para fines tan elevados cualquier cosa está justificada. «Todos los medios son legítimos», dice, para «un pueblo que se abre camino en el mundo. El terror, el crimen, la bestialidad y la perfidia solo son viles e inmorales en la decadencia [...] Si acompañan a un pueblo en ascenso, son virtudes. Todos los triunfos son morales».43 Solo una dictadura de lo irracional, como la que Cioran ha visto en acto en Alemania, puede salvar a su país de sí mismo.

Unos años después, cuando el movimiento fascista propio de Rumanía, la violenta y antisemita Guardia de Hierro (de la que el maestro de Cioran, Nae Ionescu, fue jefe ideológico una temporada), estuviera en el poder durante cuatro largos meses, de septiembre de 1940 a enero de 1941, Cioran lo apoyaría a su ambigua manera.

Una «Rumanía delirante», con la que había soñado, tomaba forma por fin y el espectáculo era desagradable: los judíos rumanos eran perseguidos y asesinados a sangre fría, sus propiedades saqueadas e incendiadas hasta los cimientos, mientras la pasiva población gentil era sometida a un brutal lavado de cerebro fundamentalista por los ortodoxos orientales. Cioran, por entonces, estaba en Francia. Durante una breve visita a la patria, sin embargo, en una colaboración dedicada a la memoria del jefe fundador, Corneliu Zelea Codreanu (el llamado Capitán), que leyó por la radio, Cioran pontificó:

Antes de Corneliu Codreanu Rumanía era casi un Sahara habitado [...] Solo hablé unas cuantas veces con Corneliu Codreanu. Desde el primer momento me di cuenta de que hablaba con un hombre en un país de escoria humana [...] El Capitán no era «listo». El Capitán era profundo.

44

Este profundo Capitán había sido, entre otras cosas, un aventurero político y un furibundo antisemita; defendía abiertamente el atentado político y él mismo era un asesino político. Con el telón de fondo de una precaria cultura democrática en la Rumanía de entreguerras, ayudado por su carisma personal y una singular carencia de escrúpulos, Codreanu casi sumergió él solo al país en el caos político a fines de los años treinta. Y ahora Cioran lo elogiaba.

Si hablamos de meter la pata, un pensador –incluso uno tan incorregiblemente irresponsable como el joven Ciorana duras penas habría podido caer tan bajo. ¿Qué le pasaba a este hombre?, se preguntará el lector con seguridad, como se preguntarían entonces sus amigos de inclinaciones democráticas. El mismo Cioran se lo preguntaría con deprimente urgencia en los años venideros.

Cuando se enfrentó con la enormidad de su postura profascista, al poco de terminar la guerra, casi no se reconoció en Transfiguración de Rumanía ni en su periodismo político. Los horrores de la guerra y el Holocausto, en el que perecieron algunos de sus amigos judíos, lo despertaron con brusquedad. El paso del tiempo le hizo ver las cosas con algo más de claridad. «De vez en cuando me pregunto si fui realmente yo quien escribió esas divagaciones que no cesan de citar», escribe en 1973, en una carta a su hermano. «El entusiasmo es una forma de delirio. Sufríamos esta enfermedad y nadie quiere creer que ya estamos curados.»45 En otra parte escribe: «Mi juventud fue desesperada y entusiasta; todavía hoy sufro las consecuencias».46 En un texto póstumo, Mi país (Mon pays), dice que Transfiguración de Rumanía fue «los desvaríos de un loco salvaje».47 El autor de aquellos disparates tuvo que ser otro, no él, concluye el anciano Cioran.

Este es a veces el resultado de una intensa práctica del fracaso: antes de que nos demos cuenta, traemos al mundo a otra persona. Un día nos miramos en el espejo y descubrimos que es otro quien nos mira, y se burla y se ríe de nosotros como un descosido.

Nunca es fácil definir a Cioran, pero cuando hablamos de su pasado político, es casi imposible. No ayuda que, más allá de vagas referencias a los «desvaríos» y «entusiasmos» de su juventud, el Cioran posterior fuera reacio a hablar de «aquellos años». Y por una buena razón: él sabía demasiado bien lo que había allí. El fracaso detesta viajar solo: por lo general le gusta la compañía de la vergüenza. En otra carta a su hermano escribe: «El escritor que ha cometido estupideces en su juventud, en sus inicios, es como una mujer con un pasado vergonzoso. Nunca se perdona, nunca se olvida».48 Al final de sus días, su mayor vergüenza seguía siendo su aventura política en la Rumanía de entreguerras, su más clamoroso fracaso. Todo lo demás era insignificante en comparación. Siempre nihilista, debió de sufrir un fuerte descalabro y no era de los que se avergonzaban con facilidad de sus errores, pero este parece que fue excesivo incluso para él.

Tenemos otro vislumbre de su peculiar manera de pensar la política en una carta que envió a Mircea Eliade en 1935: «Mi fórmula para todas las cosas políticas es la siguiente: lucha de todo corazón por las cosas en las que no crees».49 No es que esta confesión aporte mucha claridad a la aventura política de Cioran, pero sitúa los «desvaríos» y la «locura» en cierta perspectiva psicológica. Esta personalidad dividida también caracterizaría al Cioran posterior. Para un filósofo que ve el mundo como un fracaso de tremendas proporciones, quizá tenga lógica burlarse del orden cósmico (y de sí mismo en el proceso) fingiendo que hay sentido donde no hay ninguno. Sabemos que todo es absurdo, pero comportándonos como si no fuera así, expresamos nuestro desacuerdo y saboteamos los designios del «demiurgo malo». Lo hacemos con mucha ironía y humor, lo que significa contradecir la farsa divina. Reirá mejor quien ría el último.

EL VAGABUNDEO COMO UNA DE LAS BELLAS ARTES

En septiembre de 1927, mientras estaba de permiso en Inglaterra, un joven agente de policía que trabajaba para la Policía Imperial India en Birmania, en vez de regresar, dimitió de su bien pagado puesto. Lo que quería en realidad era ser escritor, un escritor de verdad y a tiempo completo. Dado que no tenía medios independientes y sus esfuerzos literarios no habían sido muy fructíferos hasta la fecha, debió de comprender que antes de conocer el éxito literario (estaba seguro de que lo conseguiría) llegaría a conocer bastante bien la pobreza.

El joven no se equivocó en ninguno de los dos aspectos: Eric Blair acabaría siendo un escritor importante (uno de los más grandes, según algunos), pero no antes de conocer la pobreza. En los años que siguieron se las arregló de un modo u otro para compaginar las dos cosas, literatura y pobreza. Al principio se vio obligado a ser pobre, pero terminó haciendo de la necesidad virtud y aceptó la pobreza como un deber profesional. Tenía un fondo sincero; creía que para escribir sobre la indigencia debía ser también un indigente, durante periodos cortos o largos.

La indigencia iba a ser una de las mejores cosas que le ocurrirían a Blair; en cualquier caso, la mejor educación literaria que recibió. Tras acabar la segunda enseñanza en el elitista colegio de Eton, no prosiguió los estudios; los años pasados en Birmania sin duda le enseñaron algo, pero no lo suficiente. Lo que Blair aprendería entonces, en las calles de Londres y París, bajo los puentes, en albergues para vagabundos y con empleos mal pagados, sería decisivo en su formación como escritor y pensador. Con el tiempo, este «vagabundeo de investigación» y la literatura que lo acompañó, convertirían a Eric Blair en George Orwell. Su primer libro, Sin blanca en París y Londres, publicado en 1933, documenta sus años de vagabundeo y sigue siendo uno de los mejores testimonios de primera mano sobre cómo opera el fracaso social.

Hay algo extraño en la pobreza, descubre Orwell cuando empieza a vagabundear; es la preocupación mayoritaria de quienes no son realmente pobres. Es típico obsesionarse por la pobreza cuando se está en el lado favorecido de la divisoria; es lo que «hemos temido toda nuestra vida, lo que sabíamos que nos ocurriría tarde o temprano». Pero cuando llega la pobreza, averigua Orwell, «es total y prosaicamente distinta». Como muchas cosas en la vida, la pobreza es pasto del romanticismo y el fantaseo: «pensábamos que sería terrible y solo es sórdida y aburrida; lo que primero descubrimos es su bajeza característica; los cambios que nos impone, la complicada mezquindad, el desnudamiento total».50 Cuando los afortunados de una sociedad difaman a los perdedores, sin darse cuenta les hacen un generoso elogio; encuentran algo seductoramente aterrador en su indigencia. Orwell aclara el rumor: si hay algo aterrador en la pobreza es su absoluta banalidad.

Orwell procedía de un medio confortable. Puede que la riqueza de su familia, cuando nació, no fuera ya lo que había sido, pero se crió en una relativa abundancia. En aquellos momentos, sin embargo, cuando empezó a bajar en la escala social (una caída en buena medida causada por él mismo, aunque no por eso menos dramática), descubrió cosas sobre la pobreza que nunca hubiera creído posibles. Ser pobre añade una nueva dimensión a la idea que tiene la gente de sí misma, de cómo se engrana en las relaciones sociales y, sobre todo, de cómo funciona en el mundo. Todo es diferente cuando no tenemos ni un céntimo; el accidente más insignificante puede adoptar dimensiones catastróficas. Y hay un nuevo ingrediente que empieza a sazonar nuestra vida y es la vergüenza. Veamos esta interacción con un tendero:

Vas a la tienda a invertir un franco en un kilo de patatas. Pero una de las monedas que componen el franco es una moneda belga y el tendero la rechaza. Sales avergonzado de la tienda y es posible que nunca vuelvas por allí.

51

Antes de la caída imaginábamos que la pobreza era una cuestión bien definida: estamos sin blanca y eso es todo. Ahora vemos que eso era una ingenuidad. La pobreza tiene multitud de matices y gradaciones. Al igual que la sociedad de la que son excluidos, los pobres se organizan de manera jerárquica; están los mejor parados, los medianos y los realmente pobres, y cada categoría tiene sus subdivisiones.

Orwell, tras bajar por muchos peldaños de la pobreza en París, llega un día a una especie de fondo, donde hace un nuevo descubrimiento: «la vida con seis francos al día». Nunca había creído que tal vida fuera posible, ni siquiera a nivel teórico, y menos aún que tuviera que aceptarla. Resulta que este estadio de la pobreza era un lugar abarrotado y lleno de vida. «Miles de personas viven así en París: artistas que pelean, estudiantes, prostitutas sin suerte, personal desempleado de todas clases. Es, por así decirlo, el suburbio de la pobreza.»

52

Escuchémoslo bien: el «suburbio de la pobreza», la pobreza dentro de la pobreza dentro de la pobreza. Ni siquiera las mejores universidades de Inglaterra habrían enseñado a Orwell tan sutiles distinciones.

VIDA DE UN PARÁSITO

Cuando volvió de Alemania, en 1936, Cioran trabajó durante un breve periodo como profesor de filosofía de instituto en la ciudad de

Braşov, en la Rumanía central. Otro rotundo fracaso. Le interesaba poco la rutina del trabajo y sus clases no tenían ni estructura ni método. Detestaba poner notas y no soportaba a los estudiantes que rendían más de lo normal. En cambio, le atraían los vagos, a los que, para burlarse de todo aquello, ponía siempre notas altas. No es de extrañar que sus clases fueran un caos perpetuo y que los alumnos estuvieran tan desconcertados por aquel inverosímil profesor como los demás docentes. Durante una clase de lógica, por ejemplo, Cioran dijo que todo en el universo estaba enfermo, de manera irremediable, incluso el principio de identidad. Cuando un alumno le preguntó en cierta ocasión: «¿Qué es la ética?», Cioran le respondió que no debía preocuparse, que aquello no existía. Cuando se despidió al cabo del tiempo, el director, para celebrarlo, se emborrachó hasta perder el conocimiento. Aquel breve periodo de docencia fue el último intento significativo de tener un empleo a tiempo completo.

En 1937, al darse cuenta de que nunca destacaría en aquella tierra de fracasados, decidió irse de Rumanía para siempre y continuar en otra parte la que sabía que era ya su vocación: dedicarse al fracaso a tiempo completo. Siempre consideraría esta decisión como «de lejos, la más inteligente» que había tomado en su vida. El primer destino que eligió fue España –el más «espectacular ejemplo de fracaso», como tal vez recordemos–, así que solicitó un puesto docente a través de la embajada española de Bucarest. Pero la guerra civil había estallado en España hacía poco y no le respondieron. Por último llegó a la conclusión de que París era el lugar indicado para un individuo con sus aspiraciones: «Antes de la guerra», recuerda, «París era el sitio ideal para fracasar y los rumanos en particular eran famosos por eso». París, para un hombre con los planes vitales de Cioran, tenía el encanto añadido de ser «la única ciudad del mundo en que se podía ser pobre sin avergonzarse de ello, sin complicaciones, sin dramas».

Así pues, cortó sus lazos rumanos y adoptó una nueva existencia. También adoptó otro nombre: E. M. Cioran. «Después de ciertas experiencias», reflexionó, hay que «cambiar de nombre, porque ya no somos el mismo».54 En cierto momento empezó a escribir y hablar en francés casi de manera exclusiva. Utilizaría el rumano solo para maldecir, pues le parecía que el francés, para eso, estaba mal equipado. Cambiar de idioma a su edad fue una experiencia penosa, pero acabó apreciando el sentido de la disciplina que la nueva lengua imponía no solo a su literatura, sino también a su vida. Descubrió que el francés imponía límites a sus hablantes, los «civilizaba». «No puedo enloquecer en francés», decía, desconcertando a generaciones de lectores a quienes había atraído por la perfección estilística de sus desvaríos en ese idioma. Puede que a la larga el francés lo salvara de sí mismo. «Al ponerme límites me salvó, me impidió exagerar todo el tiempo», decía. «Aceptar esta disciplina lingüística ha moderado mi delirio.»

55

Esto no quería decir que se hubiera vuelto francés, ¡Dios no lo quisiera! No abandonó una identidad colectiva solo para abrazar otra. Su desastroso flirteo con el fascismo debió de enseñarle lo engañosas que son estas relaciones. Después de su fallida aventura con Rumanía, lo que necesitaba no era otro país, sino un estado de «apatriedad». «Je n'ai besoin de patrie, je ne veux appartenir à rien» (No necesito patria, no quiero pertenecer a nada).56 Francia no le dio ciudadanía, sino la volupté de l'exil. Si hubo una identidad a la que el renacido Cioran se sintiera cercano debió de ser la del «judío errante». «Metafísicamente hablando», escribe, «soy judío».

En una carta que envió a Rumanía desde París en 1946, casi alardeaba de su nueva situación: «Vivo en un desván, como en una cafetería de estudiantes, no tengo profesión y, como es natural, no gano dinero. En realidad no puedo quejarme de la suerte que ha querido que hasta los treinta y cinco años haya sido libre de vivir en

los márgenes de la sociedad».57 Las cosas empezaban a ir mejor para el nihilista.

En teoría había ido a París con una beca para posgraduados y se suponía que tenía que asistir a clases en la Sorbona y preparar una disertación doctoral sobre un tema filosófico. Pero incluso mientras solicitaba la beca sabía muy bien que nunca escribiría ninguna tesis. Había comprendido por fin lo que buscaba: vivir como un parásito. Lo único que necesitaba para vivir con seguridad en Francia era un carnet de estudiante, que le permitía acceder a las baratas cafeterías universitarias. Podía vivir felizmente así para siempre. Y es lo que hizo, aunque solo durante un tiempo:

A los cuarenta años todavía estaba matriculado en la Sorbona, comía en la cafetería estudiantil y esperaba que la situación durase hasta el fin de mis días. Pero entonces se aprobó una ley que prohibía matricularse a estudiantes mayores de veintisiete años y aquello me expulsó del paraíso.

58

Expulsado del paraíso de los parásitos, tuvo que recurrir a su ingenio. Siempre había sido un cínico, en el sentido moderno de la palabra. Ahora tenía la oportunidad de practicar también la variante antigua; París iba a tener su Diógenes. Al igual que el antiguo cínico, Cioran no tenía empacho en pedir ayuda. Le vinieron muy bien los amigos rumanos en situación un poco mejor que la suya. «En los años cuarenta y cincuenta», señala un biógrafo, «vestía ropa que le regalaban amigos más afortunados como Eliade y era presentado en París como "amigo de Ionesco"».59 Otras veces tenía que confiar en la bondad de los desconocidos; se hacía amigo con facilidad de cualquiera que le ofreciese la perspectiva de una comida gratis. Así llegó a conocer tan bien a les vieilles dames de Paris. Su riguroso

aprendizaje de la filosofía debió de ayudarlo; contaba con su exquisita conversación y su canto para ganarse la cena.60 Por último estaba la escena eclesiástica; cada vez que se le presentaba la oportunidad, el agresor de Dios se presentaba alegremente en la Iglesia ortodoxa rumana en busca de comida gratis. En todo esto se mostraba muy civil y flexible: si no ocultando su misantropía, al menos haciéndola un poco más entretenida. Nadie es tan misántropo como para matarse de hambre. Con el tiempo, un alma caritativa y desinteresada, Simone Boué, adoptó al filósofo callejero y lo ayudó a sortear las necesidades de su mundana existencia hasta el fin de sus días.

Pero ¿no es esto una forma de prostitución intelectual?, podríamos decir en son de queja. Cioran, si acaso, habría encontrado la pregunta halagadora. Pues «prostitución intelectual» une con nitidez dos mundos que siempre le habían sido gratos. «Cuando era muy joven solo me atraían los burdeles y las bibliotecas», recordaba en la vejez.

61

Algunos aforismos lo revelan como un exquisito entendido en la pobreza. Escribe, por ejemplo: «El pobre, por pensar de continuo en el dinero, llega al extremo de perder las ventajas espirituales de no poseer nada y en consecuencia se hunde tan bajo como el rico».62 Desde entretener a ancianas hasta llegar al borde de la mendicidad, haría de todo para sobrevivir, menos aceptar un trabajo. Esto último habría sido el fracaso de su vida. «Lo más importante para mí», dijo el Cioran maduro, «era salvaguardar mi libertad. Si alguna vez hubiera aceptado un empleo para ganarme la vida, habría fracasado». Para no fracasar, eligió un camino que la mayoría consideraría la encarnación del fracaso. Pero Cioran sabía que el fracaso es un asunto complicado. «Evitaba a toda costa la humillación de una profesión [...] Prefería vivir como un parásito a destruirme con un empleo.»63 Como los grandes haraganes y místicos han sabido siempre (parece que Cioran fue las dos cosas a

la vez), hay perfección en la inacción: cuanto menos haces, más cerca estás de lo absoluto.

Puede que Nae Ionescu le inspirase la idea, pero superó a su maestro, como siempre hacen los buenos discípulos. Pese a toda su legendaria holgazanería, Ionescu aún tenía sus negocios turbios y su enseñanza, para la cual plagiaba e improvisaba, por no hablar de sus galanteos, sus intereses políticos y la preparación de jóvenes fascistas. Pero Cioran no hacía nada en París. Cuando un entrevistador le preguntó por sus costumbres laborales, respondió: «No hago nada la mayor parte del tiempo. Soy el hombre más vago de París [...] La única persona que hace menos que yo es la puta sin clientes».

64

No bromeaba, o solo a medias. Creía que en un mundo sin sentido no había motivo para hacer nada. «Toda acción es básicamente inútil», pensaba este moderno estilita. «Creo que el único momento bueno de la historia es el de la India antigua, cuando se llevaba una vida de contemplación, cuando uno se contentaba con mirar las cosas, sin relacionarse nunca con ellas.»65 Era un hombre de profundas convicciones: en un universo fallido, una vida de fracasado es la única que vale la pena vivirse.

En este sentido, como en otros, Cioran tiene su lugar en la gran tradición contemplativa. Lo que pone al contemplativo aparte de otros tipos humanos es una cultivada capacidad para pensar en la no existencia de las cosas: en la rica potencialidad que precede a su caída en la existencia, en la precariedad fundamental de su realización y su inevitable regreso al vacío.

En vez de enredarse en el desorden cósmico, los contemplativos tienen una habilidad especial para transportarse a un momento en que el mundo aún tiene que suceder. El ejercicio vale la pena al menos por tres razones. Primera, a un nivel puramente metafísico, lo

potencial no solo precede a lo actual, sino que es más valioso y eminente. ¿Por qué perder el tiempo con una copia imperfecta cuando tenemos acceso al impecable original? El lenguaje a veces favorece la contemplación sobre la acción. Pensemos en la palabra latina negotium. Entre otras cosas implica negocio, participación activa en algo. Pero al principio era un término negativo; nació de la negación de otium, ocio, apartamiento del mundo, retiro intelectual, contemplación. Segunda, la contemplación nos da un retrato de la existencia más exacto. Sin edulcorantes, sin engaños, sin efectos. Los grandes contempladores siempre han sido asimismo grandes realistas. Por último, pensar en la nada de las cosas puede ser, a un nivel más existencial, una experiencia humana enriquecedora, gracias a la cual podemos llevar una vida mejor y más lúcida. Observar el mundo desde este punto de vista contribuye a una relación más jovial y desenfadada con él. Las bromas de Cioran eran tan buenas, no a pesar de su perspectiva nihilista, sino a causa de ella.

Los cultivadores de la ociosidad tienen mala fama, aunque en gran parte se debe al pensamiento perezoso. La ociosidad, cuando se busca como es debido, puede ser una experiencia filosófica de primer orden. Los grandes y consumados ociosos de la literatura –el Bartleby de Melville o el Oblómov de Goncharov (que tanto fascinaba a Samuel Beckett, amigo de Cioran y colega de holgazanerías)– son figuras de búsqueda metafísica: ejemplifican formas alternativas de ser a las que los «hombres de acción» nunca tendrán acceso. Cioran tenía buenas razones para alardear de su ociosidad.

No es que los ociosos «no hagan nada»: en el proceso alcanzan una forma elevada de existencia, una hazaña de la que se enorgullecen. «Oblomov», escribe Goncharov, «experimentó un gran júbilo al pensar que él podía permanecer en la cama de las nueve a las tres y de las ocho a las nueve, y se sintió lleno de orgullo al pensar que tampoco tenía necesidad de redactar informes y emborronar papeles». Esto le daba «plena libertad para dar rienda suelta a sus sentimientos y a su imaginación».66 También Bartleby está absorto

en su recién descubierta vocación de ocioso. No puede permitirse ni el menor cambio de programa. Está demasiado ocupado en no hacer nada para hacer otra cosa. La ociosidad es una ocupación omnicomprensiva a tiempo completo: en efecto, es una vocación. Aparte de eso, no se puede hacer mucho más.

EL GATO MUERTO

El vagabundeo pone a Orwell en condiciones de mirarlo todo –a otros seres humanos y a la sociedad en general, sus jerarquías, sus valores, sus rituales, sus tabúes– con ojos nuevos. Como había vivido en Asia varios años y cruzado muchas fronteras culturales, ya tenía una concepción de la sociedad relativamente amplia. Sus experiencias de vagabundo, sin embargo, le dieron acceso a estratos y grupos sociales a los que no habría llegado de otro modo. Y gracias a eso obtuvo un gran conocimiento. La idea, por ejemplo, de que las distinciones sociales carecen de solidez. Entiende que, entre los vagabundos, en última instancia, al margen de cuál sea su riqueza, las personas son básicamente iguales. La idea de que hay «una diferencia misteriosa y fundamental entre pobres y ricos» es una afirmación coja, una «superstición». Orwell descubre que en la realidad «no hay tal diferencia».67 Las distinciones sociales, aunque parecen insalvables, son una ilusión óptica. Lo que produce esta ilusión puede ser la cosa más sencilla del mundo. La ropa, por ejemplo.

Atravesando líneas divisorias y grados de pobreza, Orwell aprende la importancia vital de la apariencia. Como miembro de la clase alta británica debió de tomar la ropa, ante todo, por señal exterior de pertenencia a una clase u otra. Por una mera convención social. Ahora lo entiende de otro modo. Ha aprendido lo que los buenos actores y los espías han sabido siempre: que el hábito hace al

monje. Somos nuestro disfraz. Los demás casi siempre ven la máscara, nunca la persona; en efecto, la persona es la máscara (persona en latín). Cuando se pone la ropa de vagabundo, la primera reacción de Orwell es aferrarse a su antiguo yo. «Vestido como iba, medio temía que la policía me detuviese por vagabundo y no me atrevía a hablar con nadie, pues imaginaba que se advertiría la discrepancia entre mi acento y mis ropas.»

68

Esta suposición solo revela que Orwell estaba aún poco adiestrado en las costumbres del mundo: en su ingenuidad, suponía que era diferente de lo que su indumentaria daba a entender. En otras palabras, que tenía una personalidad más profunda y esencial y que, al hablar con él, la gente repararía en esa personalidad y por lo tanto detectaría al auténtico Eric Blair oculto tras el sujeto de aspecto indigente. «Más tarde me di cuenta de que eso no ocurría nunca», escribe. En sociedad nunca somos lo que creemos que somos, sino lo que los demás entienden que somos. Un hombre de posibles con ropas de vagabundo es un vagabundo. Si nos ponemos ropa de vagabundo, somos vagabundos, de todas todas. «Las ropas son poderosas», concluye Orwell. «Vestidos de vagabundo es muy difícil [...] no sentir que estamos realmente degradados.»

69

Una vez que ha recibido el bautismo de vagabundo puede empezar en serio su exploración sociológico-literaria. Los descubrimientos que hace no dejan de sorprenderlo; ahora se le revela toda una dimensión nueva de su existencia social. «Mi nueva indumentaria me introdujo al instante en un mundo nuevo. La conducta de todos pareció cambiar de repente», advierte. «Ayudé a un vendedor a levantar una carretilla con la que tenía problemas. "Gracias, colega", dijo con una sonrisa. Nadie me había llamado colega en toda mi vida: fue por la ropa.»70 Siempre la ropa. El vendedor no hablaba con Orwell, sino con la ropa que llevaba.

No todos sus descubrimientos fueron tan simpáticos. Orwell se da cuenta, no sin un sobresalto, «de que la actitud de las mujeres varía según la indumentaria del hombre. Cuando un hombre mal vestido se cruza con ellas, estas se apartan de él con un sincero movimiento de asco, como si fuera un gato muerto».71 No debería haberse sorprendido: era en efecto un gato muerto.

La imagen del perdedor es tan repulsiva como la de un cadáver maloliente. El asco es tan imperioso que puede socavar incluso los modales más refinados. Pues esa imagen nos obliga de súbito, contra nuestras mejores intenciones, a ver a través de toda la mascarada y a enfrentarnos al silencio mortal que acecha tras el ruido agradable que por lo general hay en nuestras interacciones sociales. La imagen del perdedor es inquietante porque nos recuerda lo peor que puede ocurrirnos: la degradación, la decadencia, la indigencia. Sabemos de manera instintiva, si no consciente, que estas cosas siempre son posibles porque el orden social siempre es precario. El abismo puede atraparnos en cualquier momento desde el otro lado. Los perdedores deben existir, desde luego, necesitamos que estén ahí, pero no demasiado cerca para sentirnos cómodos.

LA DESGRACIA DEL ÉXITO

No es de extrañar que Cioran, que tenía una relación tan absorbente con el ocio, recelara del éxito social. Para empezar, lo veía como un espíritu malsano. «Cualquier éxito, en cualquier campo, supone un empobrecimiento interior. Este hace que olvidemos lo que somos, nos priva del tormento de nuestros límites», afirmaba.72 El éxito nos hace vanos y superficiales. En efecto, el éxito no solo es vulgar, sino del todo fraudulento. La existencia humana es un asunto tan caótico que, cuando se encuentra el camino demasiado fácil, hay que sospechar que hay estafa.

«Hay algo de embaucador en todo aquel que triunfa, sea cual sea el campo», escribió.73 Los «triunfos» literarios no le impresionaban y la escena literaria francesa lo horrorizaba. Con una sola excepción, rechazó todos los honores que le otorgaron las instituciones literarias del país, aunque algunos eran económicamente significativos y le habrían venido bien. Cuando, a una edad ya algo tardía, su obra empezó a tener impacto, concedió pocas entrevistas y mantuvo un perfil bajo: «Je suis un ennemi de la gloire», decía de manera categórica, gesto que, en sí mismo, revelaba cierta ansiedad. Pues ¿qué sería de él y de su integridad si, Dios no lo quisiera, se convertía en autor de éxito?

Había visto el daño que el éxito había causado a Jorge Luis Borges y se apiadaba de él por eso. «Le tocó a él la desgracia de ser reconocido», escribe. «Merecía algo mejor. Merecía permanecer en la oscuridad, en lo imperceptible, permanecer tan indescriptible e impopular como un matiz [...] La consagración es el peor de los castigos.» Lo más imperdonable era que Borges se había vuelto popular entre los académicos. Universidades famosas competían por tenerlo como conferenciante invitado, lo trataban como a una estrella y le daban títulos fantásticos. ¡Cuánta bufonería, qué triste suerte! «¿Qué utilidad tiene exaltarlo cuando ya lo hacen las universidades?», se pregunta.

74

La universidad era para él una institución no solo mala, sino realmente malvada, «la muerte del espíritu», algo de lo que es necesario huir si nos preocupa nuestra vida interior. Incluso la mejor enseñanza que se impartía allí era tóxica. «Una de las mejores cosas que he hecho en mi vida», dijo en una entrevista, cuando ya era anciano, fue haberse «separado totalmente de la universidad».75 En este sentido, como en otros, permaneció fiel a la única iglesia a la que perteneció: la de los que no pertenecían a nada. «Mi única religión ha sido mi libertad, mi independencia, el hecho de que nunca he tenido que apoyarme en una profesión.»

76

En Del inconveniente de haber nacido habla de «una existencia constantemente transfigurada por el fracaso» como un envidiable proyecto de vida.77 Una vida así sería sabiduría encarnada. El fracaso es el compañero íntimo de Cioran, su musa leal. Mira el mundo –la gente, los acontecimientos, las situaciones– con ojos inmutables. Es capaz de medir, por ejemplo, la profundidad de la vida interior de una persona por su forma de enfocar el fracaso: «Así es como reconocemos al hombre que tiene tendencia a la búsqueda interior: pondrá el fracaso por encima de cualquier éxito». ¿Y eso? «Porque el fracaso, siempre esencial, nos revela a nosotros mismos, nos permite vernos como Dios nos ve, mientras que el éxito nos distancia de lo que es en efecto más íntimo en nosotros y en todo.»78 Dime cómo abordas el fracaso y te diré quién eres. Pues solo en el fracaso, «en la grandeza de una catástrofe, podemos conocer a otro».

79

Cioran desarrolló la costumbre de ver éxito en todo fracaso y fracaso en toda consumación. De lo que más orgulloso estaba no era de sus libros, que se celebraban y traducían en todo el mundo, ni de su creciente influencia entre personas de gusto filosófico. Ni siquiera de su condición de maestro de la lengua francesa. «El mayor éxito de mi vida», dijo, «es que he conseguido vivir sin empleo. Al final del día he vivido mi vida bien. He fingido que ha sido un fracaso, pero no es verdad».80 Llevar una buena vida no es evitar el fracaso, sino saber cómo sacar el mejor provecho de él: «Solo importa una cosa: aprender a ser el perdedor».

81

Cioran revela aquí una de las más importantes lecciones del fracaso y la más misteriosa: cuando se ha hecho bien y se ha perseguido hasta su fin natural, el fracaso ya no está atado al éxito como a un

gemelo desagradable. En este punto el fracaso es como el vidrio transparente: ya no lo ves, ves a través de él. El perdedor se ha superado a sí mismo.

CHARLOT EL VAGABUNDO

Apenas tres años después de publicarse Sin blanca en París y Londres hubo otro importante momento en la historia del vagabundeo como una de las bellas artes: Tiempos modernos de Charles Chaplin. A diferencia de Orwell, Chaplin no tuvo que aprender lo que era ser vagabundo; nació como tal, en una caravana de gitanos. Procedía de aquel Londres de la máxima miseria en el que el patricio Orwell tendría que introducirse para completar su educación. Mientras Orwell iba a estudiar a Eton, Chaplin iba a trabajar. A los siete años mantenía ya a su familia. Nunca fue mayor de edad porque siempre fue mayor. «Descubrimos lo que es pasar hambre», observó Orwell con algún asombro al principio de su experiencia vagabunda.82 Chaplin nunca hizo ese descubrimiento: nació con hambre.

Dadas las circunstancias de su nacimiento y su infancia, es probable que Chaplin quisiera ser cualquier cosa menos vagabundo, y sin embargo terminó siendo el más famoso de todos: Charlot. En incontables películas, desde 1914, hizo reír a la gente interpretando a un vagabundo. Si Tiempos modernos se diferencia de las anteriores personificaciones no es solo porque la película sea, en el plano artístico, una obra excelente, sino por la persuasiva imagen que presenta de la sociedad moderna. Su principal mérito fue mantenerse al margen de la obtusa política militante y ser lo que era por encima de todo: un artista muy capaz de desnudar el medio social en que estaba y al mismo tiempo hacer reír y pensar al público. Si Tiempos modernos ha tenido un considerable impacto

político no fue por la postura política de Chaplin, fuera cual fuese, sino por su fuerza artística y filosófica. «Presenta, no ofrece soluciones políticas», observó Graham Greene cuando se estrenó la cinta.

83

Fue Mahatma Gandhi quien, sin saberlo, dio pie a la película. Los dos hombres se habían conocido en Londres en 1931. Mientras que Chaplin lo sabía todo sobre el Mahatma y no solo estaba deseoso de conocerlo, sino tan nervioso e inquieto como un colegial, parece que el otro ni siquiera sabía quién era Chaplin. No había visto ninguna película suya, ni ninguna otra, para el caso. Aunque el encuentro fue breve, permitió a Chaplin conocer las opiniones críticas de Gandhi sobre la modernidad y la tecnología, que cambiaron las suyas.

Charlot es engullido y escupido por entero por las máquinas, como vemos en las primeras escenas de la película. Luego lo llevan a una clínica para que recupere la razón, pero al final se queda sin empleo. La escena de la máquina del principio es de las más memorables, aunque el resto de la historia es igual de relevante. Para Simone Weil la película era el espejo en que el mundo industrializado occidental podía verse desnudo. Casi no hay fotogramas estáticos en Tiempos modernos: cada uno nos habla con elocuencia de cosas importantes que por lo general preferimos no saber o dejar pasar en silencio. Chaplin está tan deseoso como Weil de presentarnos, para que los observemos y consideremos, temas que sus sociedades (y las nuestras) prefieren no mencionar.

El subtítulo de la cinta es ironía chaplinesca en su punto más corrosivo: «Una historia de industria, de emprendimiento individual. La cruzada de la humanidad en la búsqueda de la felicidad». Puede que la historia vaya de todo esto, pero puesto que se cuenta desde el punto de vista del marginado, se convierte en una triste historia de desempleo crónico, degradación social e infelicidad. La búsqueda que terminamos viendo en la pantalla es la de un hombre que hace

lo que puede por mantenerse a flote y que se hunde de todos modos.

Por extraño que pueda parecer, hay un inconfundible sentido de serenidad en toda la cinta que podría ser reflejo del «gran consuelo» que Orwell encontraba en la pobreza. «Es una sensación de alivio, casi de placer, sabernos por fin en la auténtica miseria», escribe. «Hablamos muy a menudo de venirnos abajo: pues bien, ya estamos abajo, hemos tocado fondo y podemos soportarlo. Nos quita mucha angustia.»

84

Esta serenidad, como acabamos comprendiendo, también tiene que ver con el extraño papel de Charlot como chivo expiatorio. Dondequiera que se encuentre –en la cinta de montaje, en la cárcel o en un café, descansando en un barrio elegante o paseando por la calle–, Charlot, como retrato social del perdedor, cumple la misma función: encarna los peores temores y ansiedades de su sociedad. Nada es más inquietante para una sociedad adicta al trabajo y a la búsqueda de la riqueza que la visión de la holgazanería. Los vagos, escribe Tom Lutz, «representan nuestras fantasías más atractivas y nuestros temores más profundos».85 El desempleo, la falta de hogar, el hambre, la locura, la delincuencia, la decadencia, el fracaso: se supone que Charlot exorciza todo esto.

Charlot es la sombra de la sociedad, en sentido jungiano. El personaje de Chaplin encarna todo lo que nos negamos a admitir para nosotros, lo que consideramos vergonzoso y despreciable y no queremos reconocer como nuestro. Y puesto que hay tanto que la sociedad obsesionada por la riqueza preferiría no admitir acerca de sí misma, Charlot se hace cargo del asunto. Puede que esté desempleado, pero tiene el empleo más difícil: impedir que otros miembros de la sociedad pierdan sus modales. No es de extrañar que cuando le dicen que está libre, prefiera quedarse encerrado en

la cárcel. «¿Puedo quedarme un poco más?», pregunta. «Estoy muy contento aquí.»

En todo lo que hace se nota que es un tipo decente: cuidadoso, afectuoso, caballeroso, con talento, energía e imaginación. Es todo lo que a su sociedad le gustaría ser, pero no se permite ser. En efecto, el vagabundo se encuentra en al lado malo de la divisoria éxito-fracaso no solo porque es decente, sino sobre todo porque está fuera de lugar: tiene demasiado de artista y eso no pega con lo que la sociedad quiere de nosotros. No es bastante conformista, sus movimientos corporales no son bastante mecánicos y –lo peor de todo– ha retenido una medida de libertad interior en un mundo en que eso no es económicamente práctico. Razón suficiente para que la sociedad lo expulse, aunque al hacerlo esta misma sociedad pierde su alma.

Cuando se embarcó en su aventura vagabunda, George Orwell buscaba no solo inspiración literaria, sino también una especie de redención social. Sabía que lo que estaba haciendo era excepcional y, sin embargo, tenía que hacerlo. El problema, observó, es que «la gente culta e inteligente, la misma de la que podían esperarse opiniones liberales, nunca se mezclaba con los pobres».86 Puede que como buenos ciudadanos de mentalidad liberal nos preocupemos por la pobreza, incluso busquemos soluciones, todas de buena fe. Pero lo hacemos desde la seguridad de nuestros elevados sentimientos. Nuestros nobles principios, nuestra avanzada cultura y nuestra sofisticación intelectual funcionan por lo general como una pantalla protectora entre nosotros y la cosa: tratamos el «problema de la pobreza» o la «crisis de la falta de hogar», pero nunca con los pobres o los sin techo en carne y hueso. De este modo, con altivez y cobardía, nos lavamos las manos y dejamos a los Charlot de este mundo con su pobreza y su falta de hogar. Lo cual los vuelve, no víctimas casuales, sino chivos expiatorios perpetuos.

Todo esto hace de la comedia de Chaplin una de las más tristes de la historia del cine americano. «¿Qué sentido tiene intentarlo?», pregunta la compañera del vagabundo cuando todos sus esfuerzos por salir a flote quedan en nada. La tácita respuesta es evidente: ninguno. Por mucho que lo intenten, sus esfuerzos terminan en fracaso. Esta debería ser la conclusión lógica de la historia: la frase con que la película debería haber terminado.

En el curso de unos cuantos segundos, durante los que confunde esta evidente conclusión con un improbable final feliz, Chaplin no hace frente a la presión de las expectativas de su sociedad. A diferencia de Charlot.

UN GNÓSTICO MODERNO

Hay algo claramente gnóstico en el pensamiento de Cioran. Intuiciones, imágenes y metáforas gnósticas impregnan su obra, como han señalado los estudiosos. El Breviario de podredumbre, La tentación de existir y El aciago demiurgo, escribe Lacarrière, son «textos que se corresponden con los chispazos más elevados del pensamiento gnóstico».87 Al igual que los antiguos gnósticos, Cioran entiende la creación del mundo como un acto de fracaso divino. La historia y la civilización humanas no son sino «la obra del diablo». En Breviario de podredumbre califica de «incompetente» al Dios de este mundo.88 El título francés de una de sus obras más influyentes (que en inglés se publicó como Te New Gods, «Los nuevos dioses») lo dice todo: Le mauvais demiurge, «el demiurgo malo». Cioran, con abierta simpatía, llama a los gnósticos «fanáticos de la nada divina» y los elogia por haber «captado muy bien la esencia del mundo caído».89 Sus raíces rumanas siguieron molestándolo durante la madurez. Proceder de los Balcanes era una vergüenza que nada podía mitigar, salvo, quizá, el hecho de que fuera allí donde también

vivieron tracios y bogomilos: «No puedo olvidar que he rondado los mismos parajes que ellos, ni que los primeros lloraban por los recién nacidos, y los segundos, para justificar a Dios, tenían a Satán por responsable de la infamia de la Creación».

90

Una de las principales obsesiones de Cioran es «la catástrofe del nacimiento», a la cual se dedica gran parte de Del inconveniente de haber nacido. No se cansa de subrayar la enormidad de este desastre: «Hemos perdido, al nacer, tanto como perderemos al morir: Todo». A semejanza de los gnósticos, está convencido de que «el mundo nació de una equivocación». Para él, sin embargo, nuestra existencia es más que un error: es una afrenta metafísica. Ni siquiera en la vejez llegó a aceptar «la afrenta de haber nacido». La verdadera libertad es la libertad del nonato. «Suspiro por ser libre, desesperadamente libre. Libre como el nacido muerto.» La fascinación de Cioran por el nonato genera aforismos macabros: «Antes me preguntaba, delante de un ataúd: "¿Qué bien hizo al ocupante haber nacido?" y ahora hago la misma pregunta a cualquiera que esté vivo».91 Este hombre, cuando era niño, trababa amistad con los sepultureros del pueblo, que le regalaban cráneos recién exhumados. Le gustaba jugar al fútbol con ellos.

En la buena tradición gnóstica, el cosmos está para Cioran en un estado «caído», pero también lo está el mundo social y político. Puede que, para superar los fracasos políticos de su juventud, el Cioran maduro quisiera entender el significado profundo de los mismos e incorporar este entendimiento a la textura de su pensamiento. El resultado fue un filosofar más matizado y un pensador más humano. Sus experiencias personales con el fracaso lo acercaron a una provincia de la humanidad a la que no podía haber tenido acceso de otro modo: la de los avergonzados y los humildes. En sus libros franceses vemos pasajes sobre el fracaso de una sabiduría inspirada y embriagada:

En el punto crucial de un fracaso, en el momento en que la vergüenza amenaza con aniquilarnos, de pronto nos invade un frenesí de orgullo que solo dura lo suficiente para vaciarnos, para dejarnos sin energía, para hacer descender, con nuestras fuerzas, la intensidad de la vergüenza.

92

Con el tiempo, la contemplación vitalicia de sus propias limitaciones cambió a Cioran. Parece que, conforme envejecía, se volvía más respetuoso, más tolerante con los defectos, imprudencias y rarezas de los demás. No es que hubiera acabado por ser, Dios no lo quisiera, un «pensador positivo». Seguiría siendo hasta el fin un profeta de la decadencia, un pensador de percepciones oscuras y apocalípticas. En Historia y utopía (Histoire et utopie, publicado en 1960) escribe:

En cualquier gran ciudad donde el azar me lleva, me sorprende que no haya levantamientos diarios, matanzas, una carnicería sin nombre, un desorden de fin de mundo. ¿Cómo, en un espacio tan reducido, pueden coexistir tantos hombres sin destruirse, sin odiarse a muerte ? A decir verdad se odian, pero no están a la altura de su odio. Esta mediocridad, esta impotencia, salva a la sociedad, asegura su duración y su estabilidad.

93

No, Cioran nunca fue un defensor de la democracia liberal. Pero puede que aprendiera a gozar de la comedia del mundo, en realidad,

a tomar parte en la socavación del fracaso cósmico. Su pensamiento tardío exhibe algo que, a falta de una expresión mejor, podríamos llamar desesperación gozosa (Cioran se ve a sí mismo como un pessimiste joyeux). Es el mismo esquema, una y otra vez: la existencia se considera indignante, atroz, y sin embargo, de algún modo, en esa misma atrocidad hay una promesa de redención. La vida es insoportable, el insomnio una tortura, le cafard nos devora poco a poco, y sin embargo es algo que podemos manejar escribiendo. «Todo lo que se expresa se vuelve más tolerable.»94 Escribir es una brujería magnífica que obra sobre sus practicantes y vuelve su vida un poco más vivible. Una catástrofe, en la medida en que es narrable, lleva en sí las semillas de su propia redención.

EL PRINCIPIO DE DIFERENCIACIÓN

Una de las ideas más intrigantes (aunque minoritaria) que hemos heredado de la antigua teología cristiana es la de apokatástasis tôn pantôn, «salvación universal» o «restitución de todo» (restitutio omnium en latín). A grandes rasgos es la idea de que, al final, todo y todos nos salvaremos o «restituiremos», los buenos y los malos, los santos y los pecadores. Hubiera ocurrido lo que hubiese ocurrido antes, el final es omnirredentor.

El principal proponente de la apocatástasis fue Clemente de Alejandría; pensaba que puesto que «el final es semejante al principio», todo volvería a su estado prístino, anterior a la Caída. No era el único que sostenía esta opinión: la expresión (apokatástasis tôn pantôn) procede de los Hechos de los apóstoles (3, 21). Pero la historia tenía otros planes. Orígenes fue condenado por hereje y apartado. ¿Su principal tesis herética? La noción misma de «salvación universal». Pese a todas sus penetrantes intuiciones, su

brillantez teológica y su inmensa cultura, Orígenes ha seguido siendo una figura marginal en la teología occidental.

Aunque era una idea noble, la apocatástasis iba contra uno de nuestros instintos básicos: la diferenciación. El animal más fuerte siempre necesita afirmarse frente a –y diferenciarse de– el más débil. Es ley de vida. Una vez más, no basta con tener éxito; el otro tiene que fracasar. Nuestra victoria solo está segura cuando se refleja en la mirada gacha del derrotado. Una de las funciones sociales del otro es precisamente reflejar y realzar nuestras victorias, y resolver nuestras inseguridades. El otro, a su vez, necesitará a otro inferior a él (aunque sea un poco), etc. La diferenciación no se detiene nunca, el proceso especular se reproduce hasta el infinito. Al margen de lo rígida que sea la estratificación de una sociedad (y todas las sociedades están estratificadas), dentro de cada estrato habrá otro, y luego otro, y otro. El Homo sapiens no tuvo que inventar la estratificación. Los humanos no solo nacieron con ella, sino que sobrevivieron gracias a ella. La diferenciación es el principio que mantiene unida a la sociedad y el que impide que sus miembros se devoren entre sí. Pues, una vez establecida, como señala el primatólogo Frans de Waal, «una estructura jerárquica elimina la necesidad de conflicto».

95

Puede que utilicemos un lenguaje más vago para ocultar la diferenciación, o para hacerla menos ofensiva, pero no podemos pasar sin ella. En el tradicional sistema de castas de la India, no bastaban las cuatro grandes divisiones: cada casta estaba dividida en innumerables jāti (subcastas). En la India hay alrededor de veinticinco mil subcastas. Los indios progresistas encuentran hoy el sistema de castas no solo anticuado, sino también repugnante, y querrían abolirlo. Pero, irónicamente, casi todos pasan por alto la nueva estratificación basada en los ingresos y la condición social, y no advierten el gran parecido que hay entre los dos sistemas de castas: bajo las dos organizaciones la gente vive en barrios

separados, tiene trabajos diferentes, habla de modo distinto, come de modo diferente, se comporta de diferente manera y se considera a sí misma diferente.

Es admirable, pero muy ingenuo, esperar que con la evolución de la sociedad eliminaremos la diferenciación. Toda sociedad humana conocida ha generado sus propias formas de diferenciación: jerarquías sociales, estructuras de poder, sistemas de prestigio, estratificación económica. El progreso histórico (signifique esto lo que signifique) no elimina la diferenciación; solo vuelve más sutiles los indicadores. Una sociedad moderna como la nuestra, que a nivel retórico nunca deja de elogiar la igualdad, hará cualquier cosa por aumentar la diferenciación social real. Paul Fussell, hablando en concreto de Estados Unidos, observaba hace unos decenios que «como el país es una democracia, las distinciones de clase han aumentado con mayor rigor que en otras partes».

96

Ese es el motivo por el que triunfó históricamente la praedestinatio y no la apokatástasis.97 Polémica a nivel teológico, la predestinación, aunque desagradable en el plano ético, ha triunfado por un amplio margen. Hay algo dinámico, aunque del todo salvaje, en su concepción social implícita: permite a todos diferenciarse de los demás y definirse de manera favorable en relación con ellos («elegidos» contra «réprobos»), aunque estos otros, a su vez, se verán a sí mismos como «elegidos» en relación con otros «réprobos». Mientras podamos identificar a otros como peores, el sistema funciona. El resultado final es una compleja jerarquía social y una vasta red de relaciones de poder sin las que ninguna sociedad puede pasar, dado que aseguran su supervivencia y su perpetuación. «Una jerarquía estable es una garantía de paz y armonía en el grupo», señala Frans de Waal a propósito de los chimpancés, aunque es rigurosamente válido también para sus parientes humanos.

98

Nuestro actual sistema capitalista (y la civilización que lo acompaña) ilustra a la perfección este estado de cosas. Puede que su principio más importante no sea «el libre mercado», ni «la iniciativa privada», ni «la libertad de empresa», sino algo más modesto: la clasificación. Pues la esencia del capitalismo no es la acumulación bruta de riqueza. El «fin que busca la acumulación», señalaba Torstein Veblen hace más de un siglo, es «situarse en un puesto elevado, en relación con el resto de la comunidad, en lo tocante a fuerza pecuniaria».99 Todo en nuestro mundo –individuos y empresas, ciudades y países, escuelas y universidades, docentes y médicos, libros e ideas, canciones y poemas– se juzga en relación con otras entidades de la misma categoría y se clasifica en consecuencia. Si algo no está clasificado, no puede entrar en el juego social: en consecuencia, no existe en realidad.

Pocas cosas hay que no puedan ser clasificadas. Las capacidades humanas –no solo la de cada cual para ganar dinero y gastarlo, para contraer y saldar deudas, sino también para pensar, expresarse, entender cómo funciona el mundono solo están rigurosamente cuantificadas, sino también clasificadas en relación con las capacidades ajenas para hacer lo mismo. No somos lo que creemos que somos, sino lo que nuestros números ordinales (resultados de pruebas y exámenes, categoría alcanzada en la graduación, categoría de la universidad en que estudiamos, puntuación crediticia, etc.) dicen que somos. Las élites, por definición, son las personas con la clasificación más alta y ellas lo saben muy bien. «Ser elitista», observa William Deresiewicz, significa «aprender a valorarnos según las medidas de éxito que señalan nuestro progreso dentro y a través de la élite: las calificaciones, las puntuaciones, los trofeos».

100

Gracias a la brutal sinceridad de su teología, Calvino acabó desempeñando un importante papel en la historia de nuestras ideas

sobre la diferenciación. Dijo a sus secuaces, en términos nada inequívocos, que eran elegidos «o» réprobos. Recibirían la gracia de Dios «o» la condenación eterna. En términos teológicos era una forma ruda de pensar en la salvación, pero Calvino no era tonto. Intuyó, aunque de manera confusa, que su propuesta radical funcionaría en la práctica. El tema pasó a ser central en la vida de todo calvinista y le dio la vuelta. «¿Soy de los elegidos?» Esta decisiva pregunta, observa Weber, debía «planteársela en seguida todo creyente y debía desplazar a un segundo plano todos los demás intereses».101 Y esta pregunta pedía otra: «¿Cómo puedo estar seguro de esta elección?».

La elección del propio Calvino estaba fuera de toda duda; estaba seguro de ella porque confiaba en el «testimonio de la fe expectante que resulta de la gracia».102 Para los calvinistas corrientes, ignorantes de las sutilezas de la ansiedad religiosa, este testimonio era endeble y necesitaban algo más firme. Esperaban encontrar signos tangibles de su elección en el mundo que los rodeaba, no en matices psicológicos. Y puesto que eran fervorosos creyentes, al final los encontraron: tales signos eran la diligencia y el éxito en el trabajo, que redundaban en una apreciable prosperidad personal. Si incrementábamos la gloria de Dios con nuestras acciones, estas «buenas obras» venían a ser un «signo de elección». Estas obras serían, en palabras de Weber, «no los medios técnicos para comprar la salvación, sino para librarse del miedo a la condenación».103 Y liberarnos del miedo a la condenación es tan bueno como la salvación misma. Como parte del mismo esfuerzo hermenéutico, estos bienaventurados llegaron a la conclusión de que las pocas ganas de trabajar eran el signo de la ausencia de gracia. No hay sitio en el Cielo para los ociosos. Los contemplativos deberían ir a otra parte.

Así pues, los creyentes buscaban salvación y encontraban dinero. Y como estaban desesperados por salvarse, ganaban dinero en cantidades crecientes. Cuando fueron lo bastante ricos, debieron de pararse, mirar alrededor y comprender que, mientras ellos subían,

otros bajaban. Los signos eran claros, Calvino había tenido razón: unos son elegidos y otros condenados. Así nació el capitalismo ateo: del afán por encontrar la gracia de Dios.

Con el tiempo, el modelo se ha vuelto exclusivamente secular. El impulso que recibió del calvinismo ayudó, sin duda, pero ahora es un sistema autónomo con una mentalidad propia. Para funcionar ya no necesita un contexto religioso concreto: funciona dondequiera que haya naturaleza humana. Lo cual lo hace fácilmente exportable. En Asia, por ejemplo, el capitalismo funciona tan bien (incluso en la China nominalmente comunista), no solo porque encaja como un guante en sus sociedades de fuerte jerarquización (testimonio de la resistencia del confucianismo), sino también porque ha llegado allí desarrollado del todo. El capitalismo de la moderna Asia no ha tenido que cometer las mismas equivocaciones que Occidente. Ha podido ir derecho a las fórmulas ganadoras.

FRACASAR MEJOR

Uno de los aspectos más reconfortantes de la producción tardía de Cioran es su voz como crítico social. En Historia y utopía hay un capítulo titulado «Carta a un amigo lejano». Esta carta abierta se publicó por primera vez en La nouvelle revue française en 1957. El «amigo lejano», que vivía al otro lado del Telón de Acero, era el filósofo rumano Constantin Noica. Al igual que Cioran, Noica había sido un protegido de Nae Ionescu, y eso debió de acercarlos. Cioran, en este escrito, ataca el régimen político impuesto en la Europa del Este por el ejército rojo, para poner en solfa una importante idea filosófica. «El principal reproche que puede hacerse a su régimen es que ha hecho trizas Utopía, un principio de renovación de las instituciones y los pueblos.»104 Cioran, buen gnóstico, creía que todo poder era malo y no sentía simpatías por ningún régimen

político; pero uno que necesitaba tanques soviéticos y policía secreta para fundarse y perpetuarse era intolerable.

En esta carta somete a Occidente a una crítica casi igual de severa. «Nos encontramos frente a dos tipos de sociedades intolerables», escribe. «Y lo grave es que los abusos de la de usted permiten a la otra perseverar en los suyos y oponer con eficacia sus horrores a los que se cultivan chez vous.»105 Occidente no debería felicitarse por «salvar» la civilización. Cioran cree que la decadencia está tan avanzada que nada puede salvarse ya, excepto, quizá, las apariencias. Los dos tipos de sociedad no son tan diferentes. En último análisis solo es cuestión de matiz:

La diferencia entre regímenes es menos importante de lo que parece; tú estás solo por la fuerza, nosotros sin coacciones. ¿Tan grande es la brecha entre un infierno y un paraíso devastado? Todas las sociedades son malas; pero hay grados, lo admito, y si he de escoger esta, es porque sé distinguir entre los matices de la quincalla.

106

Pese a todos sus méritos analíticos y estilísticos, la carta abierta resultó ser una plancha mayúscula. El destinatario, que procuraba mantener un perfil bajo en el campo rumano, era un hombre de modales exquisitos y tenía la costumbre de responder a todas las cartas, abiertas o cerradas, le llegaran de donde le llegasen. Hombre de lo más ingenuo también, Noica, para completar el ensayo-respuesta, la dirigió a su amigo de París y echó la carta al buzón. A la policía secreta rumana, que metía las narices en todas partes, incluso en los buzones de correos, no se le pasó por alto, no le gustó la conversación y Noica pasó varios años en la cárcel.

EL LAVAPLATOS Y EL MILLONARIO

Los humanos son básicamente iguales, pero harían cualquier cosa por distinguirse unos de otros, aunque solo fuese por fuera. Los obliga el instinto de diferenciación. Orwell, mientras vagabundeaba por Londres, hizo un descubrimiento sorprendente: «La masa de los ricos y la de los pobres se diferenciaban por sus ingresos y nada más, y el millonario medio es solo el lavaplatos medio vestido de otro modo».107 La intuición de Orwell es importante para entender cómo funciona la diferenciación en un contexto capitalista moderno. Solo nos distinguimos de otros ganando más dinero y enseñándolo. Puesto que los demás harán lo mismo, tendremos que ganar más que ellos. Cuanto más ganemos, más podremos gastar y, por lo tanto, mejores oportunidades tendremos de asegurarnos un grado mayor de diferenciación. Pero dado que aquellos de quienes queremos diferenciarnos hacen eso mismo, no podemos permitirnos echar el freno.

Los calvinistas antiguos ganaban dinero porque querían estar entre los elegidos de Dios: ¿qué mejor diferenciación que la salvación? Hoy ganamos dinero para estar entre el personal selecto de la sociedad. Y puesto que nuestra sed de salvación social no tiene fondo, ninguna cantidad será suficiente para calmarla. No hay límites para cuánto dinero podemos ganar y gastar, por un lado, y que pese a todos nuestros esfuerzos por diferenciarnos sigamos básicamente iguales, por el otro, es lo que mantiene el sistema en continuo movimiento. Siempre trataremos de diferenciarnos de otros, aunque tengamos que matarnos trabajando. El «deseo de riquezas», observa Veblen, «apenas puede saciarse en los casos individuales, y plantear la saciedad de la sed de riquezas media o general no es posible por razones evidentes».

108

El hecho de que, como parte del juego, tengamos que adoptar en el Occidente liberal de hoy la pretensión de un ethos igualitario hace que el juego sea a la vez más refinado y más perverso. «A pesar de nuestra asunción política de la igualdad política y jurídica», escribe Fussell, «en la percepción y conocimiento individuales –gran parte de los cuales nos abstenemos de publicitar–, organizamos las cosas en sentido vertical e insistimos en diferencias cruciales de valor».109 En sociedades anteriores, la diferenciación social siempre era al descubierto: se exhibía con amplitud, se imponía con rigor y se interiorizaba como es debido. Y sigue siendo así en muchas partes del mundo actual. En el Occidente civilizado, sin embargo, cuanto más arriba se está en la escalera social y económica, más modesto se supone que hay que parecer. Sin duda es una de las más inesperadas victorias del cristianismo occidental, aunque póstuma. Fussell, tras los pasos de Veblen, habla del «principio de comprensión»: tenemos clase en la medida en que sabemos cómo no mostrarlo. Solo se exhibe el de «condición insegura». El «aspecto elitista de hombres y mujeres», escribe Fussell, se alcanza «mediante un proceso de rechazo: de lo común, de lo vistoso, de lo superfluo».

110

La máscara de la sencillez modesta tiene por objeto ayudar a los usuarios a medrar en el juego, sea político, empresarial o de cualquier otra naturaleza. Esta máscara cumple una función paradójica: oculta la diferenciación del usuario en la misma medida en que la revela. El disfraz modesto del usuario parece como el de los demás, pero cuando se indaga, se descubre que es diez veces más caro, está hecho de material distinto y solo puede encontrarse en tiendas exclusivas. Los competidores harán lo posible por encontrar otro igual de modesto, como mínimo, pero será incluso más caro. Lo que no se puede hacer es salir del juego y llevar artículos realmente baratos. Las señales de la condición siempre

necesitan emitirse para que, en un momento dado, todos sepan su lugar, Es una regla tácita del juego. «El frecuente intercambio de señales de la condición», escribe Frans de Waal, «asegura a los jefes que no necesitan subrayar su posición por la fuerza, lo cual da un respiro a todos».

111

Esta es, en pocas palabras, la esencia social del capitalismo: el deporte más importante y en buena medida el único. Aunque muchos dirían que el capitalismo es una carrera armamentística en pos del éxito, también podría llamarse «el juego del fracaso». Porque es fracaso lo que hay en el núcleo de la idea capitalista: al margen de mi riqueza real, solo puedo diferenciarme de los demás en la medida en que ellos no consiguen amasar tanta riqueza como yo. Puede que yo sea muy pobre, pero aun así me diferencio de quienes son más pobres que yo. Y esto me ayuda a seguir adelante. Y así es todo el sistema.

El sistema, tal como está organizado, presupone que cualquiera es capaz de encontrar a otro al que mirar y pensar: «Este gana menos y es peor que yo. ¡Qué perdedor!». «La comparación odiosa nunca puede llegar a ser tan grata al individuo que la hace», escribe Veblen, «que este no se clasifique gustoso en una posición superior a la de sus competidores en la lucha por la reputación económica».112 Al margen del poco éxito que tengamos, siempre hay alguien con menos éxito que nosotros. En esto importan incluso las diferencias más insignificantes, reales o imaginarias. Recordemos los incontables grados de indigencia que Orwell encontró en París y Londres, los abarrotados «suburbios de la pobreza».

Henry David Toreau, por ejemplo, parece que lo entendió bien pronto y comprendió lo que estaba en juego. En Walden pregunta retóricamente: «¿Por qué hemos de tener una prisa tan desesperada por triunfar y en empresas tan desesperadas? Si un hombre no marcha a igual paso que sus compañeros, puede que se deba a que

oiga un tambor diferente».113 Pero Toreau era un disidente y lo mismo los pocos que han dejado de escuchar su tambor. Lo que ha prevalecido en su lugar es un mundo en que la «prisa desesperada por triunfar» y el consiguiente temor al fracaso han acabado por determinarlo todo, desde los departamentos gubernamentales hasta las cámaras privadas, desde la vida de un temporero hasta el presidente de una gran empresa, desde obras maestras de la literatura hasta las notas de suicidio.

Lo que ha alimentado los éxitos capitalistas no ha sido la alegría, sino el miedo, el miedo al fracaso. No hay mayor tragedia que la pérdida de condición social y haríamos de todo por impedirla. Nos mataríamos trabajando. Y si el trabajo no nos mata, gastaríamos hasta quedarnos tiesos. Que es exactamente lo que el sistema quiere que hagamos.

«YO ERA CIORAN»

E. M. Cioran falleció el 20 de junio de 1995. En cierto sentido, sin embargo, nos abandonó mucho antes. Durante sus últimos años sufrió de Alzheimer y estuvo internado en el Hospital Broca de París. Temiendo precisamente este final, había planeado suicidarse con su compañera de muchos años, Simone Boué. Iban a morir juntos, como los Koestler. Pero la enfermedad avanzó más aprisa de lo esperado y el plan fracasó. Cioran tuvo que tener la más humillante de las muertes, una muerte que tardó varios lentos años en consumarse.

Al principio solo hubo unos cuantos síntomas preocupantes: un día que volvía de la ciudad no supo encontrar el camino a su casa, que él, andador empedernido, conocía como la palma de su mano. Luego empezó a perder memoria. Parece que lo último que perdió fue su fabuloso sentido del humor. Un día, un viandante le preguntó en la

calle: «¿Por casualidad no es usted Cioran?». Su respuesta: «Lo era».114 Cuando le llevaron –y le leyeron– la recién publicada traducción inglesa de Del inconveniente de haber nacido, escuchó atentamente y exclamó: «Ce type écrit mieux que moi!», ¡Ese tipo escribe mejor que yo!115 Pero los síntomas aumentaron y se volvieron demasiado serios para pasarlos por alto: empezó a olvidar a una velocidad alarmante que estaba internado. Con el tiempo incluso olvidaba palabras: no podía decir el nombre de muchas cosas básicas. Luego fue el turno de la mente. Al final también olvidó quién era.

Durante su último periodo, en un breve momento de lucidez, murmuró para sí: «C'est la démission totale!».116 Fue el gran fracaso, el definitivo, y no dejó de reconocerlo como lo que era.

NO HACER NADA

Scott Sandage ha estudiado el nacimiento del miedo al fracaso en la América del siglo XIX. «Fracasado» y «perdedor» tuvieron un comienzo modesto, dice. Al principio significaban episodios y situaciones concretos. Según un libro infantil de 1852, por ejemplo, fracasar era sencillamente «no poder pagar las deudas» y un «perdedor» no era nada más dramático que un ciudadano que perdía algo. «Perdedor» era entonces «una palabra neutral para designar a quien perdía una propiedad, a menudo por robo o desastre natural», escribe Sandage. Para poner un ejemplo, cita un artículo de prensa publicado a raíz del incendio de Boston de 1820: «el gerente del hotel es un importante perdedor, sobre todo en muebles y licores».

117

Todo cambió con rapidez. Decenios después, «fracaso» vino a significar algo de más envergadura y profundidad que un simple accidente biográfico y su sentido pasó del «capital perdido en una bancarrota» a las «oportunidades perdidas de una vida dilapidada».118 Tras rehacer el mundo empresarial, entró con sigilo en la sociedad en general, y en la mente y los corazones de las personas, determinando su forma de verse y juzgarse a sí mismas. La palabra conservaba un eco calvinista, pero en general el fracaso era ya un asunto ateo.

Todo esto fue hace más de cien años. Desde entonces las cosas no han hecho más que empeorar. El fracaso se ha normalizado e interiorizado. No solo nos hemos acostumbrado a él, sino que nos hemos vuelto adictos, quiero decir al fracaso de otros. Los nuestros no solemos verlos, ocupados como estamos en vigilar los ajenos.

Sin embargo, nuestro fracaso no solo es el más serio, cuando no el único real de esta historia. Consiste, es así de sencillo, en habernos prendado del juego desde el comienzo, y luego en seguir jugando. Lo jugamos de manera despiadada, como si nuestra vida dependiera de ello. Y, por extraño que parezca, es así. Depende de ello en gran medida como la vida del adicto depende de encontrar otra dosis: nos salva por el momento. Como advierte Rudolf, el protagonista de Hormigón de Tomas Bernhard, «Nos consolamos inmediatamente ante una persona todavía más desgraciada».119 Hasta que volvemos a desconsolarnos.

Y esa es nuestra perdición. Pues nuestra insaciable sed de éxito social, nuestra obsesión por las clasificaciones y categorías, nuestro deseo compulsivo de ganar más dinero solo para poder gastar más, al final nos arruinará: moral, espiritual e incluso materialmente. Por fuera podemos parecer triunfadores, prósperos y felices, pero estamos vacíos por dentro. Cáscaras andantes. Nuestras vidas son tan glamurosas como huecas están. Estamos muy enfermos y pedimos a gritos una cura.

La cura, en teoría, debería ser algo relativamente sencillo: no tenemos que hacer mucho. Para ser exactos, no tenemos que hacer nada. Y sin embargo eso es lo que lo vuelve tan excepcional. Como señaló Oscar Wilde, «No hacer nada en absoluto es lo más difícil del mundo, lo más difícil y lo más intelectual».120 No es de extrañar que Cioran tardara toda una vida, y una larga serie de fracasos, en dominarlo.

A cierto nivel, Cioran, Oblómov, Bartleby y otros grandes ociosos parecen figuras demasiado vistosas, más fáciles de encontrar en la ficción (o en Rumanía) que en la vida real. Sin embargo, no son tan excéntricas como parece. Toda tradición espiritual digna de su nombre recomienda la inacción, de una forma u otra, durante periodos largos o breves, para llegar a la iluminación. Si queremos hacer algún progreso, antes necesitamos frenar en seco. Nunca nos descubriremos –y menos aún nos comprenderemos– a nosotros mismos mientras estamos atrapados en el gran torbellino. Mientras sigamos ocupados de manera compulsiva, no podremos aprender mucho, y menos aún adónde vamos.

No hacer nada nos permitiría dar un decisivo paso atrás, quedarnos quietos y echarnos una buena ojeada. Gracias a nuestra inmovilidad y distanciamiento podríamos ver nuestra condición bajo una luz más fidedigna. Cuando consigamos distinguir el vacío mortal que llevamos dentro, sabremos que hemos empezado a recuperarnos.

4. EL FRACASO DEFINITIVO

Al margen de cuánto nos alejemos de la gente, o de lo mucho que nos envolvamos en nuestra soledad, la sociedad nos alcanzará siempre. No solo porque la soledad se concibe con relación a otros, sino porque estamos obligados a utilizar el lenguaje –producto social donde los haya– para pensar y hablar incluso para nosotros mismos. Ser un perdedor, un marginado o un ser insignificante es, en efecto, una experiencia íntima, pero hay una forma de fracaso que es más íntima todavía, algo tan profundamente «nuestro» que no podemos compartirlo con nadie. Nada en el mundo es comparable con lo que experimentamos cuando afrontamos el fracaso definitivo: nuestra propia muerte.

El último círculo del fracaso es tan estrecho y tan personalizado –tan «a la medida», podríamos decir– que solo encaja en una persona en el mundo, y somos nosotros. Otros (familia, amistades, médicos) pueden acompañarnos, pero cuando se trata de los últimos momentos de la vida estamos más solos que nunca. Cuando alargamos la mano en busca del picaporte, puede que sintamos la tentación de volver la cabeza para echar el último vistazo, pero no hay nadie allí.

Este tipo de fracaso, la verdad sea dicha, tiene lugar de manera incesante desde el momento en que nacemos, en la intimidad de nuestras células, hasta el instante de la muerte. Lo que de manera corriente llamamos «muerte natural» –como un acontecimiento bien definido– es, a nivel celular, solo el final de un proceso vitalicio. Esto no hace nuestra partida menos significativa. Si acaso es, en muchos aspectos, el momento más importante de nuestra vida. En todo tiempo y cultura, cómo morimos dice mucho sobre cómo vivimos y lo que hacemos de nuestra vida.

HECHOS PARA FALLAR

Cuando queremos determinar la causa de la muerte de alguien, los médicos suelen hablar de «fallo orgánico» –fallo de un sistema esencial del cuerpo (cardiovascular, renal, etc.)–, incluso de «fallo multiorgánico», es decir, la pérdida de función de dos o más sistemas. Al margen de la edad que tengamos, nunca morimos de viejos (técnicamente, la edad en sí misma no puede ser causa de muerte), sino a causa de un fallo que tiene lugar dentro del cuerpo. Este lenguaje es revelador. Sugiere la creencia tácita, quizá inconsciente, de que nuestros órganos están destinados a funcionar hasta el infinito y, por consiguiente, que se supone que también nosotros hemos de durar eternamente. No somos limitados, dice esta línea argumental, no estamos hechos para brillar un tiempo y luego apagarnos, sino para vivir siempre. Si pudiéramos conseguir partes mejores o un mantenimiento más experto, el problema de nuestra mortalidad estaría casi resuelto. En buena medida esta creencia está detrás del proyecto transhumanista.

Lo que revela esta convicción, a un nivel más profundo, es que no estamos bien equipados para pensar en la muerte. En un sentido importante, no entendemos la muerte. Desde luego que estamos adiestrados para pensar en ella y es posible que algunos de nosotros lo consigan, pero no es algo que se produzca de manera natural. Pues en sentido amplio la naturaleza nos ha programado para no reparar en nuestra propia desaparición. Empotrados en la existencia como estamos, nuestra principal preocupación es sobrevivir y reproducirnos, no plantearnos temas inquietantes como la muerte, la nada o la aniquilación. La vida sabe cuidar de sí misma. Es lo que Goethe debía de tener en la cabeza cuando dijo que «para un ser pensante es del todo imposible pensar en su no existencia o en la terminación de su pensamiento y su vida».1 Para Vladimir Jankélévitch, pensar en la muerte es «pensar lo impensable» (penser l'impensable). «No hay absolutamente nada que pensar en

la muerte», escribe Jean Améry en una vena parecida. El genio y el idiota «se sienten igual de frustrados ante esta cuestión».2 Pensar en la muerte de manera apropiada –tenerla en cuenta del todo– va contra nuestros instintos fundamentales como criaturas vivas.

Sin embargo, la muerte nunca deja de tenernos en cuenta a nosotros. Por muy satisfactoria que sea nuestra vida, a todos nos aguarda el mismo destino: el fracaso biológico definitivo. La amenaza existencial de dicho fracaso ha estado con nosotros desde el principio, pero para vivir en un estado de relativo contento nos olvidamos felizmente de ella, o al menos nos las arreglamos para fingirlo. Esta pretensión, sin embargo, nunca nos ha impedido avanzar hacia nuestro destino final, a velocidad creciente, «en razón inversamente proporcional al cuadrado de la distancia que me separa de la muerte», como el Iván Ilich de Tolstói describe, con pericia, el proceso.

3

En el tema de la muerte y la agonía, Tolstói fue algo más que un observador distante: fue todo un entendido. La gran pregunta que lo concomía todo el tiempo era, como dice en su Confesión: «¿Hay algún sentido en mi vida que no será destruido por la muerte que me espera de manera inevitable?».4 En busca de respuesta, Tolstói nunca apartó los ojos de la muerte; la observaba sin cesar desde múltiples ángulos y en diferentes circunstancias, como atestigua su literatura, y quizá de modo especial La muerte de Iván Ilich. Toda su vida luchó por entender el extraordinario poder que tiene la muerte sobre nuestra existencia: cómo nuestro miedo a ella, la angustia, incluso el terror que nos causa la idea de nuestra mortalidad, determinan nuestra forma de vivir y comportarnos. No se trataba de una actitud egocéntrica, sino de una experiencia terrible y absorbente que esperaba que lo curara de su propio temor a la muerte. Se preparaba para el último fracaso, una y otra vez, con la muerte de todos los personajes que morían en su literatura. Temía sus temores, sentía su dolor y sus angustias lo dejaban paralizado.

Mucho antes de fallecer en una oscura estación ferroviaria, en 1910, ya había experimentado varias muertes, exquisitamente descritas, bajo el nombre del príncipe Andréi Bolkonski, Anna Karenina, Hadji Murat e Iván Ilich.

Puede que la vida sea difícil, dice el cliché, pero la muerte es aún más difícil. La muerte de Iván Ilich nos acerca a esa dificultad. Iván Ilich, que está en el último estadio de una enfermedad no concretada, admite, después de haberse engañado mucho, que «algo horrible, nuevo y tan importante como jamás le había ocurrido se estaba produciendo dentro de su ser».5 Incluso a aquella hora tardía tenía miedo de llamar a la muerte por su nombre. Temía que nombrarla la evocase de algún modo y le insuflara vida, como si la muerte no hubiera estado allí desde el principio. En cierto momento se refiere a ella como «aquella cosa terrible, horrorosa, inaudita que le sucedía y que, sin dejar de minarlo, lo arrastraba irresistiblemente no sabía adónde».

6

Arraigado con firmeza en la vida, como toda criatura viva, Iván Ilich no podía aceptar su no existencia, aunque era inminente e inevitable. «En el fondo de su alma sabía que se iba a morir», cuenta Tolstói, «pero no solo no se acostumbraba a la idea, sino que tampoco la comprendía [...] Es imposible que yo deba morir».7 Iván no estaba ni pertrechado ni preparado para aceptar su mortalidad. Que debiera hacerlo sería, hasta el final, algo ajeno a él.

Iván Ilich murió solo, como sabemos. Tolstói es demasiado buen escritor para introducirse en la muerte del personaje, ese estrecho espacio hecho a la medida que era para él y para él solo. «Aspiró una bocanada de aire, se detuvo en mitad de la aspiración; se estiró y murió.»8 Pese a todas las indignidades que tuvo que sufrir antes de su fallecimiento, su final tiene cierta solemnidad. Hay en el pasaje, tal como Tolstói lo escribe, una especie de cortesía aterciopelada de enterrador profesional.

La muerte de Iván Ilich es la historia del forcejeo desesperado de un hombre por aferrarse a la vida, incluso mientras la muerte se lo está llevando. Gran parte de la historia trata de la muerte, pero si quisiéramos aprender a enfocar este último y gran fracaso, a encararnos con él, a reconocerlo, el pobre Iván Ilich tendría poco que contarnos. Un modelo algo mejor es Antonius Block, en El séptimo sello de Ingmar Bergman. Caballero sueco que vuelve de las Cruzadas y tiene una crisis de fe, Block se encara con el gran fracaso bajo la forma de un hombre de negro, que así es como la Muerte opta por aparecérsele. El valiente caballero no vacila en entablar combate con la Muerte. No huye, no llora, no pide misericordia: la desafía a jugar al ajedrez. «La condición es que me dejes vivir mientras resista. Si gano, me dejarás libre. ¿Aceptas?», dice el caballero con arrogancia. La Muerte, desconcertada, acepta.

Block no puede ganar a la Muerte –nadie puede–, pero la victoria no es el objetivo. No jugamos contra el gran fracaso para ganar, sino para aprender a perder. Bergman nos da aquí una gran lección. Todos moriremos, pero eso no es lo más importante. Lo que realmente interesa es cómo morimos y lo que ganamos en el proceso. Durante el breve combate con la Muerte, Block experimenta más cosas que en toda su vida aventurera. Analiza su vida y su conciencia, y toca los límites de su existencia terrenal, y al hacerlo llega a conocerse un poco mejor. Sigue buscando significados aunque sabe que la búsqueda es casi totalmente en vano. Hace nuevos amigos, traba amistad incluso con la Muerte, lo cual no es pequeña hazaña. Sin esta última partida de ajedrez, la existencia del caballero habría sido muchísimo más pobre. Al final, aunque pierde, Block consigue algo poco común: transforma el fracaso en un arte y hace del arte de fracasar una parte íntima del arte de vivir.

Sin embargo, como en el caso de Iván Ilich, el encuentro de Antonius Block con el gran fracaso solo le muestra lo difícil que es ir contra nuestro instinto de supervivencia y conciliarnos con nuestra mortalidad. Block es desafiante, filosófico y da gozo verlo, pero no

está claro en absoluto que se vaya de este mundo en paz consigo mismo. Lo que quiere de la Muerte es por encima de todo una respuesta a ciertas candentes preguntas existenciales. Cuando al final llega la Muerte para llevárselo, se va de mala gana, sin dar indicios de que las preguntas se hayan respondido. Su última plegaria lo dice todo: «Te invocamos, Señor, desde nuestras tinieblas. Ten piedad de nosotros porque somos pequeños, temerosos e ignorantes». Por lo que sabemos, la plegaria se dirige a un Dios en cuya existencia es incapaz o no está preparado para creer.

Pero ¿quién dice que morir sea fácil? Conseguir despegarse de la existencia –con facilidad y gracia, sin pesar ni sufrimiento– puede que sea lo más difícil de hacer en vida. Se necesita mucho tiempo, mucho esfuerzo y una disciplina agotadora. No por nada este ejercicio –aprender a morir, prepararse para desaparecer– es capital en prácticamente todas las religiones y en toda tradición espiritual digna de este nombre.

BAKAYARŌ! BAKAYARŌ!

El patio de armas del Campamento Ichigaya –cuartel general en Tokio del Mando Oriental de las Fuerzas de Autodefensa de Japón (Jieitai)– parecía un ensayo del Juicio Final aquella mañana de noviembre. Ambulancias y coches de la policía llegaban a gran velocidad: luces destellantes, sirenas aullando. Los soldados del campamento, llamados con urgencia, se concentraban con confusión. Nadie les había dicho qué pasaba y circulaban los rumores más extravagantes. Al parecer se iba a pronunciar un discurso que había que escuchar. Mientras llegaban más coches y motos de la policía, el personal seguía corriendo en todas direcciones y nadie sabía con seguridad qué sucedía. Por si acaso,

había en el cielo helicópteros de la televisión que filmaban ruidosamente el caos, elevándolo a la máxima potencia.

Por fin apareció el orador en el balcón. Salió del despacho del comandante, por una ventana, y parecía decidido a hablar a los soldados reunidos abajo. Era un cuarentón, algo bajo, de aspecto atlético y con un cuerpo extrañamente proporcionado; llevaba una especie de uniforme militar (aunque no el de los soldados) y una cinta del pelo en que se había escrito, con tinta china negra, la antigua divisa samurái Shichishō hōkoku, «Sirve siete vidas a la nación». Aquello puso algo nerviosos a los reunidos: era una de las consignas que los militaristas de derechas habían utilizado durante la guerra y de la que las Jieitai habían hecho lo posible por apartarse desde hacía más de veinte años.

Fuera como fuese, el hombre parecía saber lo que hacía. En realidad, era el único que parecía estar al tanto de lo que pasaba. No tardaron en comprender los soldados que la paticorta figura que llevaba aquel curioso uniforme era el motivo de la concentración. Sus movimientos eran precisos y económicos, en agudo contraste con el caos que lo rodeaba. Era evidente que había llegado con un plan y se ceñía a él. En cuanto se puso a hablar se reveló como un hábil retórico: en efecto, un actor con experiencia. Pese a todo el ruido, los que estaban cerca del balcón entendían lo que estaba diciendo.

«Es lamentable tener que hablar a los hombres de las Jieitai en circunstancias como las presentes», dijo. El ruido de los helicópteros no daba indicios de cesar, pero el orador siguió hablando: «Creía que las Jieitai eran la última esperanza de Japón, el último baluarte del alma japonesa [...] El pueblo japonés de hoy piensa en el dinero, solo en el dinero. ¿Dónde está hoy nuestro espíritu nacional? [...] Las Jieitai deben ser el alma del Japón».

Los soldados escucharon al principio con una mezcla de curiosidad e incredulidad. No se veían aquellas cosas todos los días en Japón. Pero no tardaron en dar muestras de hostilidad. «¡Corta ya!», gritó uno. «¡Baja de ahí!» El orador no hizo ninguna de las dos cosas. Exigió atención («¡Escuchad! ¡Oídme! ¡Escuchad! ¡Escuchadme!») y prosiguió: «Creíamos que las Jieitai eran el alma del honor nacional [...] La nación no tiene ninguna base espiritual. Por eso no estáis de acuerdo conmigo».

10

Si bien al principio, la hostilidad de los soldados, aunque manifiesta, estuvo bajo control, en aquel momento estalló. Empezó a oírse: «Bakayarō! Bakayarō!», una palabra japonesa muy ofensiva; una versión amable y blanda sería «¡subnormal!». Los soldados tenían buenas razones para estar enfadados. Pues lo que el orador hacía era invitarlos a dar un golpe de Estado, una empresa en la que él sería el cabecilla y ellos tendrían que seguirlo con lealtad. El objetivo de toda la aventura era noble: «¡Proteged Japón! ¡Debéis proteger Japón! [...] ¡La tradición japonesa! ¡Nuestra historia! ¡Nuestra cultura! ¡El emperador!».

11

La Constitución japonesa, impuesta por las fuerzas de ocupación americanas tras la derrota del país en 1945, era pacifista de manera explícita. «Aspirando sinceramente a una paz internacional basada en la justicia y el orden», dice el Artículo 9, «el pueblo japonés renuncia por siempre a la guerra como derecho soberano de la nación y a la amenaza o el uso de la fuerza como medio de resolver disputas internacionales». En la práctica, eso significaba que Japón se negaba a tener un ejército nacional y confiaba para su protección en las fuerzas americanas. Cualquier cosa que tuviera que ver con «ejército» se eliminaba del lenguaje oficial. Por eso aquellos soldados pertenecían a las Fuerzas de Autodefensa, no al Ejército japonés, entidad imposible según la Constitución. Para un país cuya

historia, cultura e identidad colectiva habían estado determinadas por un fuerte ethos marcial, tal disposición legal era excesiva, según el orador. Había habido una campaña para enmendar la Constitución, pero todos los esfuerzos habían sido en vano hasta la fecha. Era evidente que al orador le irritaba que las Jieitai rechazaran involucrarse en la campaña. Con ello, sugería el orador, los soldados admitían su propia insignificancia. «¡Un hombre os llama! [...] ¿Me seguís? ¡Si no os levantáis conmigo, si las Jieitai no se levantan, la Constitución no será enmendada nunca! [...] Seréis solo mercenarios americanos.»

12

Lo que proponía era, sencillamente, derrocar el gobierno democráticamente elegido, devolver todo el poder al emperador (Tennō) y volver al antiguo ethos guerrero japonés (Bushidō): «¿Sois bushi? ¿Sois hombres? ¡Sois soldados! ¿Por qué apoyáis entonces la Constitución? ¡Respaldáis la Constitución que niega vuestra existencia! [...] ¡No tenéis entonces ningún futuro! [...] ¡Sois anticonstitucionales!».

13

Los soldados, todos nacidos después de la guerra, solo de manera vaga sabían de lo que estaba hablando el orador y no se conmovieron. La perspectiva de ser conducidos a la batalla –o a cualquier otra cosa, para el caso– por la bufonesca figura que gesticulaba delante de ellos no era muy atractiva. Pero el bufón no iba a renunciar tan fácilmente: «¿No entendéis que sois vosotros quienes defendéis la Constitución? [...] ¿Por qué no despertáis? Vivís en un mundo minúsculo. ¡No hacéis nada por Japón!».14 Los soldados siguieron impasibles. Les dio una última oportunidad al preguntarles: «¿Se levantará conmigo alguno de vosotros?», y esperó durante largos segundos. Nada. Lo único que recibió fueron gritos de «Bakayarō!», «¡Subnormal!». Había planeado hablar treinta

minutos, pero tuvo que conformarse con siete. Era evidente que no iba a convencer a nadie. «Bakayarō! Bakayarō!»

Puede que algunos hubieran visto su foto en la prensa. Semanas antes, los Almacenes Tōbu, un establecimiento de postín del centro de Tokio, lo había hecho objeto de una amplia exposición y miles de personas habían acudido a verla. Decir que era famoso sería quedarse corto: el bakayarō era una figura muy aclamada. Muchos consideraban a Yukio Mishima el mejor escritor japonés de su generación.15 Versátil y dotado de un modo extraordinario, podía abordar prácticamente cualquier género y producir una obra de gran envergadura, fuesen novelas, cuentos, obras teatrales (tanto tradicionales como modernas), ensayos filosóficos, incluso artículos sobre deportes. A sus cuarenta años había escrito alrededor de cuarenta novelas, dieciocho obras de teatro, veinte volúmenes de cuentos y muchos ensayos. Sus obras se habían traducido en todo el mundo y su teatro se representaba con gran éxito, en Japón y en el extranjero. Además era culturista, boxeador y modelo. Actuaba en películas (con resultados encontrados) e incluso dirigió alguna. En cierta ocasión dirigió una orquesta. Era un practicante consumado de la esgrima tradicional japonesa (kendo). Tenía un pequeño ejército privado. La pregunta era qué no hacía Mishima.

Según los baremos corrientes, Mishima tenía más éxito que ningún otro escritor japonés de su tiempo. Últimamente, sin embargo, había decidido cortejar el fracaso, más aún, casarse con él. No se sorprendió cuando los soldados lo abuchearon en el balcón; tampoco se molestó ni se ofendió. Hacía todo un año que venía preparándose para un resultado así. Puede que fuera un completo idealista, pero nunca perdía el sentido de la realidad.

El acto grandioso que Mishima había estado planeando era parte, tal como él lo concebía, de una muy japonesa tradición de «fracasos nobles». En esta tradición, los héroes están destinados a fracasar desde el comienzo, pero eso no es lo importante: es el proceso –la pura ejecución del fracaso– lo que importa. Que estas personas sean

del todo conscientes de que están condenadas pero sigan luchando con igual tesón es lo que hace su fracaso especialmente «noble». Al sucumbir se trascienden a sí mismos y de ese modo revelan algo importante sobre lo que significa ser humano. Que «todos sus esfuerzos se vean rematados por el fracaso», observa Ivan Morris en su libro La nobleza del fracaso, «les presta un pathos que caracteriza la vanidad general del empeño humano y los convierte en los héroes más amados e invocados».

16

Mishima conocía esta tradición mejor que nadie y estaba fascinado por ella. En efecto, es posible que Morris, como traductor suyo, sacara del propio Mishima la idea de su libro. La nobleza del fracaso está dedicado a su memoria. A propósito de uno de estos casos de fracaso noble (el levantamiento de 1874 contra la política de occidentalización del gobierno Meiji), Mishima observaba que «fue un experimento destinado a fracasar, pero no sin revelar pureza, ortodoxia y la sustancia, llamémosla el centro, de lo que entendemos cuando hablamos de Japón y lo japonés».

17

Este noble fracaso termina en Japón, de manera típica, con el suicidio formal del héroe, que se ejecuta cortándose el vientre (hara-kiri). Que es exactamente lo que iba a hacer Mishima cuando volviera al despacho del comandante. No había convencido a los soldados, tal como había previsto. Todo sucedía de acuerdo con un plan.

«UNA VIDA COMO UNA LARGA HISTORIAS DE FRACASOS»

Si venimos al mundo equipados con un instinto que evita la muerte a toda costa, el suicidio, como acto terminal voluntario, debería ser imposible de poner en práctica. La decisión de quitarnos la vida está del todo fuera del curso normal de las cosas: no estamos hechos ni para contemplar la muerte con propiedad, no digamos para causárnosla de manera voluntaria. Toda nuestra organización biológica debería impedírnoslo. La vida no puede rebelarse contra sí misma. Por eso, desde el punto de vista filosófico, el suicidio ha planteado siempre cuestiones fascinantes.

Por encima de todo, el hecho de que podamos disponer de nuestro propio ser nos señala de manera decisiva como humanos. Ninguna otra especie puede. «El suicidio es uno de los caracteres distintivos del hombre», dice Cioran; «ningún animal es capaz de él y los ángeles apenas lo han adivinado».18 No es para sentirse halagados; si acaso, esta capacidad nuestra es parte del drama humano y hace nuestra condición más complicada si cabe. El Homo sapiens, escribe Simon Critchley, «se distingue por su capacidad para matarse, que es quizá el precio que pagamos por tener conciencia de nosotros mismos».

19

El suicidio no solo nos hace humanos; nos hace agentes libres en situaciones en que la libertad parece casi imposible de obtener. Si nos encontramos en un callejón sin salida existencial (con una enfermedad incurable y degenerativa o ante la inminencia de una detención y una muerte humillante por haber fracasado un complot para eliminar a un tirano, por ejemplo) y parece que se nos han acabado las opciones, el suicidio aún puede ofrecernos una salida honorable. «En conjunto se encontrará que, en cuanto se ha llegado al punto de que los horrores de la vida superan los de la muerte, el hombre acaba con su vida», dijo Arthur Schopenhauer hace dos siglos.20 Así es como aún se puede «morir con dignidad» en situaciones en que la dignidad anda escasa.

Matarse se asocia a menudo con el fracaso y al suicida se le considera un gran perdedor. En un penetrante estudio, El dios salvaje, inspirado en parte por el suicidio de Sylvia Plath, Al Alvarez profundiza en la relación entre suicidio y fracaso. «El suicidio puede ser una declaración de quiebra que juzga una vida como una larga historia de fracasos», escribe. Sin embargo, cuando decidimos matarnos damos a entender que aún tenemos cierto control sobre nuestra vida. Una decisión así, «por su misma finalidad, no es totalmente un fracaso». Con nuestro acto damos un sentido de clausura a una situación que parece no tener ninguna. Alvarez observa que hay «toda una clase de suicidas [...] que se quitan la vida, no para morir, sino para escapar de la confusión, para aclararse las ideas». No para vengarse de la sociedad ni hacer a otros culpables, sino para poner su propia vida en orden. Claridad por la soga. La biografía del suicida como «larga historia de fracasos» se redime así por el acto mismo. La derrota se ha convertido en otra cosa. Que no es exactamente fracaso. «Tal vez sea esta la razón por la que los Estados totalitarios se sienten burlados cuando sus víctimas se quitan la vida», añade Alvarez.

21

En estos casos, el suicidio, aunque un acto libre, está determinado por circunstancias externas. Si sufrimos de un cáncer terminal podemos elegir entre fenecer de una muerte lenta, degradante y más tardía, y quitarnos la vida ya. En el caso de la solución aplazada es el cáncer el que determina nuestra elección. Si estamos metidos en una intriga para matar a un tirano, y somos sospechosos, podemos elegir entre esperar a los esbirros del tirano y matarnos antes de que lleguen. Si elegimos esto último, nos hemos visto empujados por toda la situación. Nuestro suicidio se produce al final de una serie de pasos, todos los cuales hemos dado libremente y nos han conducido hasta donde estamos ahora. Elegimos con libertad, pero las circunstancias dictan los parámetros de dicha libertad.

Quien ha llegado a este punto en la vida, por lo general tiene serias razones para obrar así, por absurdas que puedan parecer a otros. Por eso estas personas merecen la comprensión de su sociedad. Lo que obtienen por lo general en su lugar es una condena silenciosa. Quienes deciden quitarse la vida en nuestras sociedades secularizadas ya no pueden considerarse pecadores imperdonables destinados a arder en el infierno, ni criminales («asesinos de sí mismos»), pero la imaginación colectiva tiene sus formas de castigarlos. Tendemos a considerar a los suicidas y a los que tienen tendencias suicidas como intrínsecamente patológicos, personas a quienes otros miembros de la sociedad deberían evitar.

Y hay buenas razones para eso: miles de años de historia evolutiva nos han inculcado la idea de que necesitamos unirnos para sobrevivir. Fuera del grupo, la vida es, según las memorables palabras de Hobbes, «solitaria, pobre, inmunda, animal y breve». Cuando una persona decide volver la espalda al grupo y deshacerse de su propia vida, estamos programados para sentirnos inquietos; si otros imitaran ese comportamiento, la existencia del grupo correría peligro. Si el grupo ha de sobrevivir, estos actos necesitan reprimirse. De aquí la estigmatización. El Homo sapiens aprendió esto mucho antes de que las religiones o los códigos jurídicos prohibieran el suicidio de manera explícita; esto fue solo una ratificación tardía.

La decisión de quitarse la vida, sin embargo, es un acto demasiado serio para dejarlo al criterio de la reacción instintiva de una sociedad. Como señaló el psiquiatra Tomas Szazs, más que un pecado, un crimen o un acto antisocial, el suicidio debería considerarse un «derecho humano fundamental». Esto no es decir que sea deseable. «Significa solo que la sociedad no tiene el derecho moral a interferir, por la fuerza, en la decisión personal de cometer tal acto.»22 Y hablar con comprensión del suicidio, como hace Szasz, no es defenderlo. Es una tentativa de entender, desde dentro, una de las decisiones más difíciles que un ser humano tiene que

tomar. Si no podemos hacer nada más por ayudar a estas personas, como mínimo les debemos esta comprensión.

LOS PLACERES DE MORIR

Cuando era niño, Kimitake Hiraoka (nombre verdadero de Mishima) no parecía destinado a realizar actos de valor marcial. Era débil y enfermizo, y pasó los primeros años de su vida encerrado en casa, bajo la estrecha supervisión de su sobreprotectora abuela paterna, Natsuko Hiraoka. Cuando se le permitía salir, tenía que llevar una mascarilla y sus movimientos eran muy restringidos. Con el pretexto de que era demasiado peligroso criar a un niño en el primer piso de una casa, que era donde vivían los padres, Natsuko se lo «quitó» a la madre de los brazos a las pocas semanas de nacer. «Instalaron mi cama», recordaría el escritor en su novela autobiográfica Confesiones de una máscara (Kamen no Kokuhaku), «en el dormitorio de enferma de mi abuela, siempre cerrado y con el aire impregnado de olores de enfermedad y vejez, y fui criado allí, junto a la cama de la enferma».

[23]

Natsuko adujo como excusa la mala salud del niño, pero fue la suya la que desempeñó un importante papel en todo el asunto. La anciana padecía múltiples achaques y el pequeño Mishima fue su cuidador principal, le administraba las medicinas, le vendaba las llagas, la acompañaba al cuarto de baño y en general aguantaba su insufrible carácter. Dominante y arbitraria, Natsuko siempre había sido una mujer difícil y la vejez no mejoró las cosas. De manera caprichosa, podía decir a Mishima que se pusiera ropa de niña y el pequeño obedecía. En otras ocasiones, preocupada por la salud del niño y para que no adquiriese «malas costumbres», le prohibía jugar con los chicos del barrio. «Mis únicos compañeros de juegos»,

escribió Mishima, «exceptuando a las criadas y a las institutrices, eran tres niñas que mi abuela había escogido entre las del vecindario».24 Natsuko era dada a crisis de histeria, perdía los estribos con facilidad e incluso golpeaba a quienes tenía cerca con cualquier pretexto. Mishima lo soportaba todo porque la quería. «A los ocho años tenía una amada de sesenta», contaría tiempo después. «Con un comienzo así se ahorra mucho tiempo», observó Marguerite Yourcenar en su libro sobre Mishima.

25

Pasar gran parte de la niñez en compañía tan inusual solo pudo tener un fuerte impacto en la formación del carácter del futuro escritor. Fue el «fantasioso espíritu» de Natsuko lo que, en opinión de Yourcenar, plantó en él «las semillas de la locura que antaño se creían imprescindibles para el genio».26 Natsuko, que tenía un pasado aristocrático, era culta y refinada, tanto al estilo occidental como al oriental. Contaba multitud de historias sobre el pasado de Japón y sentía verdadera pasión por el teatro japonés, tanto el Noh como el Kabuki, pasión que transmitió a su nieto de manera provechosa. Debió de ser durante estos primeros años cuando Kimitake pasó a ser Mishima: el escritor con una comprensión inusual del idioma japonés y sus muchos estratos históricos, el entendido en todas las cosas refinadas y aristocráticas, el caballero indefectible, la máscara perfecta.

Cuando Donald Richie lo conoció a finales de los años cuarenta, lo primero que advirtió en él fue su «constante cortesía». Mishima tenía «los modales sociales más refinados que había visto en mi vida».27 Todo era obra de Natsuko. Esta anciana, crónicamente enferma y no del todo cuerda, encarnaba el intenso apego emocional de Mishima al pasado de Japón, del mismo modo que su deteriorada salud acabó inculcándole cierta repugnancia hacia la enfermedad, la debilidad y la vejez.28 Los dos sentimientos lo acompañarían el resto de su vida y se fundirían en su última y mortal actuación.

En cuanto fue consciente de sí mismo como persona empezó a pensar en la muerte. Recuerda que a una edad muy temprana descubrió que su «corazón se inclina hacia la Muerte, la Noche y la Sangre». No podía decirse que fuera la sangre de otros, por lo general era la suya. Encontraba un placer intenso imaginando «situaciones en que moría en la batalla o me asesinaban». Una vez, mientras jugaba a la guerra con unas niñas, como hacía a veces, se desplomó sin fuerzas, fingiendo que había caído en combate. El placer fue arrebatador. «Me embelesaba la visión de mi cuerpo allí tendido, retorcido y muerto», recuerda. «Había un deleite inenarrable en que me hubieran disparado y estuviera al borde de la muerte.»29 Yacer acribillado a balazos, atravesado por flechas, troceado con la espada, con los miembros cortados, con la carne arrancada: tales parece que eran sus fantasías favoritas.

Cuando Kimitake llegó a la pubertad, se añadió un ingrediente a la mezcla: la sexualidad. En lo sucesivo, sexualidad y muerte estarían inextricablemente unidas en su vida. No hace falta ser freudiano para sospechar un vínculo entre Eros y Tánatos, pero él llevó la conexión hasta el límite y al hacerlo se puso a sí mismo en medio. A los doce años descubrió que tenía en su poder un «curioso juguete», que «aumentaba de volumen a cada oportunidad», queriendo decir que, «bien utilizado, sería un objeto muy placentero». También advirtió que lo que ponía el juguete en movimiento no era nada relacionado con el sexo opuesto, sino la vista de «cuerpos desnudos de muchachos en una playa en verano», o los «equipos de natación masculinos vistos en la Piscina Meiji», o «un primo mío, joven y moreno, que estaba casado». Estas imágenes, por apetitosas que pudieran ser, no eran las que más lo estimulaban. Lo que inducía al juguete a «levantar la cabeza», como decía él, era la promesa de muerte en forma de «charcos de sangre y carne musculosa». Solo esto excitaba al joven como es debido:

Sangrientas escenas de duelo en la primera plana de las revistas de historias de aventuras [...] imágenes de jóvenes samuráis abriéndose el vientre, o de soldados alcanzados por proyectiles, con los dientes apretados y goteando sangre entre las manos con que se oprimían el pecho vestido de caqui [...] a la vista de estas cosas, el juguete levantaba en seguida su inquisitiva cabeza.

30

En Confesiones de una máscara describe con mucho detalle su primera eyaculación. El libro prometía contarlo todo y el autor bien que lo cuenta. Lo cuenta todo, quizá algo más que todo, pero los saltos de la fantasía son reveladores. Pues cuando se trata de lo que construye un yo, es irrelevante si se ha experimentado o se ha inventado, si se ha llevado a cabo una hazaña en la realidad o solo habría gustado que fuera así. Todo, real o imaginario, se vuelve real en el relato. La personalidad que componemos al final no es solo la suma total de lo que hemos hecho, sino también de una larga serie de ausencias: todo lo que hemos anhelado pero no hemos conseguido, el amor que no fue correspondido, las promesas incumplidas, las oportunidades perdidas, los deseos insatisfechos, todo lo que hemos imaginado o sobre lo que hemos fantaseado o con lo que ni siquiera nos hemos atrevido a soñar. Las partes perdidas pueden ser más importantes que las reales.

Volviendo a la eyaculación de Mishima, la experiencia fue causada por su encuentro, en la adolescencia, con una reproducción del San Sebastián de Guido Reni. En la versión de Reni, el santo muere de lo que Mishima consideraría tiempo después una «hermosa muerte»: martirizado. Joven y bello, desnudo salvo por un taparrabos (medio caído), Sebastián se ofrece como víctima propiciatoria. Su cuerpo está en la flor de la edad, pero va a echarse a perder de todos modos. Pese a toda la plenitud de vida que vemos, la muerte está al acecho. En Japón, la contemplación de la flor del cerezo en

primavera es reconocer y celebrar este vínculo entre la vida y la muerte, como Mishima sabía muy bien.

Su encuentro con la pintura es una experiencia compleja y polisémica. En un nivel contempla el cuerpo del santo desde un punto de vista estético:

Su blanca e incomparable desnudez resplandece sobre el fondo crepuscular. Sus brazos musculosos, brazos de guardia pretoriano acostumbrados a tensar el arco y a blandir la espada, están alzados en grácil ángulo y sus muñecas atadas se cruzan por encima de la cabeza. Tiene esta ligeramente levantada y los ojos abiertos de par en par, contemplando con profunda tranquilidad la gloria de los cielos. No es dolor lo que emana de su terso pecho, de su tenso abdomen, de sus caderas levemente inclinadas, sino una llama de melancólico placer, como el que produce la música.

31

Pero Mishima no se mantiene como mero espectador mucho tiempo. Gracias a sus notables dotes artísticas, puede identificarse con empatía con la figura del cuadro. Ahora escribe desde dentro, como si habitara el cuerpo del santo, sintiendo su calor, percibiendo su olor, padeciendo su dolor. Detalla con complicidad –como si hablara de su propio cuerpo– que las flechas ya han «corroído» la «carne tensa, fragante y juvenil» del santo y están a punto de «consumir su cuerpo por dentro con llamas de éxtasis y supremo sufrimiento».32 Da la impresión de que la mano de Mishima tiembla mientras escribe esto, como corresponde a alguien sorprendido en tan gozoso dolor.

Hay luego otro nivel, varios tonos más oscuros, y no exactamente contemplativo. Aquí Mishima ya no es el observador estético y desinteresado de una obra de arte, sino un hombre excitado,

hablando con propiedad, excitado sexualmente. La pintura de Reni le produce ahora una reacción cruda y primitiva. Su «ser entero», escribe, «vibraba con alegría pagana» al sentirse en íntimo contacto con el cuerpo desnudo de la pintura.

Me hirvió la sangre y se me hinchó el vientre como lleno de ira. Aquella parte monstruosa de mi ser que estaba a punto de estallar esperó a que la usara, con un ardor sin precedentes, acusándome por mi ignorancia, jadeando con indignación. Mis manos, de forma del todo inconsciente, iniciaron unos movimientos que nadie les había enseñado. Sentí que algo radiante y secreto se elevaba, con paso rápido, para atacarme desde dentro. De repente estalló y trajo consigo una cegadora embriaguez.

33

Para despejar cualquier posible confusión, Mishima añade con actitud servicial: «Fue mi primera eyaculación».34 El santo es ya una estrella porno. Puede que la intención blasfema pasara por alto a muchos lectores en Japón, donde los cristianos eran entonces, como ahora, una minoría insignificante, pero cuesta no darse cuenta del deseo de escandalizar.35 Pero decir que Mishima, mientras miraba al santo, fantaseaba con él como pareja sexual en potencia sería errar el tiro. San Sebastián no era su pareja imaginaria: era el propio Mishima. La identificación era ya completa y era algo más que la empatía de un escritor. Se las había arreglado para entrar a hurtadillas en el hermoso cuerpo del mártir y ser el propio Sebastián. Y, como Sebastián, moría de muerte violenta y encontraba que la experiencia le producía un placer erótico inefable.

La experiencia, de manera comprensible, fue breve, pero lo bastante prolongada para transformarlo. En cierto sentido, toda su vida posterior no fue sino un largo y continuo esfuerzo por recuperar el

momento orgásmico y volverlo permanente. El joven enfermizo Kimitake sería con el tiempo el famoso escritor Mishima, el genio, el provocador, el fenómeno cultural. Sin embargo, gran parte de lo que haría en los decenios venideros apuntaría a recrear la «hermosa muerte» de san Sebastián, traduciéndola al japonés y haciéndola suya para siempre. Debió de considerar que valía la pena pasar una vida entera para morir de una muerte orgásmica semejante.

EL PROBLEMA FUNDAMENTAL DE LA FILOSOFÍA

El Sutra del loto cuenta la historia del bodhisattva Rey de la Medicina que quiere salir del mundo mediante el fuego: se incinera y desaparece en el humo. La estrategia que empleó Simone Weil para salir también tenía una clara dimensión espiritual. Con su «descreación» esperaba devolver a Dios lo que era suyo. En Los demonios de Dostoyevski, Kirillov comete lo que se ha llamado «suicidio filosófico». Cuando se acerca el momento decisivo, su gozo es embriagador. Matándose –el solo hecho de hacerlo– trascenderá su humanidad y participará de la naturaleza divina. Que pueda volver la espalda a la existencia hace que se sienta como Dios mismo: «Durante tres años he estado buscando el atributo de mi divinidad y lo he hallado; ¡mi atributo divino es el libre albedrío! Esto es cuanto puedo hacer para demostrar mi rebeldía en el más alto nivel y mi nueva y terrible libertad. Porque es muy terrible. Me mataré para poner de manifiesto mi rebeldía y mi nueva y terrible libertad».36 Con tal acto, Kirillov puede afrontar el gran fracaso en sus propios términos y derrotarlo.

En todos estos casos, el suicidio se lleva a su extremo: un punto en que el ser humano encuentra lo radicalmente otro. No es que muchos de nosotros lo haríamos o podríamos hacerlo, pero la dimensión autosuperadora del gesto es innegable. Pese a toda la

aparente soberbia o arrogancia implicada, hay algo radicalmente humilde en este suicidio filosófico: no queremos nada del mundo, en sentido literal. Cuando queremos estar solos, decimos: «¡Déjame estar!». Quien lleva a cabo el suicidio filosófico da un paso más radical: «¡Déjame no estar!».

«No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio», escribe Camus en El mito de Sísifo. «Juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía.»37 Esta afirmación ha escandalizado, como era su intención, a más de una generación de lectores. Estudiosos respetables la han desdeñado alegando que era una exageración de un enfant terrible de la filosofía. Sin embargo, Camus tocaba aquí uno de los temas más angustiosos que una mente humana puede plantearse. Y no fue el primero en dar al suicidio un papel tan prominente. Schopenhauer, antes de él, consideraba la decisión de quitarse la vida como una especie de «experimento» filosófico, una «pregunta que el hombre hace a la Naturaleza», tratando de «obligarla» a responder:

La pregunta es qué cambio experimenta la existencia y el conocimiento del hombre con la muerte. Pero es un desacierto: pues se suprime la identidad de la conciencia que había de oír la respuesta.

38

El experimento filosófico de Schopenhauer no es una tentativa humana corriente. Es un experimento de humildad radical.

UN TIPO DURO

Cuando Mishima volvió al despacho del comandante, debió de pensar, aunque fuera brevemente, en el motivo principal por el que estaba allí y en qué lo había metido en aquel atolladero. Puede que recordara cómo había despegado su trayectoria literaria, lo triunfal que había llegado a ser y cómo se había consolidado. Confesiones de una máscara se había publicado en 1949, cuando Mishima tenía solo veinticuatro años, y recibido una gran acogida. El libro estableció su reputación no solo como uno de los autores jóvenes importantes de Japón, sino también como un fenómeno cultural único. Cuando, al poco de terminar la guerra, Utarō Noda, director de la revista literaria Bungei, le preguntó «si quería ser un novelista original o un escritor popular muy conocido», Mishima respondió, «de manera categórica», que quería ser lo segundo.39 Esto no debería sorprender. Mishima era un actor nato y lo que quería por encima de todo era un escenario. El éxito espectacular de Confesiones de una máscara le dio precisamente eso.

La celebridad, junto con la oportunidad de cultivar lo teatral a gran escala, proporcionó a Mishima muchos lectores y una buena fuente de ingresos. Había dimitido de su excelente puesto burocrático en el Ministerio de Hacienda para dedicarse a la literatura a tiempo completo y en lo sucesivo viviría de su ingenio. En la práctica esto significaba que, además de su literatura seria (novelas, ensayos, obras teatrales), generaría un flujo regular de ficción barata y serializada para revistas populares de gran tirada y que pagaban bien. Esta doble trayectoria literaria suponía un exigente trabajo diario, que Mishima, gracias a su disciplina y su estricta puntualidad, administró bastante bien.

La puntualidad era para él tan definitoria como su compulsión a planearlo y controlarlo todo en su vida. Terminó de trabajar en la última página del último libro la mañana del último día de su vida, tal como había planeado. Escribió la última línea, firmó el manuscrito y lo metió en un sobre para que lo enviaran al editor. Y a

continuación pasó al siguiente trabajo del programa de aquel día: su cita con la muerte. Pocas veces ha puesto nadie un punto final de manera más literal.

Este ambicioso programa funcionó y rindió durante un tiempo. En el decenio que siguió a Confesiones de una máscara, publicó en rápida sucesión libro tras libro, éxito tras éxito, algunos de los cuales, como El rumor del oleaje (Shiosai) y El pabellón de oro (Kinkaku-ji), se tradujeron en seguida en todo el mundo. En Japón fueron clásicos al instante e inspiraron películas igualmente aclamadas. Mishima era tan versátil en cuestión de estilo como atrevido a nivel intelectual, y con cada proyecto adoptaba nuevas técnicas narrativas y nuevas fuentes de inspiración. El rumor del oleaje es una brillante adaptación de Dafnis y Cloe de Longo (Mishima había visitado Grecia hacía poco y se había enamorado de todo lo «clásico» y «mediterráneo»), mientras que El Templo de oro se basaba en el incendio de un famoso templo budista de Kioto, por un joven acólito budista, allá en 1950.

A pesar de su considerable éxito y aunque llenaba de literatura sus días y sus noches, no encontraba satisfactoria su trayectoria literaria. Faltaba aún en su vida algo importante. Acabó pensando que vivía demasiado dentro de su cabeza y descuidaba su cuerpo, y quiso solucionar eso. Cuando se trataba de realizar labores físicas, sin embargo, era más bien patoso. Quizá no tanto como Simone Weil, pero sí lo suficiente para avergonzarse de sí mismo. Cuando se ponía a nadar se iba «al fondo de la piscina como una piedra», recordaba un amigo. Cuando se ponía a boxear, era tan «inútil» y «lo machacaban tanto» que sus amigos, preocupados, le rogaban que desistiera.40 A pesar de su torpeza, se lanzaba a lo que fuera con tanta determinación que al final obtenía parte de lo que se proponía. Era típico de Mishima: en él todo era fuerza de voluntad.

Y así es como, en 1955, le dio por cultivar el culturismo, que practicó religiosamente hasta el final de su vida. El resultado fue un cuerpo musculoso que le gustaba exhibir siempre que tenía ocasión. Pero

como puso todo su empeño en cultivar la parte superior y olvidó trabajar las piernas, la imagen de conjunto era desasosegadora: una abultada masa de músculos peligrosamente sostenida por un par de palillos. Algunas personas, sobre todo mujeres, pensaban que había algo asqueroso en su aspecto físico.

Tampoco el culturismo, con el tiempo, dio a Mishima la sensación de plenitud que necesitaba. Así que en 1960 quiso actuar en una película sobre la Yakuza. Los japoneses estaban ya acostumbrados a sus excentricidades, pero esta vez superó todas las expectativas. La película era de mal gusto y estaba mal hecha. Mishima interpretaba a un gánster de poca monta –la película se titulaba Tipo duro (Karakkaze Yarō)– al que, como era de esperar, freían a tiros al final y tenía una muerte larga y chabacana. Aunque Mishima disfrutó interpretando el papel, la opinión general fue que su actuación era mediocre. Escritores, pintores, amigos y admiradores se sintieron decepcionados. Fue como si Mishima quisiera manchar su reputación adrede, para rebajarse, si no para destruirse. ¿Qué ha sido de él?, empezaron a preguntarse.

Fue su primer roce con el fracaso. Su biógrafo Henry Scott-Stokes, que lo conoció bien, consideró que su decisión de aparecer en Tipo duro era una «indicación de su peligroso estado mental en aquella época» y un «síntoma de que estaba perdiendo el control», y lo atribuyó a la mala recepción de su novela La casa de Kyoko (Kyōko no le), que había publicado en 1959. Obra polifónica que registra las interacciones de cuatro personajes –una especie de cuarteto–, cada una de las cuales representa una faceta de la personalidad de Mishima, la novela era particularmente cara al autor. Este se revela en ella, no solo como una persona, sino como una larga y laboriosa mascarada. Se quita una máscara pero revela otra, y luego otra, hasta que acabamos preguntándonos cuál es la del verdadero Mishima. Un personaje, un boxeador, representa su faceta atlética; otro, actor profesional, retrata su exhibicionismo; luego un pintor es Mishima el artista; y por último un empresario –el más intrigante de todos, quizá– es la cara de Mishima el nihilista. Diez años después

de las Confesiones, Mishima decidió revelarse una vez más, esta de un modo más completo, aunque de forma algo indirecta.

Visto retrospectivamente, La casa de Kyoko es, como dijo un crítico, «un libro inquietante e incluso terrorífico».41 Ofrece imágenes del funcionamiento de la mente de Mishima en la época y signos de mal agüero sobre cosas futuras. Gran parte de su evolución (o involución, como querrían algunos) durante el siguiente decenio –la política derechista, el nacionalismo, el nihilismo, incluso su muerte violenta– está «profetizada» en ese libro. Sin embargo, el veredicto de la crítica fue casi unánime: fracaso.42 «Hay que recordar», escribe Scott-Stokes, «que casi no conocía el fracaso y, al mismo tiempo, daba mucha importancia al éxito».43 Mishima se había desnudado y casi nadie se había detenido a mirar. El fracaso no podía atacar con más saña.

Quizá había llegado el momento de reconsiderar qué estaba haciendo con su vida. Mientras meditaba volvió a una de sus obsesiones favoritas: la muerte. Toda su concepción del mundo estaba teñida con el color de la muerte. «No hay ninguna cosa bella que no contenga muerte», escribe.44 Su visión artística tenía muerte en el centro: «Si no siento la muerte en alguna parte, no puedo embarcarme en un trabajo artístico».45 Pero todo eso había sido más bien abstracto. Parece que en lo sucesivo empezó a pensar en la muerte en términos más prácticos. ¿Cuál sería el mejor tránsito?

Y entonces llegó Dazai.

EL EXPERIMENTO

El experimento filosófico de Schopenhauer puede parecer sencillo, pero ponerlo en práctica es otra cuestión. Él mismo estaba contra el suicidio, al igual que Camus. Cioran condenó el universo toda su vida

y entonó encendidos cánticos a la autoaniquilación, pero olvidó matarse cuando llegó el momento. Sin embargo, hay alguien que organizó el experimento y lo llevó a cabo. Incluso nos dejó un informe. No deja de ser significativo que fuera parte de un experimento mayor, de toda una vida, con el fracaso.

Jean Améry conoció el fracaso como pocos. Casi toda su vida fue (y él mismo se consideró) un raté en el plano social. Ya cincuentón, tras haber sobrevivido al Holocausto (y a las torturas de la Gestapo) y haber escrito miles de artículos de prensa sin mucho impacto, se describía a sí mismo bromeando como «un principiante prometedor». Era evidente que el fracaso se había interesado por Améry y este devolvía la pelota. Sentía fascinación por todo lo relacionado con el fracaso: la infelicidad, la desgracia, la mala suerte, el sufrimiento, la degradación física, la muerte. Lo atraían tiernamente los perdedores, los marginados y otros desdichados, y escribía largo y tendido sobre ellos. Charles Bovary, Landarzt (Charles Bovary, médico rural) apareció en 1978 y está dedicado a uno de los más famosos ratés de la literatura europea: el marido de Emma Bovary. La novela-ensayo Lefeu, oder der Abbruch (Lefeu o la demolición) recuenta la vida y desdichas de un pintor parisino fracasado: el autor lo llama Unglücksvogel, pájaro desdichado. Como era de esperar, cuando salió el libro fue mal recibido y se consideró un fracaso.

En 1974 quiso matarse, pero le salió mal. Entonces escribió Levantar la mano sobre uno mismo: discurso sobre la muerte voluntaria. En 1978 lo intentó de nuevo y esta vez lo consiguió. Escrito entre dos tentativas de suicidio, Levantar la mano sobre uno mismo posee el realismo brutal de un informe redactado por un agente activo. «En vez de enfocar la muerte voluntaria desde el exterior», explica el autor en el prefacio, «he procurado enfocarlo desde el interior de quienes se llaman suicidas».46 Estas personas van contra corriente y dicen no donde todos los demás dicen sí. «A la larga hay que vivir», dice la sabiduría popular. «Pero ¿tenemos que vivir?», replica Améry. «¿Tenemos que estar siempre allí solo porque estuvimos allí una

vez? En el instante anterior al salto los suicidas rompen en pedazos una prescripción de la naturaleza y la arrojan a los pies del invisible prescriptor.»47 Aunque la sociedad califica su muerte de «antinatural», los suicidas insisten en su derecho a abandonar una existencia que encuentran opresiva. La suya es una declaración de independencia de la especie más radical. No quieren separarse de esta o aquella cosa del mudo, sino de la existencia en el mundo como tal, que les parece una experiencia fallida. «¿Qué es el suicidio como muerte natural? Un resonante no al asfixiante y demoledor échec de la existencia.»48 Con lo que hacen lanzan el guante a la cara del gran fracaso: «Mira, me mato yo mismo. ¿Qué más puedes hacerme tú?».

Levantar la mano de Améry es el testimonio crudo y vívido de un alma que «ya ha tenido bastante» de este mundo. Una persona que ha experimentado el «asco por la vida» y la «inclinación por la muerte» a un nivel suficiente para desear el abrazo del vacío. Decimos que «huimos a la muerte», escribe. «¿Adónde huimos? A ninguna parte. Iniciamos un viaje para llegar a un punto que no podemos imaginar.» Y sin embargo, el impulso es tan poderoso que lo inimaginable es preferible a una existencia degradante. Pues la vida de la persona con tendencias suicidas es peor que la muerte: es una carga pesada y también todo lo que viene con ella. «Nuestro propio cuerpo es un peso, un cuerpo que desde luego nos arrastra, pero que también tenemos que arrastrar [...] El trabajo es una carga, enojoso es el ocio.»49 Todo le pesa con fuerza.

Levantar la mano no es una obra autobiográfica en sentido convencional, pero detrás de cada afirmación sentimos una experiencia íntima, vivida con intensidad. En cierto momento, la escritura se vuelve abiertamente personal. Es cuando Améry describe su primera y fallida tentativa de suicidio:

Encadenado, atravesado por tubos, en mis dos muñecas aparatos dolorosos acoplados a mí con el fin de alimentarme artificialmente. Expuesto, abandonado a un par de enfermeras que iban y venían, me lavaban, limpiaban mi cama, me ponían el termómetro en la boca, y todo con indiferencia, como si yo ya fuera una cosa, une chose. La tierra aún no me tenía: el mundo me volvía a tener, y yo tenía un mundo sobre el que me tenía que proyectar para volver a ser totalmente mundo. Me invadió una profunda amargura frente a todos los bien intencionados que me habían sometido a semejante ignominia.

50

Debió de haber un momento, cuando lo intentó por segunda vez, en que sintió que era en el máximo grado: «Muero, luego soy», había escrito con expectación en Levantar la mano.51 Así concluyó el peculiar experimento filosófico, al final del cual se destruye «la misma conciencia que plantea la pregunta y espera la respuesta».

UN HOMBRE NACIDO PARA MORIR

Cuando Mishima era aún un escritor poco conocido y soñaba con dar la campanada en la escena literaria japonesa de posguerra, el rey sin corona era Osamu Dazai. Dazai fue una sensación en julio de 1947, a los treinta y ocho años, cuando publicó El ocaso (Shayo). El libro, de una novedad inquietante y una franqueza escandalosa, fue el acto culminante de su trayectoria literaria, una obra más conseguida de lo que nadie habría imaginado o esperado. Un año después, sin embargo, Dazai publicó Indigno de ser humano (Ningen Shikkaku), que en todos los aspectos fue aún más escandaloso. Con este libro Dazai se superó a sí mismo, y muchas personas pensaron

que, tras la nueva hazaña, sin duda no podría hacer nada más sorprendente. Y sin embargo lo hizo. En cuanto dio los últimos retoques a Indigno de ser humano, se ahogó en un canal de Tokio junto con una de sus amantes, Tomie Yamazaki. Habían empezado a vivir juntos no hacía mucho, después de que el escritor abandonara a su mujer, con la que había tenido tres hijos, y a otra amante, embarazada de él. Dazai y Tomie habían hecho un pacto de suicidio. Aunque la mayoría de nosotros necesita alguien con quien vivir, Tomie quería un compañero con quien morir y Dazai le pareció el candidato ideal.

Pues Osama Dazai era un hombre nacido para morir, si alguna vez hubo uno. Era como si su misión en la vida fuese arrancarse de los enredos de la existencia. Y lo registró todo mientras ocurría. La literatura de Dazai es el testimonio desgarrador de alguien predestinado a observar la vida desde sus márgenes, con un pie colgando siempre peligrosamente en el abismo. Con una sinceridad inhumana y una precisión enloquecedora, escribía todo lo que veía y sentía desde ese punto de vista. Su literatura es cruda, visceral, casi fisiológica. Nunca habla desde la imaginación o el rumor, sino desde la postura de quien toda la vida ha creído haber venido al mundo por equivocación y trata de encontrar su camino de regreso.

Una expresión muy utilizada en japonés es sumimasen. Significa distintas cosas, según el contexto, pero por lo general es una disculpa educada y comporta una buena dosis de humildad. Decimos sumimasen si creemos estar en el camino de otra persona o podemos causarle alguna inconveniencia, por pequeña que sea. Lo decimos incluso cuando no ha ocurrido nada de esto, para excusarnos de manera preventiva. En uno de sus artículos más intensos, «Portaestandarte del siglo XX», Dazai emplea la forma umarete sumimasen, «perdónenme por haber nacido».52 No pensaba que estuviera en el camino de nadie en concreto: estaba en el camino de todos. Al margen de lo que hiciera, incluso si no hacía nada, Dazai creía ser una imposición y su sola existencia una

incomodidad. Lo único que quería era que su partida fuese lo más callada posible. Le costaría mucho tiempo y esfuerzo conseguirlo.

Las desgracias de Dazai empezaron, como era de rigor, con un suicidio; no el suyo, sino el de su ídolo literario, Ryūnosuke Akutagawa, en 1927. Por la razón que fuese, aquel suicidio disparó en el adolescente Dazai la tendencia hacia una vida de crápula y disipación, de envilecimiento y autodestrucción, que caracterizaría su biografía desde entonces. Intentó matarse por primera vez dos años más tarde, en 1929, pero falló: los somníferos que tomó no eran bastante potentes. Al año siguiente se matriculó en la Universidad Imperial de Tokio para estudiar literatura francesa. ¿Por qué literatura francesa? ¿Y por qué no? No sabía ni palabra de francés por entonces ni pensaba aprender el idioma. Nada más empezar los estudios universitarios tuvo que abandonarlos. Por culpa de las relaciones que tuvo con una geisha en su terruño su familia lo había desheredado. El hecho torció su precario equilibrio y trató de suicidarse por segunda vez.

En esta ocasión tuvo compañía: una cabaretera de diecinueve años que se había enamorado de él mientras el joven hacía una ronda de bares en Ginza, la calle comercial de moda en Tokio. Escribiría tiempo después: «La convencí de que saltara al mar conmigo en Kamakura. Cuando estás derrotado, pensaba yo, es el momento de morir».53 La chica murió, pero él no. Volvió a fallar y vivió no solo para contarlo, sino también para ser juzgado (por cómplice del suicidio de la joven). Mientras tanto, la familia, desconcertada por el intento de suicidio, le permitió casarse con la geisha y le restituyó la asignación mensual con la condición de que fuera a clase y se apartara de la política (Dazai tenía por costumbre dar dinero a grupos comunistas ilegales).

Abandonar la política fue fácil, pero ir a clase le costó más. Para no perder la asignación, mintió a la familia, asegurando a todos que iba camino de licenciarse, pero se sintió culpable, como era de esperar. «Engañar a quien confía en nosotros», escribiría, «es entrar en un

infierno que puede llevarnos al borde de la locura».54 La culpa, sin embargo, no le impidió escribir. Si acaso, lo volvió más creativo. Siguió desarrollando su estilo, la prosa autobiográfica autocastigadora, en primera persona, por la que sería famoso.

Como a la culpa no le gusta viajar sola, la idea de la muerte nunca lo abandonó del todo. En el otoño del año que cumplía veinticuatro, acarició aquella de un modo particularmente intenso. «No tenía ni una sola cosa por la que vivir», recordaría. «Decidí que, como un idiota, uno de los condenados, desempeñaría con fidelidad el papel que me había dado la suerte, el papel triste y servil de quien debe perder de manera inevitable.»55 En 1935 solicitó un empleo periodístico en un diario de Tokio, pero fue rechazado por no tener título. Buen momento para otro intento de suicidio. «A mediados de marzo fui solo a Kamakura», escribe. «Planeaba ahorcarme en las montañas de allí.»56 Kamakura, ciudad portuaria del sur de Tokio, era el lugar donde, unos cinco años antes, había intentado ahogarse con la cabaretera. Con cada intento había mejorado su habilidad, pero el éxito era de paso lento.

Como sabía nadar, no me resultó fácil ahogarme, así que decidí ahorcarme, que había oído que era infalible. Fue humillante, pero metí la pata. Me reanimé y vi que seguía respirando. Puede que tuviera el cuello más fuerte que la mayoría [...] Había querido dictar mi propia suerte y había fallado.

57

Las cosas no fueron mejor desde entonces. Mientras estaba en el hospital por un asunto ajeno a la salud, le administraron un calmante con un compuesto de heroína y se convirtió en un feroz adicto. Primero utilizaba la droga para calmar el dolor; luego, poco a poco, «para borrar mi vergüenza y reducir la tensión». Como era de

prever, la adicción hizo su vida aún más desdichada y su situación económica más desesperada, poniéndolo al borde de la mendicidad:

Tenía el aspecto de un tirado andrajoso y medio loco [...] Era el joven más vil y reptiliano de todo Japón. Mi razón para ir a Tokio era ya pedir diez o veinte yenes. Una vez me eché a llorar en un encuentro con el director de una revista. Había directores que me acallaban a gritos.

58

Pese a todos sus problemas mentales, Dazai lo registraba todo, su extrema lucidez hacía que sus apuros fueran tanto más devastadores. Nunca dejaba de tomar nota del mundo exterior ni de cómo reaccionaba la gente ante su presencia. Cuando tocó fondo, registró el momento con toda su brutalidad: «Tenía ya veintinueve años y no tenía nada. Solo un dotera para vestir».59 Al final tuvo que ser internado en una institución mental, donde sufrió los tratamientos más crueles: lo encerraron en una habitación y lo abandonaron a sus propios recursos. Fue uno de los episodios más traumáticos de una vida llena de traumas, pero la cura de la abstinencia total funcionó y dejó de ser adicto.

Una vez puesto en libertad, descubrió que, en su ausencia, su mujer lo había engañado con uno de sus amigos. Saberlo le creó un estado de ánimo propenso a otra intentona suicida, en marzo de 1937. Él y su infiel esposa tenían que «morir juntos», recuerda. «Seguro que incluso Dios nos habría perdonado. Emprendimos un viaje con espíritu de camaradería, como hermano y hermana, a las caldas de Minakami. Aquella noche, rodeados de montañas, intentamos suicidarnos.»60 Otra tentativa fallida, esta vez por culpa de unos somníferos en mal estado. Tras el fracaso se separaron y no volvieron a verse nunca más.

Los años siguientes Japón sufrió una serie de calamidades –militarismo, guerra, destrucción masiva y por último derrota aplastante–, pero no fueron tan malos para Dazai. Por una vez los desastres no le ocurrieron a él, sino al mundo que lo rodeaba. Volvió a casarse y, durante una temporada, pareció llevar una vida normal. Siguió escribiendo y pudo publicar en una época en que la mayoría de los autores japoneses no podía.

Cuando terminó la guerra, el arruinado país se reconoció en Dazai, que durante casi toda su vida había sido también una ruina. Los vastos paisajes devastados, la angustia interminable, la humillación que corroía el alma, que Dazai había descrito en sus obras, eran ahora el pan nuestro de cada día para muchos japoneses. El nuevo Japón, que había sobrevivido apenas al intento de suicidio colectivo, encontró su profeta. Y precisamente mientras el país empezaba a escucharlo como es debido, el profeta acometió otra tentativa suicida. Esta vez tuvo éxito.

Osamu Dazai y Tomie Yamakazi se ahogaron en el canal Tamagawa el 13 de junio de 1948. Era la estación lluviosa en Tokio y no rescataron los cadáveres hasta unos días después, el 19 de junio. Aquel día Dazai habría cumplido treinta y nueve años. Era como si la muerte hubiera llevado un sentido de orden a la anárquica vida de Dazai.

CÓMO TENER UNA «BUENA MUERTE»

El interés de los filósofos por la muerte como tema teórico en exclusiva (como acabamiento del ser individual, como acto de autotrascendencia radical, como experimento) ha sido eclipsado por su preocupación por la muerte como asunto más bien práctico: cómo vivir la vida sin dejar que el miedo a la muerte la deteriore,

cómo afrontar nuestra precariedad y finitud, como tener una «buena muerte».

Platón, en el Fedón, pone en boca de Sócrates que la filosofía no es sino un «ensayo» o «preparación para la muerte» (meletē thanatou). Filosofar es ensayar nuestra partida; cuanto más contemplamos, más nos conciliamos con nuestra mortalidad. Vale la pena considerar las circunstancias en que Sócrates dijo esto: estaba en la cárcel, rodeado de amigos y discípulos, horas antes de su ejecución. Es posible que quisiera que su definición fuese, más que otra cosa, un bon mot. El chiste era en cierto modo inevitable: el maestro de la vida analizada había acabado allí a causa de su filosofía. La fuerte conexión entre filosofar y morir estaba allí mismo, en aquella celda de la cárcel, para que todos la vieran. Por si acaso, en un momento posterior del diálogo, Sócrates presenta una prueba viva de cómo funciona su definición en la práctica: se dirige hacia su muerte con la misma naturalidad con que otros saldrían a dar un paseo: sin miedo, sin titubeos, sin cambiar de opinión. Si la filosofía es «preparación para la muerte», Sócrates, a juzgar por su forma de morir, fue en efecto un gran filósofo.

Desde aquel famoso último trago de Sócrates, su final no ha dejado nunca de ser admirado como modelo de coherencia que un filósofo debe alcanzar entre sus ideas, su vida y su muerte. Desde Séneca hasta Simone Weil, pasando por Boecio y Montaigne, el pensamiento occidental ha adquirido una clara función terapéutica (en Oriente la tenía desde hacía mucho tiempo): todo filosofar que se precie, dice este argumento, debería ser capaz, no solo de ayudarnos a encontrar sentido al mundo, sino de enseñarnos a vivir mejor y a encarar la muerte con más serenidad. Por ello, la filosofía se ha transformado a veces en una serie de «ejercicios espirituales», por usar la expresión de Pierre Hadot.

Si buscamos proposiciones teóricas innovadoras en el estoicismo, por ejemplo, quedaremos decepcionados. Como terapia, sin embargo, el estoicismo no tiene parangón. Los estoicos se refirieron

a la filosofía, de manera manifiesta, como un «ejercicio» (askēsis) que había que practicar a diario e incorporar a la propia vida, y no como una serie de afirmaciones teóricas a las que adherirse en un plano estrictamente intelectual. Para los estoicos, observa Hadot, «la filosofía no consistía en enseñar una teoría abstracta», sino más bien en «el arte de vivir». La filosofía «nos hace más completos y mejores». Su objeto es, por encima de todo, producir una transformación en quien la practica. Practicada como es debido, sugiere Hadot, la filosofía conduce nada menos que a

una conversión que imprime a toda nuestra existencia un giro de ciento ochenta grados, cambiando la vida de la persona que la experimenta. La despierta de una condición vital inauténtica, oscurecida por la inconsciencia y hostigada por preocupaciones, a un estado vital auténtico en que toma conciencia de sí y alcanza una concepción exacta del mundo, paz interior y libertad.

61

Un «estado vital auténtico» es aquel que reconoce en el fondo nuestra condición mortal. El «arte de vivir» supone también un arte de morir. Vivir bien es saber aceptar nuestra finitud, vencer nuestro miedo a la muerte y, en general, dada nuestra fundamental vecindad de la nada, morar al borde del abismo sin perder el norte. Filosofar, en esta tradición, es obrar sobre la carne amedrentada, inculcar firmeza en un alma cansada, eliminar nuestro temor a la aniquilación. Tener dominio sobre nuestra vida es, por encima de todo, tener dominio sobre nuestra muerte: «No estamos en poder de nadie mientras la muerte esté en nuestro poder», dice uno de los primeros filósofos terapeutas, el estoico Séneca.

62

El caso de Lucio Anneo Séneca merece mayor atención, pues raras veces se ha dedicado un filósofo a pensar la muerte de un modo tan completo. Una constitución enfermiza y algunos episodios desagradables en su experimentada vida contribuyeron a que fuese un «filósofo orientado hacia la muerte», como lo llama Emily Wilson.63 Desde edad temprana sufrió ataques de asma, «pequeñas muertes», en palabras del propio Séneca. Conforme crecía empeoraron sus problemas respiratorios. Pasó unos diez años en Alejandría para curarse de lo que tal vez fuera una forma de tuberculosis. Puede que le sirvieran de algo las largas vacaciones egipcias, aunque no de mucho. Siguió viviendo, pero con la sombra de la muerte siempre cerca. Tiempo después, en una carta a su amigo Lucilio, describiría con detalle lo que le había sucedido, y lo que siguió en su cabeza, durante aquellos estados cercanos a la asfixia, que los médicos romanos llamaban meditatio mortis, «preparación para la muerte».

Con este excepcional historial médico, se encontró en el centro de la filosofía como terapia, aunque de manera brutal y naturalista. Mientras que Platón, en el Fedón, recomendaba la «preparación para la muerte» a modo de aspiración filosófica, Séneca tuvo que pasar la meditatio una y otra vez, por culpa de su mala salud. Cuando dijo en otra carta que «morimos todos los días» (cotidie morimur), no avanzaba una idea filosófica extravagante, sino que exponía una verdad íntima: algo que sentía con dolor, cada vez que respiraba. Vivir era para él arrebatar a las garras de la muerte todos los momentos de vida que podía. Dados sus problemas respiratorios, es casi una ironía que viviera hasta pasados los sesenta –una vida larga, según los parámetros antiguos–, y que cuando muriese no fuera por su mala salud.

Séneca dedicó parte de su obra exclusivamente a la muerte (Ad Marciam y De consolatione, por ejemplo), aunque el tema aparece también en los lugares más inesperados. Estaba escribiendo sobre el clima, la política, la historia o la última moda en Roma y la muerte asomaba la cabeza como si tal cosa. Las Epístolas morales a Lucilio

(Epistulae morales ad Lucilium) son ejemplares en este sentido. Aunque están escritas como cartas privadas a un amigo íntimo, son cartas claramente abiertas, y no solo para atraer las miradas ajenas, sino para estimularlas de manera activa.

A semejanza de sus demás obras, estas «cartas morales» son un sofisticado ejercicio de autocaracterización: su objeto es forjar cierta imagen (imago) del sabio y, de manera subrepticia, proyectarla sobre la mente pública. El lector descubre cómo era su vida cotidiana hasta el último detalle: comparte sus rutinas y sus viajes, sus costumbres, sus gustos y disgustos, y otras mil nimiedades que deja caer como de pasada. Sin embargo, todo, incluso lo más insignificante, está filtrado y organizado de manera escrupulosa para que produzca cierta percepción pública. Séneca quería, por encima de todo, ser visto como un filósofo total, abstraído, desinteresado y ajeno a las costumbres del mundo, al margen de lo mundana que su vida diaria pudiera ser. Si tuvo éxito social, dinero y poder, fue por casualidad. Si no los hubiera tenido habría sido la misma persona; o eso quería que creyéramos. Entre las muchas creaciones del filósofo (y fue un autor prolífico), esta imago –Séneca como peronaje literario de su propia obra– es de las más elegantes y conseguidas.

64

Preocuparse por la mortalidad (pensar en la muerte, vencer el miedo a ella, dominarla) desempeñó un papel importante en el proyecto autocreador de Séneca; la páctica de la filosofía como «preparación para la muerte» fue esencial para esta autorrepresentación. La muerte aparece pronto en las Epístolas. En la primera carta expresa ya una idea alrededor de la cual gira su filosofar: la muerte no es algo que ocurra al final de la vida, empezamos a morir en cuanto nacemos. «Realmente nos engañamos en esto», escribe, «que consideramos lejana la muerte, siendo así que gran parte de ella ya ha pasado. Todo cuanto de nuestra vida queda atrás, la muerte lo posee».65 Cuando morimos, hemos muerto tanto ya que carece de

importancia. En la carta 24 traza una conexión explícita entre nuestro ser en el mundo y el paso del tiempo:

Morimos cada día; cada día, en efecto, se nos arrebata una parte de la vida y aun en su mismo periodo de crecimiento decrece la vida. Perdimos la infancia, luego la puericia, después la adolescencia. Todo el tiempo que ha transcurrido hasta ayer se nos fue; este mismo día, en que vivimos, lo repartimos con la muerte.

66

Siglos después, Heidegger haría cosas espectaculares con esta idea. Le gustaba citar una oscura divisa medieval: «En cuanto un hombre viene a la vida ya es lo bastante viejo para morir».67 Tomándola como trampolín de su propio pensamiento, Heidegger lleva la idea a sus últimas consecuencias y elabora una teoría de la existencia humana, básicamente «serpara-la-muerte» (Sein-zum-Tode). Pero Séneca no estaba interesado en las teorías. En línea con la tradición de la filosofía como therapeia, su objetivo era enseñarse a sí mismo y a los demás cómo llevar una buena vida, una vida no minada por el miedo a la muerte. «Juzgarás que la muerte es el mayor de los males, cuando en ella no existe ningún otro mal que no sea el que la precede, el temor de ella.»68 Lo que quería era convencer a la gente para que viera su mortalidad bajo una nueva luz y que cambiara su vida en consecuencia. La incitaba a que se acostumbrara a no ser, y a que venciera su tendencia instintiva a aferrarse con tenacidad a la vida.

«SEÑOR DAZAI, NO ME GUSTA SU LITERATURA»

Mientras Mishima volvía al despacho del comandante, puede que recordara, aunque de manera fugaz, lo mucho que había recorrido –y los penosos esfuerzos que había hecho– para distanciarse de Dazai.69 Cuando empezó a preparar su trayectoria literaria, Dazai arrojaba ya una larga sombra en Japón, y Mishima no era de los que vivían a la sombra de nadie. Solo se vieron en una ocasión. Haciendo acopio de todo el valor que pudo, lo único que Mishima dijo al famoso autor fue: «Señor Dazai, no me gusta su literatura».70 Dazai, borracho como una cuba, apenas se enteró.

La observación de Mishima no era sincera. Sus sentimientos por Dazai eran más complicados. Para empezar, no podía comprender lo mucho que Dazai olvidaba cuidar de sí mismo. Obsesionado por su propia debilidad física en la infancia, Mishima acabó considerando el cuerpo el verdadero lugar del yo: eres lo que pareces. Pensaba que si Dazai hubiera estado en mejor forma física, su mente y su alma habrían funcionado de otro modo. En 1955 escribe en su diario a propósito de Dazai: «Los defectos de su carácter, una buena mitad de ellos, habrían podido remediarse con masajes de agua fría, ejercicios mecánicos y una vida regularizada». Este reproche implícito se convirtió poco a poco en asco: «No conozco a ningún otro escritor que me haya producido una repugnancia fisiológica tan violenta desde el primer contacto». Le repelía la «autocaricatura desvergonzada» de Dazai, su «glorificación de la desesperación».

71

Y sin embargo tenía que admitir que esta repugnancia se debía «a mi convicción de que Dazai se esforzaba por exponer precisamente aquello que yo más quería ocultar de mí mismo».72 Lo que Mishima veía en Dazai era la misma atracción irresistible por el abismo que él había detectado en sí mismo en fecha temprana. Mientras que a él el abismo le prometía el éxtasis definitivo, Dazai, más modesto, debió de haber visto en él una promesa de descanso. Mishima reconocía en Dazai a un compañero de viaje y se sentía turbado. No apareces en un encuentro tan importante de rodillas, en harapos y en tan

lastimosa forma.73 Mishima, siempre siervo leal de su abuela, creía que tenía que haber ceremonia en todo, incluso en la muerte. Sobre todo en la muerte.

EL FILÓSOFO ENCANTADOR

Una filosofía como la de Séneca es práctica al más alto grado: su primer objetivo es hacer, más que afirmar, describir o explicar. El destinatario no es solo la mente de los lectores, sino todo su ser: opera sobre sus emociones, su imaginación y sus creencias íntimas, incluso sobre sus cuerpos. Una obra filosófica de esta clase, dice Hadot, se escribe «no tanto para informar al lector de un contenido doctrinal como para formarlo, para hacerle recorrer cierto camino en el que hará un progreso espiritual».74 Para que esto se produzca, la filosofía necesita retórica, en el sentido más amplio de la palabra. Que Séneca fuera un escritor dotado ayudó, sin duda. No hay forma de saber a cuántos contemporáneos convenció para que tuvieran menos miedo a morir; lo que sí sabemos es que su obra ha sido lo bastante persuasiva para durar veinte siglos.

Las Epístolas morales nos enseñan el motivo. No bien empezamos a leerlas cuando atrapan nuestra atención. La prosa es buena, coherente y persuasiva, clara e inteligente, aunque Séneca es demasiado buen escritor para confiar en pirotecnias verbales. «A pesar de su claridad», señala Paul Veyne, «debe ser tomado en serio como filósofo».75 Debajo de su estilo seductor hay profundidad, sustancia y pensamiento real. El principal motivo por el que escribe de un modo tan cautivador es que, más que transmitirnos un contenido intelectual, opera sobre nosotros. Su texto es tan encantador y hechizante que bajamos la guardia y nos hace prisioneros. Para que la filosofía tenga un efecto en nosotros, necesitamos pasar un tiempo con ella.

Lo que Séneca busca con esta técnica es enseñarnos a «morir bien». Si aprendiéramos esto viviríamos mejor, por paradójico que parezca. «Morir más pronto o más tarde no es la cuestión; morir bien o mal, esa es la cuestión; pero morir bien supone evitar el riesgo de vivir mal.»

76

Una vida buena no es una vida «vivida al máximo», ni una vida pasada en bendita ignorancia de todo lo desagradable o deprimente, como la cultura pop quiere que creamos. Vivimos una vida auténticamente buena cuando situamos en su centro nuestra fragilidad y nuestra mortalidad, cuando reconocemos y aceptamos nuestros límites, y somos del todo conscientes de que pasamos toda nuestra vida, de manera precaria, al borde del abismo. «Es incierto el lugar en que te aguarda la muerte, por ello aguárdala tú a ella en todo lugar», escribe Séneca en la epístola 26.77 La mejor forma de enfrentarse al gran fracaso no es fingir que no existe, sino aceptarlo. Nada «sin embargo te aprovechará tanto para la templanza en todas las cosas», escribe en la epístola 114, «como la meditación frecuente acerca de la breve y, además, incierta duración de la vida: en todo cuanto hagas piensa en la muerte».78 Y cuanto más piensas en ella, menos extraña se vuelve. Dejemos que la muerte entre en nuestras rutinas, sonriámosle de vez en cuando y poco a poco nos sentiremos más cómodos con ella. Mostrémosle buena voluntad, pues «morir bien es morir de buen grado».79 Una muerte amiga es una muerte domesticada, una muerte en cuyas manos podemos ponernos con confianza. Y esa habrá sido una vida bien vivida.

En el caso de que este argumento no convenza, Séneca prueba otro. Si adoptamos el «punto de vista desde arriba» y observamos nuestro aprieto existencial desde cierta distancia, lo entenderemos mucho mejor. Los problemas de salud de Séneca vienen muy bien aquí. Trae a colación una de sus experiencias cercanas a la asfixia. «Aun en medio de los ahogos no he dejado de buscar alivio en pensamientos gratos y reconfortantes», cuenta en la epístola 54. Al

comprender que la muerte lo está poniendo a prueba, el filósofo –acercándose peligrosamente a los bordes de la existencia– tiene la revelación de que ya ha conocido este estado. ¿Cuándo?

Antes de nacer. La muerte es el no ser. En qué consiste esto bien que lo sé. Será después de mí lo que fue antes de mi existencia. Si tal situación conlleva algún sufrimiento, es necesario haberlo experimentado también antes de surgir a la vida; ahora bien, entonces no sufrimos vejación alguna.

80

Como muchas cosas en la vida, la muerte es una cuestión de perspectiva. Cambiemos nuestro ángulo y nuestro marco de referencia y no solo veremos las cosas de otro modo; en ocasiones descubriremos cosas del todo distintas.

Cuando pensamos en la muerte con tanta intensidad como Séneca, antes o después llegamos a la convicción de que controlar nuestra vida es controlar nuestra muerte, y no solo aceptarla de buen grado, sino, si fuera necesario, incluso elegirla y administrarla. «Grande es el hombre que no solo se impuso a sí mismo la muerte, sino que, además, la encontró», dice en la epístola 70.

81

Lo que hizo Séneca cuando le llegó a él la hora de la muerte es otra cuestión. Él no eligió las circunstancias ni la modalidad de su muerte. Esto apunta a uno de los aspectos más dramáticos de su biografía, o de la de cualquiera, para el caso: por mucho que nos esforcemos por dominar nuestra vida, siempre habrá algo que escape a nuestro control. Y tenemos que tomar precauciones para eso.

MISHIMA: EL PROYECTO DE SAMURAIZACIÓN

Mishima no era un hombre humilde, y era muy consciente de ello. Al mismo tiempo sabía que la humildad era básica en toda tradición espiritual, incluida la japonesa, con su peculiar combinación de budismo, sintoísmo y bushidō, por el que se sentía muy atraído. Para participar en esta espiritualidad tenía que volverse humilde y creía que la experiencia de la muerte le ofrecía esa posibilidad. Siempre había encontrado atractiva a la muerte y ahora tenía la oportunidad de combinar la utilidad con el placer. Debió de pensar que también esto era una cuestión de fuerza de voluntad, que era el «método Mishima», el que aplicaba a todo en la vida. Quería someterse a la humildad, acto que por sí mismo revela ya mucha soberbia, y pensaba que podía conseguirlo.

Mishima descalificó la muerte de Dazai aduciendo que era «el suicidio de un hombre de letras», lo cual, en su lenguaje, tenía una intención ofensiva. «Hay dos clases de suicidio», dijo en una entrevista. «Uno es el suicidio por debilidad y derrota. Otro es el suicidio de la fuerza y el valor. Desprecio el primero y elogio el segundo.»82 Consideraba el final de Dazai como representativo de una muerte fallida. El 14 de enero de 1955 cumplió treinta años y mientras lo celebraba contó a un par de amigos que estaba pensando en quitarse la vida, pues el suicidio después de los treinta sería «tan indecoroso como el de Dazai».83 A esa edad, informó a sus escandalizados invitados, sería ya demasiado viejo para tener «una hermosa muerte». ¿Lo sería?

Estaba convencido de que morir de manera bella era morir joven y sano, con el cuerpo en la flor de la vida, como el de san Sebastián. «La gente bella debe morir joven», decretó.84 En cierto momento descubrió –o inventó– una excepción en su regla: se puede morir

con más edad si se muere como un samurái. Este final, diametralmente opuesto a la muerte de un hombre de letras, era redentor, al margen de la verdadera edad del sujeto. Una vez hecha esta distinción, se propuso tener una muerte de samurái alegando: «Lo rechazo todo menos al samurái que se mata con su propia espada».

85

Había un pequeño inconveniente: para morir como un samurái había que ser un samurái y Mishima no lo era.86 No mejoraba las cosas que la clase samurái hubiera sido abolida en Japón casi un siglo antes. Pero no iba a detenerse por tecnicismos. Inventó para sí una leyenda samurái (la infancia pasada con su abuela debió de serle útil), aprendió kendo, introdujo en su vida más ceremonias japonesas tradicionales y quiso vivir como creía que vivían los samuráis antiguos.

Un libro que venía leyendo de manera habitual desde la adolescencia iba a desempeñar un papel fundamental en su proyecto de samuraización: Hagakure, de Yamamoto Tsunetomo, una colección de comentarios del siglo XVIII sobre la vida samurái que lo abarcaba todo, desde la orientación espiritual hasta el arte de la guerra, pasando por sencillas cuestiones prácticas.87 No cuesta entender por qué Hagakure fascinó a Mishima. Para un hombre que ponía la muerte violenta en el centro de su proyecto vital, el libro es poco menos que un recetario para vivir bien. Podemos imaginar la alegría que debió de sentir cuando encontró un pasaje como el siguiente:

El Camino del Guerrero (bushido) hay que encontrarlo en la muerte. Si nos enfrentamos a dos alternativas de vida o muerte, hay que conformarse sencillamente con la muerte. No es una opción muy difícil; sigamos adelante y afrontémosla con confianza [...] Ensayemos la muerte todas las mañanas y todas las noches. Solo

cuando vivamos de manera continua como si fuéramos ya un cadáver (jōjū shinimi), seremos capaces de encontrar libertad en el estilo marcial y cumplir nuestras obligaciones sin fallos toda la vida.

88

Tomar este camino permitiría a Mishima tener una muerte hermosa aunque hubiera pasado ya la edad de la flor del cerezo. Le satisfizo descubrir que había habido un precedente: Saigō Takamori, que había desempeñado un papel decisivo en el derrocamiento del shogunato en 1868, aunque menos de un decenio después se sublevó contra el gobierno al que había servido. Dada la superioridad de las fuerzas gubernamentales, la rebelión de Takamori estaba condenada al fracaso –su derrota fue de una certeza matemática– y sin embargo luchó con valentía hasta el amargo final. Su muerte fue valiosa precisamente porque Takamori no hizo nada por evitarla. Fue así un excelente ejemplo de la tradición japonesa de los fracasos nobles. Pese a su derrota final, Takamori es venerado en Japón como uno de los más grandes samuráis del país: algunos lo llaman «el último samurái». Cuando entramos en la actualidad en el Parque Ueno en Tokio, no se nos escapa su aspecto algo incongruente. El perro que hay a sus pies, que es parte de la escultura, hace pensar de manera subrepticia que aquellos samuráis tuvieron la «muerte de perro» que se menciona en Hagakure. Si Takamori «murió a los cincuenta años como un héroe», observaba Mishima con alivio, aún había esperanza para él. Si pudiera hacer algo igualmente atrevido, también él «lo haría antes de llegar a la edad límite para ser un héroe».

89

Mishima, con imaginación, determinación y simple fuerza de voluntad, se las apañó para reinventarse como un samurái en una época en que los samuráis solo eran un recuerdo lejano. Lo único

que necesitaba ahora era inventar una causa por la que morir. ¿Inventar una causa? No conocemos a Mishima.

LOS DOS SÉNECAS

La imagen de sí mismo que forjó Séneca a lo largo de su obra escrita y que en todo momento trató de proyectar sobre la mente del público choca de manera espectacular con el retrato que nos presentan sus contemporáneos y los historiadores. Por un lado tenemos al humilde cordobés, amante de la sabiduría; el perpetuo independiente; el hombre que elogia la pobreza y lleva una vida sencilla; la figura ascética que se las apaña, sin saber cómo, para vivir del aire; el cortesano accidental que nunca se siente a gusto en la corte y prefiere la paz y el silencio de su biblioteca; el enfermo y ultramundano Séneca. Por otro lado tenemos al Séneca inconstante, al intelectual versátil, dispuesto a vender su pluma al mejor postor; el conocedor consumado, el trepador sin escrúpulos; el lameculos y educador de tiranos (tyrannodidaskalos, según la hiriente fórmula de Dión Casio); el intrigante y conspirador; el prestamista que era «asquerosamente rico»: Seneca Praedives, como lo llamó Marcial. La historia de Séneca es la de Jekyll y Hyde, un ejemplar de los que la filosofía occidental ha visto pocos, antes y después. Muchos filósofos, que en la superficie juran ser inconformistas, acaban teniendo una biografía alarmante, pero pocas son tan sensacionales como la de Séneca.

Dado el puesto que tenía en la corte romana, a menudo era blanco de chismorreos y calumnias. Es comprensible; nunca han faltado envidiosos. Pero los hechos son aquí condenatorios. Durante casi un decenio (del año 54 al 62) fue tutor privado, redactor de discursos y consejero de Nerón. Su posición era la de amicus principis, confidente del príncipe. Su influencia, sobre todo durante la primera

parte del reinado de Nerón, fue importante. Fue él quien escribió el discurso de coronación que Nerón pronunció ante el Senado, así como el panegírico imperial para Claudio, pronunciado en los funerales de este. También ideó las cartas que justificaban los asesinatos políticos de Nerón ante el Senado. Conforme aumentaban los desvaríos del emperador, se enredó cada vez más en los desórdenes políticos de su amo. Aunque no estuviera implicado en las peores fechorías de Nerón, debió de estar al tanto de su planificación. E hizo muy poco por impedirlas. Como una de sus funciones en la corte era organizar las relaciones públicas, hizo todo lo posible por justificarlas a posteriori, ante el Senado, ante los romanos, ante la posteridad.

Y era vergonzosamente bueno en esto. El filósofo estoico era un fabuloso manipulador de datos. Cuando Nerón mató a su hermanastro Británico, por ejemplo, Séneca escribió esta joya, en De clementia:

Tú nos presentaste, oh César, una ciudad incruenta y además algo de que tú te gloriaste con espíritu generoso: "no haber derramado en el universo una sola gota de sangre". Cosa, en verdad, tanto más grande y maravillosa cuanto que jamás la espada se entregó tan pronto a manos jóvenes.

90

Decir que Nerón «no derramó una sola gota de sangre» es literalmente cierto, pero solo literalmente: Británico murió envenenado. La pluma de Séneca podía obrar prodigios cuando se trataba de fingir, fuera escribiendo «epístolas morales» a los amigos o blanqueando los hechos sanguinarios de Nerón. ¡Infeliz es el tirano que no tiene un hábil filósofo a su servicio!

PARTIR LA MANZANA

El sol y el acero (Taiyō to Tetsu), que Mishima publicó en 1968, es un texto inusual. Por ejemplo, Mishima habla en él del hecho de escribir un libro y puede leerse como un manifiesto antiliterario. Más importante es que explica no solo lo que le había ocurrido al autor en los años anteriores, sino lo que pensaba hacer en los siguientes. El sangriento final se prevé y ni siquiera tiene que leerse entre líneas. Fue como si, después del fracaso de La casa de Kioko, quisiera dar a los lectores una última oportunidad.

En El sol y el acero es capital la idea de que «quien juega con las palabras puede crear tragedia, pero no participar en ella».91 Escribir ya no era suficiente para él; deseaba acción en el mundo real, una acción que condujera su teatralidad a un terreno del todo nuevo. Aunque usaba el idioma japonés de un modo magistral, lo encontraba deficiente. Una maestría superior sería la del «lenguaje del cuerpo». Como ocurre con todo lenguaje, llegar a tal competencia requiere práctica, tiempo y esfuerzo, o mejor dicho, ejercicio. Requiere, en otras palabras, «sol y acero»: baños de sol y levantamiento de pesas. Así como la ambición del Mishima escritor era llegar a ser uno de los mayores estilistas del idioma japonés, ahora quería nada menos que una actuación inigualable como maestro del «lenguaje de la carne».

Sirviéndose de una terminología tomada de la estética europea, Mishima distingue dos impulsos principales en su vida. Tenemos, primero, un impulso hacia la perfección «clásica». Observa que sus músculos «se han vuelto poco a poco afines al griego clásico». Mishima había recibido clases de griego clásico en los últimos tiempos y habría sabido que los antiguos griegos utilizaban la palabra «meletē» para describir el proceso por el que –mediante

esfuerzo y concentración constantes– vamos mejorando en realizar una tarea dada, sea tocar un instrumento musical, practicar un deporte, incluso morir (meletē thanatou), según Platón. Este momento «clásico» remite a la paideía y a la iluminación, a resultados constructivos. Mishima pensaba que unos «músculos abultados, un estómago tenso y una piel dura» correspondían a un «intrépido espíritu de lucha, capacidad de juicio intelectual desapasionado y un temperamento robusto».

92

El segundo impulso es «romántico» y entraña un espíritu opuesto: «El impulso romántico estaba al acecho ya desde mi adolescencia, cuando había formado dentro de mí una corriente subterránea que solo tenía sentido como destrucción dela perfección clásica». Este impulso destructivo acabaría por definir a Mishima: «Como el tema de una obertura que ha de sonar después a lo largo de toda la ópera», el impulso romántico «sentaba una pauta definitiva antes de que yo hubiera conseguido nada en la práctica». Todo lo que hubiera habido de «clásico» y «luminoso» en Mishima tenía que someterse ahora al impulso más fuerte, más sombrío. Mientras que el impulso «clásico» pedía de él un cuerpo bello, el «romántico» ordenaba todo lo contrario: «¡Me sacrificarás toda esa belleza!». Mishima explica:

Concretamente, alimentaba yo un impulso romántico hacia la muerte, al tiempo que exigía como su vehículo un cuerpo estrictamente clásico; un sentido peculiar del destino me hacía creer que la razón de que mi impulso romántico hacia la muerte no se hubiera consumado era el hecho, tremendamente simple, de que yo carecía de las necesarias aptitudes físicas. Para una muerte románticamente noble, eran imprescindibles un físico imponente y una musculatura escultural.

93

Se sentía atraído por el abismo desde hacía mucho tiempo, pero era un impulso más que nada irracional. En El sol y el acero racionaliza su instinto de muerte, le da respetabilidad filosófica y explica por qué le parece que vale la pena seguirlo. No va en pos del goce supremo, nos dice ahora, sino de otra cosa: la comprensión y el conocimiento definitivos. Es posible que sea este punto el más cercano a la humildad a que haya llegado Mishima el soberbio. Imaginemos, escribe, una bella y «sana manzana»:

El interior de la manzana, naturalmente, es del todo invisible. En el corazón de dicha manzana, encerrado dentro de su pulpa, el núcleo acecha en su macilenta oscuridad, temblorosamente ansioso por encontrar la manera de decirse a sí mismo que es una manzana perfecta. La manzana existe ciertamente, pero para el núcleo esta existencia resulta de momento defectuosa [...] para el núcleo, la única forma de asegurar esta existencia es existir y ver al mismo tiempo.

94

Mientras algo permanezca invisible no existe realmente; para que existe necesita el encuentro con una mirada penetrante. Solo esta penetración la trae a la existencia, aunque eso signifique destruirla al mismo tiempo. Solo hay un medio de «resolver esta contradicción»: el cuchillo. Hay que hundir un cuchillo en «la manzana a fin de partirla en dos y que el núcleo quede expuesto a la luz», Pero entonces «la existencia de la manzana cortada se fragmenta; el núcleo de la manzana sacrifica su existencia en interés de ver».

95

Una vez que termina de comparar las manzanas y los samuráis, Mishima pasa a comentar su propia muerte. A semejanza de la manzana de la alegoría recién referida, también él necesita un brutal acto de penetración para tener acceso al significado final de lo que él mismo es. Sin eso nunca sería un ser auténtico:

Cierto, podía ver mis músculos en el espejo. Pero ver, aisladamente, no bastaba para ponerme en contacto con las raíces fundamentales de mi sentimiento de existir, y seguía habiendo una distancia inconmensurable entre yo y el sentido eufórico del ser puramente. Si no conseguía acortar rápidamente esta distancia, las esperanzas de resucitar ese sentimiento de la existencia serían mínimas.

96

Lo que Mishima hace aquí es no solo elocuente, sino además revelador. Es elocuente porque son pasajes estéticamente superiores en un libro por lo demás de calidad literaria desigual (Marguerite Yourcenar lo califica de «casi delirante»). Y es revelador porque, pese a todo su ropaje filosófico de fantasía, la idea de Mishima versa sobre el mismo vínculo entre Eros y Tánatos que descubrió cuando tuvo su primera eyaculación mirando a san Sebastián. La imaginería y el simbolismo son profundamente sexuales: cuchillo, penetración, «hundirse en la carne de la manzana, o más bien el cuerpo». Penetrar y ser penetrado al mismo tiempo, esa es la experiencia erótica definitiva. Por si acaso, Mishima añade a la mezcla la desintegración de los sentidos y la sangre, que siempre tuvo una carga erótica para él. «Mana la sangre, la existencia se destruye, los sentidos despedazados dan al conjunto de la existencia su primera corroboración, cerrando la brecha lógica entre ver y existir... Y esto es la muerte.»

97

«Nunca ha habido una muerte más anunciada», nos decimos cuando terminamos de leer El sol y el acero. Y por si eso no bastara, Mishima incluso hace una referencia burlona a «algún incidente» en el que una cantidad de cosas conspiraría para llevar su vida a una total consumación. «Y no podía soslayar la idea de que si había algún incidente en que el dolor agudo de la muerte y unos músculos bien desarrollados se combinaran hábilmente, ello solo podía ocurrir como respuesta a las exigencias estéticas del destino.»

98

El «incidente» tendría lugar en su debido momento, porque, como observó Yourcenar, Mishima era un urdidor excelente, no solo de sus historias, sino también de su propia vida. «Quiero hacer un poema con mi vida», escribió en cierta ocasión.99 Sería conocido en Japón como Mishima jiken, el «incidente Mishima». En su momento urdió el «incidente» mientras trabajaba en la trama de su proyecto más ambicioso, la tetralogía de El mar de la fertilidad, «una novela que explica el mundo», según sus propias palabras. El objetivo final de la trama existencial del propio Mishima era terminar la tetralogía y su vida al mismo tiempo. «Creo que he dicho todo lo que puedo», contó a Donald Richie cuando estaba a punto de terminar la última parte de la tetralogía.100 Cuando se acabó la escritura, se terminó también la vida.

EL FILÓSOFO MORAL ASQUEROSAMENTE RICO

El trabajo de Séneca tenía sus recompensas. Cuando murió Británico, Nerón se apoderó de sus bienes y los repartió con generosidad entre amigos y colaboradores. Séneca fue uno de los beneficiarios. El filósofo procedía de una familia acaudalada, pero lo que lo convirtió en fabulosamente rico fue el trabajo que hizo para Nerón. El emperador le regaló tierras, jardines, viñedos, villas,

fincas. El filósofo exaltador de la pobreza acabó teniendo tanta tierra en tantos lugares que apenas podía llevar la cuenta. Poseía fincas, en diversas partes del imperio, que no había visto nunca. «Según los baremos actuales», concluye Emily Wilson, era «multimillonario, como mínimo».101 Según otro biógrafo, poseía «una de las mayores fortunas de su época, setenta y cinco millones de denarios [...] suma equivalente a la décima o a la quinta parte de los ingresos anuales del Estado».

102

Una riqueza tan elevada tiene sus propias dificultades: ¿qué se hace con tanto? Para resolver el problema, Séneca decidió dársela a otros, con intereses. Así es como se hizo prestamista. Al parecer, fue muy bueno en eso. Fuentes contemporáneas dicen que era un agente listo, incluso agresivo. Dión Casio llega al extremo de señalar los imprudentes préstamos de Séneca como una de las causas del levantamiento de Boudica en Britania: cuando Séneca exigió a los cabecillas tribales britanos, de manera inesperada y en condiciones poco razonables, la devolución de los préstamos, muchos fueron a la bancarrota. En respuesta, prosigue esta argumentación, la provincia se rebeló contra Roma.

Las incongruencias graves entre lo que se profesa y lo que se hace serían condenatorias para cualquier filósofo moral, pero para quien proclamaba que la «filosofía no nos enseña a hablar, sino a obrar» y para quien una idea no era nada si no se encarnaba, un defecto así sería catastrófico. ¿Por qué había que escuchar a Séneca o seguir sus enseñanzas si era el primero en incumplirlas? ¿Cómo podía sermonear, en plan grandioso, concordet sermo cum vita, «armoniza la palabra con la vida», solo para desdeñarlo de un modo tan descarado en su propia vida? ¿Es todo su programa filosófico un rebuscado bromazo a sus lectores y a la posteridad? Estas preguntas atormentaban a sus admiradores de entonces tanto como a los de hoy. Que sigamos hablando de Séneca más de dos mil años después

de su muerte nos dice que no se han respondido como se debe o quizá que no se han formulado bien.

Mientras tanto, la vida del filósofo siguió su curso, aunque no durante mucho tiempo. Antes o después estaba destinado a chocar de frente con Nerón y lo sabía muy bien. Dos veces pidió al emperador que le permitiera retirarse y dos veces se le negó. Al final trató de adoptar un retiro en la práctica, llevando una vida cada vez más apartada y pasando lejos de la corte todo el tiempo que podía. Pero su ausencia no dejó de notarse; el silencio del famoso manipulador de datos era una invitación al chismorreo. En el año 65 se descubrió un complot para acabar con Nerón y se mencionó el nombre de Séneca. No es probable que tuviera mucho que ver con la conjura, pero a Nerón le daban igual estas sutilezas.

HABÍA MÉTODO EN SU LOCURA

Una vez que Mishima llegó a la conclusión de que había llegado el momento de que el cuchillo se hundiera en la manzana, fue relativamente fácil de organizar «un incidente». Como han observado sus biógrafos, Mishima, antes de mediados los años sesenta, era claramente apolítico. Ahora que tramaba el «incidente» de manera activa, pensó que necesitaba un ingrediente político para sazonarlo con él. A nivel político estaba en la extrema derecha, pero era casi como si hubiera lanzado una moneda al aire; casi con la misma facilidad habría acabado por ser un mártir comunista.103 En octubre de 1968, en un debate con estudiantes de la Universidad Waseda, presentó el motivo por el que había elegido esa postura. Habló de la frustración que sentía con la profesión literaria, que en aquellos momentos despreciaba por irreal y poco viril, así como de la nueva concepción que tenía acerca de sí mismo. Para afirmar su nuevo espíritu, pensaba que tenía que obrar sobre el mundo como

fuera y para ello necesitaba un oponente. «Sin oponente no tiene sentido la acción.» Y aquí las cosas se volvieron interesantes:

Tenía mucha necesidad de un oponente y tuve que conformarme con el comunismo. No es que los comunistas hubieran atacado a mis hijos o incendiado mi casa. Mis motivos son muy escasos en realidad. Simplemente elegí el comunismo como oponente porque necesitaba un oponente que me indujera a la acción.

104

Para que luego se hable de ideas políticas bien definidas y defendidas con firmeza. Mishima sin duda tenía convicciones sinceras sobre el emperador, el espíritu samurái y la nobleza del autosacrificio, pero casi no tenían nada que ver con su política, y todo en cambio con su estética y su filosofía de la cultura.

105

En realidad, cuando en octubre de 1968 fundó la Sociedad del Escudo (Tatenokai) fue en defensa del emperador. Era su batallón privado («el ejército de juguete del capitán Mishima», lo apodaron algunos medios japoneses) y estaba compuesto por menos de cien estudiantes. Ejército de juguete o no, la Tatenokai necesitaba fondos y Mishima los aportó de su propio bolsillo: un pasatiempo más bien caro. Encargó uniformes de fantasía para sus soldados de juguete y organizó sus entrenamientos con las Jieitai. Como en todo lo relacionado con Mishima, había mucha ceremonia y ritual en el batallón: juramentos altisonantes, desfiles vistosos y no poco aparato. La ceremonia inaugural se celebró en la azotea del Teatro Nacional (un lugar apropiado, observaron algunos de inmediato), que quedaba enfrente del Palacio Imperial. El reportero del Sankei explicó que los uniformes eran de un «estilo tan llamativo que a

primera vista hacían pensar en los porteros de un hotel de primera clase».106 Mishima hacía una figura extraña. Algunos amigos suyos sintieron «vergüenza ajena». Le importó muy poco.

La Tatenokai había de desempeñar un papel clave en el «incidente» de Mishima. La finalidad declarada de la sociedad era oportunamente vaga: «defender» al emperador de la «amenaza del comunismo», lo cual podía significar cualquier cosa y nada. Mishima acarició varias misiones posibles para los soldados de su ejército de juguete, a cual más fantasiosa: trabar combate en escaramuzas sangrientas con organizaciones estudiantiles de izquierdas, ayudar a la policía antidisturbios durante las protestas estudiantiles, luchar hasta la muerte contra los «comunistas» en caso de guerra civil. Un plan no menos demencial era irrumpir en el Palacio Imperial y defenderlo con su sangre. No estaba del todo claro de quiénes había que defender el palacio y no contribuyó a ello que, en cierto momento, el propio Mishima confesara a un amigo que «lo que deseaba en realidad era matar al Tennō [el emperador] en el Palacio Imperial».107 En la cabeza de Mishima, por alguna razón enrevesada, un acto así habría fortalecido la institución imperial.

Durante aquellos últimos años, mientras Mishima urdía el «incidente», muchos de sus amigos íntimos empezaron a preocuparse, y de manera creciente, por su salud mental. «No hacía falta tener facultades especiales de observación», escribe Scott-Stokes, «para darse cuenta de que Mishima tenía serios problemas; sus bromazos y travesuras habían adoptado una forma cada vez más grotesca y culminaron en la Tatenokai».108 Puede que Mishima hubiese perdido la chaveta, pero había método en su locura. Uno de los mandamientos del bushidō era que el guerrero experimentase «furor de muerte» (shini-gurui), algo que por fuera podía parecer locura pura y simple. Esta «perturbación» es esencial, porque, como dice el Hagakure, «no se pueden realizar grandes hazañas en un estado normal. Hay que estar loco y desesperado para morir».109 Mishima parecía hacer eso exactamente.

Ya en su último año ideó planes cada vez más concretos que implicaban solo a un puñado de miembros de confianza de la Tatenokai. Tras discutir y rechazar varias opciones, el 9 de septiembre de 1970 acordaron el plan que llevarían a cabo el 25 de noviembre: con el pretexto de presentar una venerable espada japonesa al comandante del Campo Ichigaya, el general Kanetoshi Mashita, Mishima y cuatro miembros de la Tatenokai irían al despacho del general y lo harían prisionero. No había que hacerle daño, pero no se le dejaría en libertad hasta que la tropa se hubiera reunido delante de su balcón, para que Mishima pudiera arengarlas, incitándolas a la rebelión. Mishima sabía muy bien que no iban a a hacerle caso.110 Pero el objetivo no era convencer a nadie.

Los seguidores de Mishima comprendieron entonces, con consternación, que no había un plan A. Mishima venía preparando el «incidente» desde hacía mucho tiempo, y con minucioso detallismo, pero lo había planeado contando con el fracaso; no había preparado nada para el caso de que tuviera éxito. En realidad no quería convencer a los soldados para derrocar el gobierno. Lo único que quería era tener una «hermosa» muerte de samurái. Y para eso antes tenía que fracasar.111 En esto siguió de manera literal el consejo de Hagakure: «Hay que estar loco y desesperado para morir».

Solo un discípulo, Masakatsu Morita, tenía permiso para quitarse la vida junto con Mishima. Este se haría el harakiri y Morita se encargaría de hacerle el kaishaku, es decir, le cortaría la cabeza para acabar con su sufrimiento. Luego, Morita se haría el harakiri y otro miembro del equipo, Hiroyasu Koga, le haría a él el kaishaku. Y eso sería todo. Los demás vivirían para contar lo sucedido. Mishima adivinó, acertadamente, que habría un juicio al que se daría mucha publicidad y durante el que saldría a la luz todo el asunto. Lo que más deseaba Mishima, aparte de su propia muerte, era que se contara la historia, con todo el bombo que se pudiera.

Morita era muy íntimo de Mishima y no solo porque fuera el jefe de la Tatenokai. Al parecer, era también su amante. Mishima era un «portador de dos espadas», según la expresión japonesa, pero «prefería a los hombres».112 Esto permitió que los medios japoneses enfocaran el «incidente» como un caso de shinjū (suicidio de amantes) homosexual, una tradición muy japonesa.113 Puede que fuera la mejor forma de confundir, o de ocultar, toda la cuestión.

EXITUS

En vez de ordenar la ejecución de su antiguo tutor, Nerón le ordenó que se suicidara, lo cual fue bastante generoso, teniendo en cuenta la degradación moral de sus últimos años. Cuando la guardia pretoriana llegó para comunicarle las órdenes del emperador, Séneca estaba cenando con unos amigos. Puesto que los mensajeros no le daban tiempo para preparar un testamento, dijo a sus comensales que, en vez de darles costosos regalos, como le habría gustado, tendrían que contentarse con imago vitae suae («la imagen de su vida»), según cuenta Tácito. Era la misma imago que el filósofo había estado retocando durante decenios: la cuidadosa versión de sí mismo que, según esperaba, se mantendría incontaminada por su obscena riqueza, su usura agresiva, su asociación con Nerón y los muchos apaños que había hecho con el mundo. En la cabeza de Séneca, en efecto, su suicidio iba a ser el capítulo final y la culminación de este autorretrato. Uno de sus modelos era Sócrates, cuya muerte había contado Platón en el Fedón. El otro era el truculento final (se destripó con la propia espada) de Catón de Útica, al que se tenía en gran estima en Roma. El final de Séneca fue una combinación de los dos, a la que añadió algún detalle propio.

Su plan inicial era morir por el venerable método romano de cortarse las venas. Pero era viejo y enjuto, tenía el cuerpo consumido y de

sus muñecas no salía suficiente sangre. Insistió, sin embargo, y probó a cortarse las corvas. El mismo resultado: seguía vivo y coleando, aunque «agotado por la salvaje tortura». Séneca no era de los que se rendían y siguió improvisando. Y sermoneando. «Todavía en posesión de su elocuencia en su momento supremo, hizo venir a los secretarios y les dictó abundantes líneas.»114 Se muere en vano si la muerte no se convierte en historia o en parte de una: el trabajo de los secretarios era hacer que eso ocurriera.

Al comprender que el método romano no funcionaba, Séneca se hizo griego y trató de imitar a Sócrates. A fin de cuentas, pensaba que «lo que había hecho grande a Sócrates era la cicuta».115 Tenía cicuta a mano, pero sin que se supiera por qué, el veneno no funcionó. «De nada le sirvió tomarlo, porque al estar ya fríos sus miembros se cerraba su cuerpo a la acción del tóxico». Si se leyera esto en una obra de ficción, se pensaría que estaba mal hecha. Pero la muerte de Séneca fue mejor que la ficción, al igual que lo había sido su vida. Al final fue llevado a un baño caliente, donde, a causa de sus crónicos problemas respiratorios, «los vapores lo asfixiaron».116 A pesar de todos los métodos que probó y de los rodeos que dio, murió por asfixia, la misma muerte que había venido ensayando toda su vida.

La larga crónica de la muerte de Séneca es toda una historia: preparación cuidadosa y rotundo fracaso, perseverancia y contratiempos, humillación y desorden en abundancia. Ningún método parecía funcionar. Por lo visto, la muerte no lo quería, por mucho que deseara morir. Si tenemos en cuenta que se había preparado para ello toda la vida, fue bastante inepto a la hora de morir. Pese a todo lo que sabía sobre el final de los grandes hombres, al final no supo imitarlos. En comparación con la muerte de Sócrates, la de Séneca parece una copia de mala calidad. Y sin embargo es este final chapucero –tan torpe y tan enternecedor– lo que hace que sintamos afecto por Séneca. Lejos de menguar su legado, lo complica y lo enriquece. Nos sentimos conmovidos

precisamente por el Séneca patoso, el propenso al error, el inepto a la hora de morir que colegimos por la historia que dejó atrás.

Y eso hace que comprendamos algo importante: Séneca había hecho bien apostándolo todo a la imago vitae suae. Al final lo ganó todo y algo más. Hoy sabemos mucho sobre los defectos personales de Séneca y los desagradables apaños que tuvo que hacer como consejero de Nerón y manipulador de datos. Y sin embargo, nada de eso disminuye la atracción que sentimos por él. Seguimos leyéndolo, meditándolo y citándolo. Lo tomamos en serio. Encontramos profundo y digno de atención lo que dice sobre la pobreza, a pesar de lo mucho que sabemos sobre su fortuna personal. Lo que enseñó sobre el distanciamiento filosófico nos llega al corazón, aunque sabemos lo peligrosamente apegado que estuvo a Nerón y a su corte. ¿Cómo es posible?

Es posible porque lo normal es que no conectemos con el Séneca real, con el histórico, sino con el yo ficticio al que dio vida en su obra. Cuando lo leemos, no nos enamoramos del cómplice ocasional de los delitos de Nerón, sino de una obra literaria muy persuasiva.

EL INCIDENTE MISHIMA

Mientras volvía corriendo al despacho del comandante, Mishima debió de sentirse aliviado por partida doble. Primero, porque no había convencido a los soldados: ahora le tocaba morir. Y la suya tenía que ser una «hermosa muerte», porque así es como mueren los verdaderos samuráis cuando fracasan. Segundo, porque la forma exacta de su muerte, el harakiri, no era nueva para él. La había practicado antes. Conocía la muerte al revés. La había representado ya.

Pues Mishima había tramado hasta el último detalle no solo sus ficciones y su vida, sino también su muerte, con diferencia la más importante de sus obras. En 1960 había publicado un cuento, «Patriotismo» (Yūkoku), sobre un joven oficial implicado de manera indirecta en un motín contra el Ejército Imperial, en 1936 (el llamado «incidente del 26 de febrero»). Atrapado entre la lealtad que debía a sus compañeros militares y la que debía al emperador, el oficial decide hacerse el harakiri, con su esposa a su lado, primero como testigo ceremonial y luego suicidándose ella también. En 1966 se hizo una película basada en el cuento de Mishima: la dirigió y protagonizó él mismo.

Fue la actuación de su vida: en la película no había rasgos kitsch ni exhibición de músculos. La presencia de la muerte, aunque de forma representativa, la transfiguraba. «No es una comedia ni una tragedia», dijo Mishima. Es «simplemente una historia de felicidad».117 La película, de media hora y en blanco y negro –llena de referencias al teatro Noh, rodada claustrofóbicamente en una habitación pequeña, plano estático tras plano estático e inquietante– es como un anticipo de la muerte del propio Mishima. Todo está allí, casi más de lo que podemos abarcar: la partición de la manzana, la penetración, el clímax, el agotamiento.118 El acto es rápido y decisivo y Mishima está en su momento más intenso: el cuchillo que empuña «se hunde en la manzana», que ahora está «abierta por la mitad» y su núcleo «expuesto a la luz». Para que esto ocurra, la manzana tiene que «caer en pedazos» y quedar destruida. Así es como caen todas las manzanas y los cuerpos en este mundo: hay que sacrificar la propia existencia para «poder ver». ¿Ver qué? Nada.

Una vez en el despacho del general hizo exactamente eso: se quitó el uniforme, adoptó la posición requerida en el suelo y se cortó el vientre. Todos aquellos años de culturismo le vinieron muy bien. Cuando le preguntaron en cierta ocasión por qué levantaba pesas, su respuesta no pudo ser más franca: «Porque voy a hacerme el seppuku [...] y quiero estar seguro de que mi estómago será puro músculo, sin nada de grasa».119 Ninguna grasa entorpeció su labor

aquel día: el corte fue limpio y se hizo con destreza. Un biógrafo japonés da los detalles con precisión clínica y nauseabunda: «La herida que se hizo Mishima para destriparse empezó a 4,06 cm por debajo del ombligo, tuvo 13,97 cm de longitud y entre 4,06 y 5,08 cm de profundidad. Brotaron 50,08 cm de intestinos». Fue «un seppuku magnífico», concluye.

120

Pero no lo fue. Morita, el ayudante de Mishima, pese a todos los ensayos realizados los días anteriores, hizo mal su papel y también el kaishaku. Temblaba mucho, hizo un corte en el hombro de Mishima y luego en la cerviz, sin llegar a decapitarlo, prolongando más que reduciendo su sufrimiento. Hiroyasu Koga tuvo que intervenir para arreglar el desastre y dar a Mishima el golpe decisivo, antes de hacer lo mismo con Morita.

El final de Mishima pasó a ser así un antiestético lugar de carnicería y torpeza. El ensayo de la película fue mucho mejor que el hecho real. Debería haberle dado una pequeña lección de humildad.

EL RÍO Y EL NADADOR

Sófocles, en Edipo en Colono, hace decir al coro: «El no haber nacido triunfa sobre cualquier razón. Pero ya que se ha venido a la luz lo que en segundo lugar es mejor, con mucho, es volver cuanto antes allí de donde se viene».121 Nihilistas de todos los colores se han sentido muy atraídos por esta idea. «No haber nacido», exclama Cioran, «de solo pensarlo, ¡qué felicidad, qué libertad, qué espacio!».122 Contempla el vasto panorama de la nada que precede al nacimiento... y está encantado.

La idea no es solo la fantasía filosófica de un excéntrico, hunde sus profundas raíces en la religión y a menudo sobreviene con la gravedad de una revelación. Según una antigua leyenda, contada por Nietzsche en El nacimiento de la tragedia, el rey Midas buscaba en el bosque al sabio Sileno, el compañero de Dioniso. Cuando consiguió capturarlo, le preguntó qué era «lo mejor y más deseable para el hombre». Sileno necesitó que lo convencieran, pero al final el semidiós sorprendió a Midas con su respuesta:

Miserable especie de un día, hijos del azar y del cansancio, ¿por qué me obligas a decirte lo que para ti sería muy provechoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti, morir pronto.

123

Del mismo modo, la teología gnóstica siempre apunta a un reino privilegiado: el estado de perfección que precede a la existencia. Eso que está todavía por nacer –el mundo, una persona, un edificio o un libro– puede no ser nada, pero en esta etapa está en su mejor momento. Cualquier realización es una limitación, toda venida a la existencia un empobrecimiento. Tras los pasos de los gnósticos, los cátaros medievales se las arreglaron para redescubrir la idea e insuflarle nueva vida. Durante una investigación inquisitorial en la Francia de finales del siglo XIII, un cátaro confesó que esperaba que la abstinencia sexual lo acercase a un estado celestial: «Pues si la gente guarda la esterilidad, todas las criaturas de Dios se reunirán pronto [en el cielo]».

124

No tenemos un nombre exacto para este lugar –anterior y posterior a la existencia– que buscamos en vano mientras estamos atrapados

en el gran torbellino. El lenguaje humano está mal pertrechado para expresar algo tan trascendente e importante, pero hay una palabra que se ha empleado más a menudo que otras. Es la que utiliza Sileno: nada. «Una nada que es todo», según la memorable fórmula de Comte-Sponville.125 O «divina nada» en la de Cioran. Stoner, el héroe de la novela epónima de John Williams, tiene en cierto momento la visión de una gran «nada» a la que «todas las cosas» se «reducen por fin».126 No es de extrañar que algunos se refieran a este abismo primordial con el nombre de Dios. El Maestro Eckhart asociaba a Dios fácilmente con el «vacío» y lo mismo el gnóstico Basílides, que pensaba que el más excelso atributo de Dios era su no existencia. Otros lo llaman «Nirvana», que literalmente significa «apagamiento», como cuando una llama se extingue y no queda nada de ella.

Las palabras no son tan importantes con el tiempo. Lo que importa es lo que señalan: nuestra fundamental necesidad de un marco de referencia más grande. No podremos ver nuestra situación con claridad si no nos alejamos de ella y la meditamos con calma y objetividad desde cierta distancia. Mientras nos bañamos en un río somos incapaces de comprender el río. Sabemos, desde luego, cómo es el agua, ya que estamos dentro de ella, pero nuestro conocimiento, aunque intenso, será limitado. Inmersos en la corriente, estamos demasiado afectados por ella y demasiado ocupados manteniéndonos a flote para emprender un conocimiento real. Para eso necesitaremos salir del agua, encontrar un punto elevado y contemplarla desde allí. No solo estaremos entonces más seguros, sino también más informados, incluso seremos más sabios. Lo único que necesitamos es un objeto –una cuerda, una rama, un instrumento– que nos ayude a salir. El fracaso puede ser ese instrumento.

Podemos utilizar la experiencia del fracaso para alejarnos de los enredos de la existencia (física, política, social, biológica), con objeto de ganar un mejor entendimiento de la misma y con la esperanza de llevar una vida más iluminada y más sabia. El fracaso parece más

apto para esa misión, más que una cuerda. Siguiendo su curso, aprendemos lo que haya que aprender sobre nosotros mismos, el mundo y nuestro lugar en él, y en especial sobre lo que nos trasciende, a nosotros y al mundo: el abismo en cuyo borde discurre nuestra existencia.

El fracaso es una experiencia que abre los ojos como pocas. Cuando se produce en el mundo físico empezamos a ver las grietas del tejido de la existencia y dentro de nosotros mismos. Cuando las cosas fallan en el cumplimiento de su función, ponen al descubierto la precariedad fundamental del mundo que nos rodea. Así es como tenemos un primer vislumbre del abismo. El fracaso revela asimismo que la historia humana no es sino una continua lucha por conquistar, dominar y aniquilar a otros, y que nuestras instituciones políticas (incluso las mejores) son precarias e imperfectas. Otro vislumbre. Gracias al fracaso también acabamos comprendiendo qué irrazonables pueden ser las exigencias de la sociedad sobre sus miembros, qué caprichosas sus expectativas, qué superficiales sus juicios. El fracaso pone al descubierto la vanidad y desnudez de todo esto, dándonos en el proceso incluso un mejor vislumbre del abismo. El fracaso, por último, nos muestra lo cerca que estamos, a nivel biológico, de la no existencia, y lo íntimamente relacionados con la muerte que estamos cada día que pasa. Ya no se trata de un vislumbre, sino de una visión cabal y frontal del abismo. Este nos devuelve la mirada y nos clava en silencio con ojos de matador.

El silencio que percibimos en esa mirada, si prestamos suficiente atención, no es un silencio corriente. Es el sonido de la quietud definitiva.

Mientras vivimos, suspiramos, de manera consciente o inconsciente, por un reino de calma absoluta. Tenemos una promesa –y un anticipo– del mismo cada vez que caemos en un sueño profundo. Al margen de lo mucho que actuemos en el mundo, de la cantidad de energía que gastemos, de los rodeos que demos, el punto de destino es siempre el mismo: el lugar de quietud definitiva donde

podamos por fin encontrar la paz. Los más impacientes, a veces, hacen todo lo posible por alcanzarlo antes. Yukio Mishima, Osamu Dazai y Jean Améry (así como Simone Weil) son casos extremos que nos enseñan lo fuerte que puede ser el anhelo. Su final ilustra, hasta un punto doloroso, hasta dónde puede llegar un ser humano para encontrar ese reino. Al margen de lo tumultuosa que fuera su vida, lo turbulenta y ruidosa, todos esperaban que la gran quietud que los aguardaba les aportase clausura y alivio.

Las suyas son historias extraordinarias de negación, de autodestrucción y, al final, de autosuperación. No son ejemplos para ser imitados, pero tampoco podemos permitirnos pasarlos por alto. Pues la crueldad extrema de estas historias –como la crueldad del mito y la religión, como la del gran arte– es la crueldad de la vida misma. Dioniso y Prometeo, Edipo y Antígona, Iván Ilich y Emma Bovary, por no hablar de los incontables mártires religiosos, no sufren porque sean masoquistas, ni sádicos sus cronistas. Nosotros necesitamos que sufran, pues al fin y al cabo sus historias las hemos producido nosotros. Nos los representamos sufriendo porque, absorbiendo su sufrimiento, esperamos remediar nuestras propias enfermedades. Cuanto mayor es su dolor, más completa nuestra catarsis. Sabemos de manera instintiva que no nos curaremos si no aprendemos a encarar la inenarrable crueldad que hay en el centro de la vida misma.

El veneno de la serpiente es a la vez ponzoña y medicamento.

DESPEDIDA

Lo peculiar del círculo del fracaso definitivo es que, cuando lo recorremos, llevamos con nosotros los fracasos que hemos experimentado en círculos anteriores. El fracaso de las cosas (el accidente de tráfico casi fatal que sufrimos de adolescentes, el fallo

técnico que casi nos mató diez años después), los desastres políticos (la detención arbitraria, los golpes de la policía, el trauma de la vigilancia continua), el inevitable fracaso social (nuestra marginalización y destierro, la negativa de la gente a hablarnos): todos se presentan cuando estamos a punto de irnos, como para una fiesta. Una fiesta de despedida.

Cuando nos llega la hora de la muerte, nos demos cuenta o no, todo lo que ha ido mal en nuestra vida, nuestros fracasos, deficiencias y actos vergonzosos, el dolor que hemos pasado, los proyectos frustrados o que dejamos sin terminar, todo ello aparece allí también, para recibir su absolución. Una especie de apocatástasis origenista, solo que a pequeña escala personal.

Las fiesta de despedida más original, eso debe ser. Pues los invitados son nuestras ciatrices y nuestras heridas, grandes y pequeñas; nuestros traumas y humillaciones, vergüenzas y turbaciones, que siempre hay en abundancia. Todas están allí en fila para decirnos adiós. Mientras las saludamos una por una y las evaluamos, sabemos que estamos ante distintas partes de nosotros mismos, representaciones provisionales de nuestro yo. Saludarlas es como mirarnos en el espejo y ver no solo nuestro estado actual, sino también nuestros estados anteriores. Mientras una derrota se nos hunde en la carne, emerge otra versión algo más refinada y ahora las tenemos todas en un solo lugar. Cuando las hemos visto todas, podemos partir por fin, pues ya no nos queda nada por hacer en el lugar.

Curiosa fiesta, en efecto, pero cuando pensamos en ella, cuesta imaginar un arreglo mejor. Pues cuando al final llegamos a la puerta, sabemos con exactitud qué hemos dejado atrás: qué hemos sido. Salimos limpios y sin apego por nada, cubiertos de cicatrices y agotados, pero completos. Con un poco de suerte, incluso curados.

EPÍLOGO

Todas las mañanas, cuando despertamos, hay un momento –el más breve de todos– en el que no tenemos memoria. Aún no somos nosotros porque no tenemos ninguna historia que contar. Podemos ser cualquiera en esa fase, pero en ese instante no somos nadie. Somos una página en blanco que espera ser escrita. Conforme recuperamos la memoria empezamos a recordar cosas: dónde estamos, qué ocurrió antes de dormirnos, lo que tenemos que hacer a continuación, las tareas del día que tenemos por delante. Volvemos a ser nosotros mismos mientras recuperamos el recuerdo de estas cosas y poco a poco forman una historia. Cuando todo está en su lugar y se ha completado la historia, puede decirse que hemos vuelto a la vida. Ya tenemos un yo. La página se ha llenado con nuestra historia: somos nuestra historia.

Es el momento más significativo de todos los días y, en un sentido filosófico, el más apasionante: el proceso por el que advenimos a la existencia y nuestro yo vuelve a nosotros, cada vez que despertamos. Si por alguna razón las cosas no encajaran en su sitio para formar un relato coherente, no nos encontraríamos. La página seguiría en blanco. Nos perderíamos del mismo modo que perderíamos a quien no se presentara a una reunión.

Los seres humanos somos, básicamente, criaturas impulsadas por relatos. Nuestra vida adopta la forma de las historias que contamos; se mueven en esta o aquella dirección conforme cambiamos la trama. Estas historias son lo que da coherencia, dirección y fisonomía característica a nuestra existencia. Somos individuos irreducibles, pero no a causa, por ejemplo, de nuestro ADN, sino porque ninguna historia puede contarse dos veces exactamente del mismo modo. Incluso el más leve cambio de ritmo y dicción produce una historia diferente. Otra persona.

En lo más íntimo, por tanto, somos lo que decimos que somos. El filósofo alemán Wilhelm Dilthey llamó a este proceso Zusammenhang des Lebens, «cohesión de la vida». Las historias que contamos sobre nuestra vida son a veces más importantes que la vida en sí. Son lo que cohesiona esa vida y la hace ser lo que es: nuestra vida. Sin ellas seríamos solo fenómenos inignificantes de la biosfera del planeta.

Como animales que cuentan historias, las necesitamos no solo para advenir a la existencia todas las mañanas, sino para todo, para las cosas grandes y pequeñas, las importantes y las triviales, las que nos ennoblecen y las que nos avergüenzan. Necesitamos una buena historia por la que vivir y por la que morir, para enamorarnos y desenamorarnos, para ayudarnos a combatir por una causa o para traicionarla.

Del mismo modo necesitamos una historia que nos cure del síndrome del umbilicus mundi. Para ser humildes no basta con lograr la verdadera humildad. Además necesitamos tejer una historia que estructure nuestros esfuerzos por pasar inadvertidos y darnos sostén, continuidad y sentido. Tenemos que narrar nuestra humilización. Y esto es lo que hace que la humildad sea una de las historias más difíciles de contar. Pues el yo que narra es el mismo que quiere pasar inadvertido y busca rebajarse y apagarse. La voz del narrador, vital en toda narrativa, tiene que acallarse. Pero ¿cómo vamos a contar una historia en silencio? ¿Cómo podemos narrarnos y reducirnos a polvo al mismo tiempo? El polvo nunca ha tenido historias que contar. Esto pone la humildad y la narrtiva en serio enfrentamiento.

Pese a toda su extraordinaria autoexclusión, Simone Weil dejó una «autobiografía espiritual», por no hablar de sus cartas y cuadernos. Con el tiempo produjo una historia de sí misma muy bien expresada, aunque construida alrededor de una serie de ausencias: privaciones,

autonegación, ayunos, desmaterialización, descreación. Por si acaso, se rodeó de amistades que eran buenas narradoras, como si supiera por instinto que un día, cuando hubiera que recomponer su extraordinaria biografía y darla a la luz pública, viniera como anillo al dedo la habilidad narrativa de estas personas.

A diferencia de Weil, Mahatma Gandhi nunca vaciló a la hora de hablar de sí mismo. Puede que aspirase a ser «más humilde que el polvo», pero encontró esa aspiración compatible con un ambicioso proyecto autonarrativo que cultivó con obstinación toda la vida. En mitad de su trayectoria publicó una voluminosa Autobiografía, para estar seguro de que había una «versión autorizada» de sus experiencias con el fracaso. Alardeando sin cesar de sus dificultades, defectos y «pifias colosales», esperaba cuadrar el círculo del autorrelato humilde. Para alguien tan opuesto a la civilización moderna como Gandhi, era de admirar su listeza mediática. Al margen de lo ocupado que estuviera, siempre tenía tiempo para reunirse con reporteros y periodistas, a los que pocas veces dejaba de atender. Los necesitaba a manos llenas para su proyecto autonarrativo.

E. M. Cioran fue un misántropo y un recluso que respetaba su marginalidad autoimpuesta. Pero en su madurez tomó la deliberada decisión de salir de su destierro interior y conceder una serie de entrevistas a periodistas con criterio. Estas conversaciones nos revelan a Cioran como un gran causeur y un humorista de primera. El famoso misántropo dedicó algunas sonrisas serias a la cámara. En efecto, la escritura de Cioran era muy ejecutiva y su objeto era poner cierto grado de orden narrativo en su muy anárquica vida interior. «Si no escribiera», reflexionaba, «los estados depresivos que he tenido toda la vida me habrían conducido sin duda a la locura o a un fracaso total».1 Toda su vida escribió para salir del abismo, aunque nunca dejó de sentirse fascinado por él.

Osamu Dazai no nos dejó una autobiografía explícita, pero no tenía por qué, ya que su obra no es otra cosa. Llevó la vida de un

fracasado y escribió sin rubor sobre ello, pero mientras escribía, «fracaso» y «vida» cambiaron de significado. Y lo mismo la «muerte». Dazai transformó su muerte en un proyecto narrativo de humildad radical en el que trabajó toda su vida y como parte del cual quiso escribir su vuelta al abismo. El abismo no dejó de rechazarlo y de devolverlo a la vida, hasta que un lluvioso día de junio cedió y lo dejó entrar.

A pesar de su intensa participación política y su atareada vida social, Séneca nunca dejó de trabajar en la historia («imagen») de su vida. El resultado es que Séneca el personaje literario es más coherente y persuasivo, más auténtico y más digno de seguirse que Séneca el ciudadano. Puede que esta situación lo ayudara a resolver su «problema de humildad», a su manera. Por un lado cuesta esperar humildad en un amicus principis y propietario de grandes fincas y elevadas sumas. Por otro, la humildad (intelectual, moral, existencial) es básica en Séneca el personaje literario, el que tanto nos fascina. Pocos autores han descrito su humilización de un modo tan magistral como el antiguo manipulador de datos de Nerón.

Aunque Yukio Mishima produjo muchas grandes ficciones, acabó creyendo que la mejor historia que podía producir jamás no era una obra de ficción, sino su propia muerte. Por eso la urdió con tan exasperante detalle. Como parte de esa trama ordenó a algunos de sus más íntimos seguidores que no se mataran con él, para que pudieran vivir y contar la historia: la historia de él. Pensaba que sin ese relato final –la ejecución de su propia muerte–, su obra, aunque inusualmente voluminosa, quedaría incompleta y en entredicho. Tal es la historia de la humilización voluntaria de Mishima, el menos humilde de los proyectos, un asunto bastante complicado. Pero ¿quién dice que humilizarse escribiendo sea sencillo?

Cuando se trata de llegar a la humildad, nada lo es.

«Contar historias es tan básico para los seres humanos como comer», escribe Richard Kearney. «Más aún en realidad, pues aunque la comida nos permite vivir, las historias son lo que hace la vida digna de vivirse.»2 O de no vivirse.

Cuando se vive al borde del abismo, como nosotros, la respuesta a la pregunta fundamental sobre el valor y sentido de la existencia depende mucho de la historia que cada cual se cuenta a sí mismo. Y puesto que el fracaso anida en el centro de quienes somos, las historias más importantes que nos contamos, así como las que leemos sobre otros, son sobre todo historias de fracaso. En efecto, desde las tragedias griegas hasta las informaciones más recientes, nunca ha habido una buena historia sin cierta dosis de fracaso en ella. Tales son los relatos que nos fascinan. ¿Por qué querríamos leer nada sobre la vida interior de los robots? El fracaso y la narrativa son amigos íntimos, siempre están confabulados.

Por eso, muchos, a lo largo de nuestra existencia, decimos que nuestra vida ha sido un «completo fracaso», o «no tiene sentido», o «no vale la pena». Sin embargo, pocos nos decidimos a ponerle fin en este o aquel momento a modo de respuesta. No es porque nos falte valor (cuando uno quiere morir, lo encuentra), sino porque creemos que la historia, por llena de fracasos que esté, no ha llegado a su desenlace. Queremos esperar a ver. Y eso es narrar.

Puede que en un momento dado pensemos que nuestra vida está vacía y nuestra existencia carezca de sentido, pero a un nivel más profundo sabemos que aún no estamos acabados. Nuestra historia no ha terminado y es frustrante –de un modo profundo y visceral– dejar una historia antes del final, trátese de un libro, de una película o de la propia vida. Una vez que hemos llegado a ese punto, puede que decidamos que ya no hay nada más que decir, pero abandonar la historia mientras se cuenta es una violación, no solo de la narrativa, sino de la naturaleza. Puede que el anhelado sentido se

nos revele al final de todo y que ya no estemos allí para recibir la revelación. Al fin y al cabo, está escrito que la «perla» que en teoría hemos de recoger solo puede encontrarse al final de la historia.

¿Puede pues una historia salvar nuestra vida? Sí, puede. La verdad es que solo una historia puede redimir nuestra vida. Y no solo la nuestra, sino la vida en sí misma. Ese es el motivo (en el caso de que alguien se lo pregunte) por el que hay tantas historias en este libro, de principio a fin. Sin historias no seríamos nada.

AGRADECIMIENTOS

He sido muy afortunado por trabajar con Joy de Menil en Harvard University Press. Gracias a su infalible instinto editorial, su aguda vista y su inusual dedicación, este es un libro mejor del que habría sido sin ella. Nunca le estaré suficientemente agradecido. Louise E. Robbins es la correctora de estilo con que sueña todo escritor. El cuidadoso trabajo que hizo con el último borrador del manuscrito lo mejoró significativamente y me salvó de muchos apuros. Emeralde Jensen-Roberts fue de gran ayuda en todo el proceso, y lo mismo Joy Deng y JeffDean en las primeras etapas. Debo un agradecimiento especial a John Kulka, que vio que este proyecto prometía cuando no era más que una idea y contrató el libro. Dos anónimos exteriores y unos docentes de Harvard que me hicieron de agentes me ofeceron importantes observaciones críticas, por las que les estoy muy agradecido.

Nilanjan Bhowmick, Peter Catapano, Boris Dralyuk, Matthew Lamb, Ed Simon, Ajay Verma y Stuart Walton leyeron el primer borrador y me hicieron importantes sugerencias. Nunca estaré suficientemente agradecido a estos amigos por su trabajo y su generosidad. Mi querido amigo Aurelian Craiutu estuvo a mi lado como siempre y me ayudó con sus conocimientos enciclopédicos (sin dejar nunca de recordarme que el fracaso es algo para lo que los rumanos tienen una habilidad especial).

El libro recoge coversaciones que he tenido con el paso de los años con colegas y amigos intelectuales. Por ese y otros motivos estoy particularmente en deuda con Susan Ang Wan-Ling, Mona Antohi, Sorin Antohi, Michelle Boulous-Walker, Malik Bozzo-Rey, Humberto Brito, Oliver Burkeman, Matthew Clemente, Francesco D'Isa, Pedro Duarte de Andrade, Irina Dumitrescu, Richard Eldridge, Olimpia Ellero, Markus Gabriel, Bruno Garcia, Marcelo Gleiser, Irving Goh,

Robbie Goh, Jason Goroncy, Yugank Goyal, Jim Heisig, Pico Iyer, Pravesh Jung, Sarvchetan Katoch, Tom Lutz, Gordon Marino, Giuseppe Mazzotta, Wilfred McClay, Mohammad Memarian,James Miller, Bryan Mukandi, Robert Nixon, Antonio Pele, Joan Ramon Resina, Vlad Russo, Chetan Singh, Mario Solis, Susan StanfordFriedman, Ngoc Hiêu Trân, Camil Ungureanu, Przemysław Urbańczyk, Wanwei Wu, Jason Wirth y Robert Zaretsky.

He presentado partes de este libro en diferentes lugares del mundo, desde Australia y Taiwán hasta Chile y Brasil, en el curso de los últimos años, en forma de charlas, clases, ponencias en conferencias y clases magistrales. Gracias a todos –demasiados para citarlos aquí– los que asistieron y me hicieron comentarios.

Mientras trabajaba en el libro recibí apoyo, material y otras ayudas de cierta cantidad de instituciones y organizaciones financiadoras con las que he contraído una deuda de gratitud: Texas Tech University (Honors College, Vicerrectorado de Investigación), Universidad de Wisconsin-Madison (Centro de Humanidades); Instituto de Investigación en Humanidades; Fondo Nacional para las Humanidades (Public Scholar Award Program); Comisión Francoamericana de Intercambio Educativo (Comisión Fullbright); Fulbright US Scholar Program; Lille Catholic University (Instituto de Filosofía); Universidad Jawaharlal Nehru (Instituto Jawaharlal Nehru de Estudios Avanzados); Instituto Indio Shimla de Estudios Avanzados; Instituto Polaco de Estudios Avanzados; Universidad Nazan (Instituto Nazan de Religión y Cultura) y Universidad Nacional de Singapur (Facultad de arte y Ciencias Sociales).

La sección «La cura de barro» del primer capítulo contiene pasajes que aparecieron antes en la revista Aeon, el 18 de agosto de 2016, con el título de «Everyone Fails, but Only the Wise Find Humility». Partes de la sección «Fragilidad de la democracia» del segundo capítulo se habían publicado ya el 15 de julio de 2019, en el New York Times, con el título de «Democracy Is for the Gods». La sección de este capítulo titulada «Un caso de fe mal depositada» se basa en

ideas presentadas ya en «Always Narrating», publicado en Los Angeles Review of Books del 9 de marzo de 2020. La sección «El problema de las revoluciones» comprende texto publicado por primera vez en Commonweal Magazine, del 28 de septiembre de 2020, con el título de «Sailing without Ballast». Buena parte del texto de «Are We Doomed to Fail», publicado en IAI News por el Institute of Arts and Ideas el 12 de enero de 2018, y de «Te Philosopher of Failure», publicado el 28 de noviembre de 2016 en Los Angeles Review of Books, se reimprime en el capítulo 3. Por último, los capítulos 1 y 4 desarrollan temas presentados en un artículo de opinión del New York Times del 15 de diciembre de 2013, con el título de «In Praise of Failure».

NOTAS

PRÓLOGO

1. Vladímir Nabókov, Speak, Memory, G.P. Puntam's Son, Nueva York, 1966, p. 19. [Versión española: Habla, memoria, Anagrama, Barcelona, 1986, trad. de Enrique Murillo, p. 19.]

2. Citada en David McLellan, Utopian Pessimist: Te Life and Tought of Simone Weil, Poseidon Press, Nueva York, 1990, p. 93.

3. Samuel Beckett, Nohow On: Company, Ill Seen Ill Said, Worstward Ho. Tree Novels, Grove Press, Nueva York, 1980), p. 102. [El pasaje pertenece a Worstward Ho; versión española: Rumbo a peor, Lumen, Barcelona, 2001, trad. de Miguel Martínez Lage.]

4. E. M. Cioran, Cahiers: 1957-1972, Gallimard, París, 1997, p. 715. [Versión española: Cuadernos (1957-1972), Tusquets, Barcelona, 2000, trad. de Carlos Manzano.]

5. Te Acts of Tomas, Polebridge, Salem (Oregón), 2010, trad. de Harold W. Attridge. [Versiones españolas: Francisco García Bazán, La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I, Editorial Trotta, 2003. De este himno en concreto: Juan J. Alarcón Sainz y Pablo A. Torijano, «Las versiones siriaca y griega del "Himno de la perla"», Collectanea Christiana Orientalia 3 (2006), pp. 49-81.]

6. E. M. Cioran, Te Trouble with Being Born, Seaver Books, Nueva York, 1976), trad. de Richard Howard, p. 29. [Versión española: Del

inconveniente de haber nacido, Taurus, Madrid, 1981, trad. de Esther Seligson, p. 33.]

7. E. M. Cioran, Entretiens, Gallimard, París, 1995, p. 29. [Versión española: Conversaciones, Tusquets, Barcelona, 2010, trad. de Carlos Manzano.]

1. EN UN MUNDO FALLIDO

1. «El mundo es resultado de una tragedia divina, una discordia en el reino de Dios, un destino funesto en el que el hombre está enredado y del que debe liberarse» (Kurt Rudolph, Gnosis: Te Nature and History of Gnosticism, Harper & Row, San Francisco, 1983, p. 66).

2. James M. Robinsn (ed.), Te Nag Hammadi Library in English, Harper and Row, San Francisco, 1977, p. 145.

3. Jacques Lacarrière, Te Gnostics, Dutton, Nueva York, 1977, trad. de Nina Rootes, p. 31.

4. William Smith y Henry Wave, A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines, 4 vols., Little, Brown, Londres, 1877, 4, p. 587.

5. Hans Jonas, Te Gnostic Religion: Te Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity, Beacon Press, Boston, 2001, p. 49.

6. Jonathan Wright, Heretics: Te Creation of Christianity from the Gnostics to the Modern Church, Houghton Mifflin Harcourt, Boston, 2011, p. 26.

7. Rudolph, Gnosis, p. 75.

8. Jonas, Te Gnostic Religion, p. xxxi.

9. Lacarrière, Te Gnostics, p. 25.

10. Ibid., p. 10.

11. Ibid., p. 31.

12. Emmanuel Le Roy Ladurie, Montaillou: Te Promised Land of Error, Vintage, Nueva York, 1979, trad. de Barbara Bray, p. 157. [Versión española: Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324, Taurus, Madrid, 1988, trad. de Mauro Armiño.]

13. La bibliografía sobre Simone Weil es inmensa y aumenta de día en día. Para lo que aquí interesa me han parecido especialmente útiles, aparte de los escritos de la propia Weil (cartas y cuadernos incluidos), las obras citadas en las notas, de Simone Pétrement, Jacques Cabaud, Francine du Plessix Gray, Gabriella Fiori, Jean-Marie Perrin y Gustave Tibon, y Palle Yourgrau, además de otras no citadas directamente: David McLellan, Utopian Pessimist: Sylvie Weil, Chez les Weil: André et Simone (Buchet / Chastel, París, 2009). [Versión española: En casa de los Weil. André y Simone, Trotta, Madrid, 2011, trad. de Alberto Sucasas]; Robert Zaretsky, Te Subversive Simone Weil: A Life in Five Ideas (University of Chicago Press, Chicago, 2021).

14. Simone Pétrement, Simone Weil: A Life, Pantheon Books, Nueva York, 1976, trad. de Raymond Rosenthal, p. 8. [Versión española: Vida de Simone Weil, Trotta, Madrid, 1997, trad. de Francisco Díez del Corral.]

15. Jacques Cabaud, Simone Weil: A Fellowship in Love, Channel Press, Nueva York, 1964, p. 17.

16. Francine du Plessix Gray, Simone Weil, Penguin, Nueva York, 2001, pp. 6-7.

17. Citado en Pétrement, Simone Weil, p. 70.

18. Jean-Marie Perrin y Gustave Tibon, Simone Weil as We Knew Her, Routledge, Londres, 2003, p. 117.

19. Citado en Gray, Simone Weil, p. 15.

20. Ibid.

21. Perrin y Tibon, Simone Weil as We Knew Her, p. 109.

22. Pétrement, Simone Weil, p. 29.

23. Gabriella Fiori, Simone Weil: An Intellectual Biography, University of Georgia Press, Athens (Georgia), 1989, trad. de Joseph R. Berrigan, p. 26.

24. Citado en Pétrement, Simone Weil, p. 85.

25. Pétrement, Simone Weil, p. 420.

26. Citado en Fiori, Simone Weil, p. 191.

27. Citado en Gray, Simone Weil, p. 76.

28. Citado en Fiori, Simone Weil, p. 63.

29. «Sus dotes como docente eran tremendas», escribe Tibon, a quien Weil dio clases privadas de griego (Perrin y Tibon, Simone Weil as We Knew Her, p. 117).

30. Pétrement, Simone Weil, p. 78.

31. Simone Weil, Seventy Letters, Oxford University Press, Oxford, 1965, trad. de R. Rees, p. 10.

32. Pétrement, Simone Weil, p. 227.

33. Weil, Seventy Letters, p. 11.

34. Según Weil, «solo Chaplin entendía la condición de los obreros en nuestra época» (Pétrement, Simone Weil, p. 267).

35. Citado en Pétrement, Simone Weil, p. 279.

36. Ibid., p. 274.

37. Ibid., p. 472 (citado), p. 29.

38. Para ver un buen análisis de la importancia del fracaso en ingeniería, consúltese, por ejemplo, Henry Petroski, To Engineer Is Human: Te Role of Failure in Successful Design, Vintage, Nueva York, 1992, and Charles Perrow, Normal Accidents: Living with High-Risk Technologies, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 2000.

39. Gray, Simone Weil, p. 8.

40. Pétrement, Simone Weil, p. 254.

41. Simone de Beauvoir, Memoirs of a Dutiful Daughter, Harper, Nueva York, 2005, trad. de James Kirkup, p. 239. [Versión española: Memorias de una joven formal, Edhasa, Barcelona, trad. de Silvina Bullrich, 1983.]

42. «La revolución rusa», dice Weil, «ha evolucionado más bien como la Revolución Francesa: la necesidad de luchar con armas contra el enemigo interior y exterior [...] ha causado la muerte de los mejores elementos y ha forzado al país a depender de una dictadura burocrática, militar y policíaca que no tiene nada de socialista ni de comunista, salvo por el nombre» (citado en Pétrement, Simone, op. cit., p. 201).

43. Citado en Pétrement, Simone Weil, p. 201.

44. Ibid., p. 246.

45. Ibid., p. 43.

46. Citado en Fiori, Simone Weil, p. 58.

47. Ibid., p. 15.

48. Ibid., p. 15.

49. Ibid., p. 18.

50. Ibid., pp. 18, 30.

51. Ibid., p. 24.

52. Ibid., p. 30.

53. Ibid., p. 35.

54. E. M. Cioran, Te Trouble with Being Born, Seaver Books, Nueva York, 1976, trad. de Richard Howard, p. 79. [Del inconveniente de haber nacido, p. 76.]

55. Citado en Pétrement, Simone Weil, p. 235.

56. Simone Weil, Waiting for God, Harper, Nueva York, 1973, trad. de Emma Craufurd, p. 117. [Versión española: A la espera de Dios,

Trotta, Madrid, 1996, trad. de María Tabuyo y Agustín López Tobajas, p. 72.]

57. Citado en Pétrement, Simone Weil, p. 242.

58. Weil, Seventy Letters, pp. 19-20, 22.

59. Simone Weil, First and Last Notebooks, Oxford University Press, Oxford, 1970, trad. de Richard Rees p. 101. [Versión española: Cuadernos, Trotta, Madrid, 2001, trad. de Carlos Ortega Bayón.]

60. «Personalmente no soy católica», admitía, pero «considero la idea cristiana, que hunde sus raíces en el pensamiento griego y [...] ha nutrido toda nuestra civilización europea, como algo a lo que no se puede renunciar sin degradarse» (citado en Pétrement, Simone Weil, p. 290).

61. Weil, Waiting for God, pp. 66-67. [A la espera de Dios, p 38.]

62. Ibid., p. 67. [A la espera de Dios, p. 38.]

63. Véase un excelente estudio de este tema en Brett M. Frischmann y Evan Selinger, Re-Engineering Humanity, Cambridge University Press, Cambridge, 2018. Otro punto de vista en Mark C. Taylor, Intervolution: Smart Bodies Smart Tings, Columbia University Press, Nueva York, 2020.

64. Citado en Pétrement, Simone Weil, p. 394.

65. Simone Weil, Letter to a Priest, Penguin, Nueva York, 2003, pp. 19, 17, 36-37. [Versión española: Carta a un religioso, Trotta, Madrid, 2011, trad. de María Tabuyo y Agustín López Tobajas.]

66. Weil, Letter to a Priest, p. 34. «De hecho», escribe, «místicos de casi todas las tradiciones religiosas coinciden hasta casi ser idénticas. Constituyen la verdad de cada una» (Weil, Letter to a Priest, p. 47).

67. Ibid., pp. 43-44.

68. Ibid., p. 14.

69. Weil, First and Last Notebooks, p. 100.

70. Weil, Letter to a Priest, p. 78.

71. Ibid., p. 39.

72. Ibid., p. 62.

73. Citado en Gray, Simone Weil, p. 217.

74. Weil, Letter to a Priest, pp. 55-56.

75. Weil, Seventy Letters, p. 130.

76. Ibid.

77. Ibid.

78. Iris Murdoch, Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature, Penguin, Nueva York, 1997, edición de Peter Conradi, p. 378. [Versión española: La soberanía del bien, Caparrós Editores, Madrid, 2001, trad. de Ángel Domínguez Hernández.]

79. Ibid., p. 378.

80. Ibid., p. 338.

81. Jane Foulcher, Reclaiming Humility: Four Studies in the Monastic Tradition, Cistercian Publications, Collegeville (Minnesota), 2015, p. 115.

82. Ibid., p. 165.

83. André Comte-Sponville, A Small Treatise on the Great Virtues: Te Uses of Philosophy in Everyday Life, Picador, Londres, 2002, trad. de Catherine Temerson, p. 141. [Versión española: Pequeño tratado de grandes virtudes, Espasa Libros, Barcelona, 1996, trad. de Berta Corral Corral y Mercedes Corral Corral.]

84. Ibid., p. 147.

85. Citado en Pétrement, Simone Weil, p. 537.

86. Weil, Waiting for God, p. 63.

87. Carl Sagan, Pale Blue Dot: A Vision of the Human Future in Space, Random House, Nueva York, 1994, p. 7. [Versión española: Un punto azul pálido: una visión del futuro humano en el espacio, Planeta, Barcelona, 2006, trad. de Marina Widmer Caminal.]

88. Murdoch, Existentialists and Mystics, p. 385.

89. Jonathan Sacks, «The Silence of the 'I': Humility as an Unfashionable Virtue», ABC Religion and Ethics (Australian Broadcasting Corporation), 14 de junio de 2018, .

90. Murdoch, Existentialists and Mystics, p. 385.

91. Le Roy Ladurie, Montaillou, p. 225, n. 1.

92. Palle Yourgrau, Simone Weil, Reaktion Books, Londres, 2011, pp. 27, 30.

93. Las ideas de Weil no solo reproducían las doctrinas gnósticas, sino que también su religiosidad estaba impregnada de espíritu gnóstico. Tibon podía decir de ella: «Al mismo tiempo que exalta a Dios, menosprecia su obra: hay un creciente abismo entre el Creador y la criatura. Por un lado hay un Dios que es pura bondad y por otro un mundo gobernado a todos los niveles por una necesidad spinozista» (Perrin y Tibon, Simone Weil as We Knew Her, p. 137).

94. Weil, First and Last Notebooks, p. 103.

95. Ibid.

96. Ibid., p. 218.

97. Weil, Gravity and Grace, p. 78. [Versión española: La gravedad y la gracia, Trotta, Barcelona, 2007, trad. de Carlos Ortega.]

98. Ibid., p. 79.

99. Ibid., p. 87.

100. Weil, First and Last Notebooks, p. 269.

101. Weil, Gravity and Grace, p. 81.

102. Ibid., p. 88.

103. Ibid., p. 79.

104. Weil, First and Last Notebooks, pp. 243-244.

105. Weil, Waiting for God, pp. 89, 135.

106. Ibid., p. 100.

107. Citado en Pétrement, Simone Weil, pp. 531, 528.

108. Weil, First and Last Notebooks, pp. 97-98.

109. Ibid., p. 98.

110. Ibid., p. 353.

111. Weil, Gravity and Grace, p 56.

112. Ibid., p. 137.

113. Citado en Fiori, Simone Weil, p. 7.

114. Pétrement, Simone Weil, p. 26.

2. LAS RUINAS DEL FRACASO POLÍTICO

1. Volker Ullrich, Hitler: Ascent, 1889-1939, Knopf, Nueva York, 2016, p. 240.

2. Tomas Mann, Death in Venice, Tonio Kroger, and Other Writings, Continuum, Londres, 1999, edición de Frederick A. Lubich, p. 298. [La cita pertenece a un texto no narrativo, «Hermano Hitler»; versión española: Hermano Hitler y otros escritos sobre la cuestión judía, Global Rhythm Press, SL, Barcelona, 2007, trad. de Rosa Sala.]

3. Fyodor Dostoevsky, Te Brothers Karamazov, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2002, trad. de Richard Pevear y Larissa Volokhonsky, p. 254. [Versión española: Los hermanos Karamázov, Planeta, Barcelona, 1988, trad. de Augusto Vidal, p. 321.]

4. John Gray, Seven Types of Atheism, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2018, p. 3. [Versión española: Siete tipos de ateísmo,

Editorial Sexto Piso, Madrid, 2019, trad. de Albino Santos Mosquera.]

5. «La religión política es la sacralización de un sistema político fundado en un indiscutible monopolio del poder, el monismo ideológico y la subordinación obligatoria e incondicional del individuo y la colectividad a su decálogo. En consecuencia, una religión política es intolerante, invasiva y fundamentalista, y aspira a entrar en todos los aspectos de la vida del individuo y de la vida colectiva de la sociedad» [Emilio Gentile, Politics as Religion, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 2001, trad. de George Staunton, p. xv.]

6. Citado en Ullrich, Hitler, p. 385.

7. Milton Mayer, Tey Tought Tey Were Free: Te Germans, 1933-45, University of Chicago Press, Chicago, 2017, p. 281. [Versión española: Creían que eran libres, Gatopardo Ediciones, Barcelona, 1922, trad. de María Antonia de Miquel.]

8. Para reconstruir la vida de Gandhi, su personalidad y su trayectoria pública, me he basado sobre todo en obras de Jad Adams, Louis Fischer, Ramachandra Guha, Arthur Herman, Pyarelal Nayar, Tridip Suhrud, Kathryn Tidrick y Alex von Tunzelmann, que cito en las notas, así como en Douglas Allen, Mahatma Gandhi, Reaktion Books, Londres, 2011; Faisal Devji, Te Impossible Indian: Gandhi and the Temptation of Violence, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2012; Robert Payne, Te Life and Death of Mahatma Gandhi, Rupa Publications, Nueva Delhi, 1997; y Ananya Vajpeyi, Righteous Republic: Te Political Foundations of Modern India, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2012. Estoy en deuda con Tridip Suhrud por una ilustradora e inolvidable conversación que sostuvimos en Shimla sobre los fracasos de Gandhi.

9. Citado en Arthur Herman, Gandhi and Churchill: Te Epic Rivalry Tat Destroyed an Empire and Forged Our Age, Bantam Dell, Nueva York, 2008, p. 558.

10. Citado en Alex Von Tunzelmann, Indian Summer: Te Secret History of the End of an Empire, Henry Holt, Nueva York, 2007, p. 267.

11. Citado en Herman, Gandhi and Churchill, p. 114.

12. Times of India, 9 de agosto de 1947.

13. Citado en Herman, Gandhi and Churchill, p. 555.

14. Ibid., p. 582.

15. «Entre las masas y yo», dijo Gandhi, «hay un vínculo que no puede describirse, pero que sentimos por igual ellas y yo. En nuestra hermandad veo al Dios que adoro» (citado en Rajmohan Gandhi, Mohandas: A True Story of a Man, His People and an Empire, Penguin India, Nueva Delhi, 2007, p. 300).

16. Paul Woodruff, First Democracy: Te Challenge of an Ancient Idea, Oxford University Press, Londres, 2005, p. 2.

17. Simone Weil, Te Iliad; or, Te Poem of Force, Pendle Hill, Wallingford (Pennsylvania), 1991, trad. de Mary McCarthy, p. 11.

18. Citado en Bertrand M. Patenaude, Stalin's Nemesis: Te Exile and Murder of Leon Trotsky, Faber and Faber, Londres, 2009, p. 23.

19. Frans de Waal, Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes, Johns Hopkins University Press, Baltimore (Maryland), 2007, p. 4. [Versión española: La política de los chimpancés, Alianza, Madrid, 2022.]

20. Konrad Lorenz, On Aggression, Routledge, Londres, 2002, pp. 228-229. [Versión española: Sobre la agresión, Siglo XXI, Madrid, 2016.]

21. Albert Camus, «Democracy Is an Exercise in Modesty», Sartre Studies International 7, no. 2 (2001), trad. de A Adrian van den Hoven, pp. 12-14.

22. Woodruff, First Democracy, p. 6.

23. «La humildad le sienta bien a la democracia. La humildad, que nunca hay que confundir con la mansedumbre dócil o la sumisión, es la virtud cardinal de la democracia, el antídoto contra la soberbia y la arrogancia; es la cualidad de tener conciencia de los límites propios y ajenos» (John Keane, Te Life and Death of Democracy, Norton, Nueva York, 2009, p. 855). [Versión española: Vida y muerte de la democracia, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2018, varios traductores.]

24. Me concentro aquí en la democracia ateniense porque la conocemos completa, con una buena descripción de cómo funcionaba en la práctica, y es la versión que ha inspirado los ensayos democráticos modernos. John Keane, sin embargo, sitúa el lugar de nacimiento de la democracia «en "Oriente", en la tierra que geográficamente coincide con la Siria, el Irán y el Irak actuales» (Keane, Te Life and Death of Democracy, p. xi).

25. David Stuttard, Nemesis: Alcibiades and the Fall of Athens, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2018, p. 122.

26. Woodruff, First Democracy, p. 169.

27. Mohandas K. Gandhi, Te Collected Works of Mahatma Gandhi, 100 vols., Publications Divisions, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, Nueva Delhi, 1958-1994, 90, p. 38.

28. Citado en Tridip Suhrud, «Editor's Introduction», en Mohandas K Gandhi, An Autobiography; or, Te Story of My Experiments with Truth, Yale University Press, New Haven (Connecticut), 2018), trad. de Mahadev Desai, p. 21. [Varias versiones en español: Autobiografía, historia de mis experiencias con la verdad, Ediciones Aura, Barcelona, 1985; Arkano Books, Móstoles, 2002; Gaia Ediciones, Móstoles, 2014; etc.]

29. Ibid., p. 48.

30. Ibid., p. 49.

31. Ibid., pp. 57, 58.

32. Ibid., p. 78.

33. Ibid., p. 186.

34. Ibid., p. 488.

35. George Orwell, «Reflections on Gandhi», en A Collection of Essays, Harcourt, Nueva York, 1981, p. 171.

36. Gandhi, An Autobiography, pp. 719-720.

37. Citado en Ramachandra Guha, Gandhi: Te Years Tat Changed the World, 1914-1948, Knopf, Nueva York, 2018), 892 (cursivas en el original).

38. Citado en Andrew Delbanco, College: What It Was, Is, and Should Be, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 2012, p. 45.

39. Derek Bok, Universities in the Marketplace: Te Commercialization of Higher Education, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 2003, p. 30 n.

40. Umberto Eco, Foucault's Pendulum, Random House, Nueva York, 1997, trad. de William Weaver, p. 617. [Versión española: El péndulo de Foucault, Lumen, Barcelona, 2005, trad. de Helena Lozano Miralles y Ricardo Prochtar Brofman.]

41. Ibid., p. 618.

42. Gray, Seven Types of Atheism, p. 72.

43. Hannah Arendt, Te Origins of Totalitarianism, Meridian Books, 1961), Cleveland (Ohio), p. 351. [Versión española: Los orígenes del totalitarismo, Taurus, Madrid, 1998, trad. de Guillermo Solana.]

44. Citado en Herman, Gandhi and Churchill, p. 538.

45. Citado en Guha, Gandhi, p. 777.

46. Orwell, «Reflections on Gandhi», p. 172.

47. Jad Adams habla de su «persistente e implícita incapacidad para entender la maldad radical» (Jad Adams, Gandhi: Te True Man behind Modern India, Pegasus Books, Nueva York, 2011, p. 222).

48. Gandhi, Collected Works, 68, pp. 203-204.

49. Citado en von Tunzelmann, Indian Summer, p. 94.

50. Citado en Herman, Gandhi and Churchill, p. 446.

51. Gandhi, Collected Works, 75, p. 177.

52. Citado en Herman, Gandhi and Churchill, p. 445.

53. Ibid., pp. 406, 445.

54. Jean-Jacques Rousseau, Te Basic Political Writings, Hackett, Indianapolis (Indiana), 2011, trad. de Donald A. Cress, p. 200.

55. Citado en Herman, Gandhi and Churchill, p. 492.

56. Gandhi, Collected Works, 49, pp. 15-18.

57. Herman, Gandhi and Churchill, p. 193.

58. Mohandas K. Gandhi, «Hind Swaraj», en Rudrangshu Mukherjee (ed.), Te Penguin Gandhi Reader, Penguin, Nueva York, 1996, p. 5.

59. Nathuram Godse, Why I Assassinated Mahatma Gandhi, Surya Bharti Parkashan, Nueva Delhi, 1993, p. 40.

60. Pyarelal Nayar, Mahatma Gandhi: Te Early Phase, Navajivan, Ahmedabad, 1965, p. 15.

61. Gandhi, Collected Works, 10, p. 202.

62. Que la revolución debe ser violenta queda claro en Marx y Engels. En el Manifiesto comunista, por ejemplo, dicen que «el derrocamiento violento de la burguesía es fundamental para el dominio del proletariado». Y Marx escribe en El Capital: «La fuerza es la comadrona de toda vieja sociedad que lleva en su seno otra nueva».

63. Karl Marx y Friedrich Engels, «Te German Ideology», en Karl Marx y Friedrich Engels, Collected Works, vol. 5, Lawrence and Wishart, Londres, 1989, pp. 52-53 (cursivas en el original). [Versión española: La ideología alemana, Ediciones Pueblos Unidos (Montevideo). Y Grijalbo (Barcelona), 1972, trad. de Wenceslao Roces, p. 82.]

64. Citado en Jeremy D. Popkin, A New World Begins: Te History of the French Revolution, Basic Books, Nueva York, 2019, p. 304.

65. Citado en Popkin, A New World Begins, p. 315.

66. Popkin, A New World Begins, p. 218.

67. Edmund Burke, Reflections on the Revolution in France and Other Writings, Everyman's Library, Nueva York, 2015, p. 454. [Versión española: Reflexiones sobre la revolución francesa, Rialp, Madrid, 2023, trad. de Esteban Pujals.]

68. Burke, Reflections on the Revolution, p. 500.

69. Arthur Koestler, Darkness at Noon, Bantam, Nueva York, 1968, trad. de Daphne Hardy, p. 81. [Versión española: El cero y el infinito, Debolsillo, Barcelona, 2011, trad. de Eugenia Serrano Balanyà.]

70. Citado en Popkin, A New World Begins, p. 544.

71. Alexis de Tocqueville, Te Ancien Régime and the French Revolution, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, ed. de Jon Elster, trad. de Arthur Goldhammer, p. 19. [Versión española: El antiguo régimen y la revolución francesa, Fondo de Cultura Económica, México, trad. de Jorge Ferreiro, p. 95.]

72. François Furet, Te French Revolution, 1770-1814, Blackwell, Oxford, 1998, trad. de Antonia Nevill, p. 137. [Versión española: La revolución francesa, Rialp, Madrid, 1988, trad. de J.M. Huertas.]

73. Citado en Popkin, A New World Begins, pp. 289-290.

74. Citado en Louis Fischer, Te Life of Mahatma Gandhi, Harper & Row, Nueva York, 1983, p. 92.

75. Citado en Rajmohan Gandhi, Mohandas, p. 140.

76. Gandhi, Collected Works, 14, p. 384.

77. Ruth Scurr, Fatal Purity: Robespierre and the French Revolution, Vintage, Londres, 2007, pp. 6-7

78. Ibid., p. 89.

79. Ibid., p. 215.

80. Ibid., p. 275.

81. Furet, Te French Revolution, p. 146.

82. Graeme Fife, Te Terror: Te Shadow of the Guillotine: France, 1792-1794, St. Martin's Press, Nueva York, 2004, pp. 51-55.

83. Ibid., p. 56.

84. Furet, Te French Revolution, p. 131.

85. Fife, Te Terror, p. 66.

86. Citado en Scurr, Fatal Purity, p. 134.

87. Orwell, «Reflections on Gandhi», p. 172.

88. Gandhi, Collected Works, 13, p. 301.

89. Citado en Rajmohan Gandhi, Mohandas, p. 36.

90. Gandhi, Collected Works, 47, p. 119.

91. Rajmohan Gandhi, Mohandas, p. xi.

92. Citado en Fischer, Te Life of Mahatma Gandhi, p. 375.

93. Indian Opinion, diciembre de 1907.

94. Citado en Adams, Gandhi, p. 91.

95. Gandhi, Collected Works, 70, p. 236.

96. Furet, Te French Revolution, p. 144.

97. Scurr, Fatal Purity, p. 10.

98. Citado en Sean McMeekin, Te Russian Revolution: A New History, Basic Books, Nueva York, 2017, p. 129. [Versión española: Nueva historia de la revolución rusa, Taurus, Madrid, 2017, trad. de Sandra Chaparro.]

99. Richard Pipes, Te Russian Revolution, Vintage, Nueva York, 1991, p. 387. [Versión española: La revolución rusa, Debate, Barcelona, trad. de Horacio Pons.]

100. Orlando Figes, Revolutionary Russia, 1891-1991: A History, Henry Holt, Nueva York, 2014, p. 96.

101. Citado en Richard Pipes, Te Tree «Whys» of the Russian Revolution, Vintage, Nueva York, 1995, p. 32.

102. Citado en McMeekin, Te Russian Revolution, p. 312. «Es un inmenso infortunio que el honor de comenzar la primera revolución socialista haya tocado en suerte al pueblo más atrasado de Europa», lamenta Lenin en otro lugar (citado en Victor Serge, Memoirs of a Revolutionary, New York Review Books, Nueva York, 2012, trad. de Peter Sedgwick y George Paizis, p. 133). [Versión española de Serge: Memorias de un revolucionario, Traficantes de sueños, Madrid, 2019, trad. de Tomás Segovia, p. 163.]

103. Pipes, Te Tree "Whys" of the Russian Revolution, pp. 32-33.

104. Ibid., p. 7.

105. Como observó Victor Serge, «una tesis generalmente admitida, que Lenin repitió varias veces, era que la Rusia agrícola y atrasada (en sentido industrial). No podía darse por sus propios medios un sistema socialista duradero; y que seríamos por consiguiente

vencidos tarde o temprano, si la revolución europea [...] no aseguraba al socialismo una base infinitamente más amplia y más viable» (Serge, Memoirs of a Revolutionary, p. 112). [Versión española: Memorias de un revolucionario, pp. 141-142.]

106. Ibid., p. 94.

107. Memorando a N. N. Krestinsky, septiembre de 1918, en Richard Pipes (ed.), Te Unknown Lenin: From the Secret Archive, Yale University Press, New Haven (Connecticut), 1996, p. 56 (cursivas en el original).

108. Citado en Joshua Rubenstein, Leon Trotsky: A Revolutionary Life, Yale University Press, New Haven (Connecticut), 2011, p. 90.

109. Citado en Figes, Revolutionary Russia, 1891-1991, p. 217.

110. McMeekin, Te Russian Revolution, p. 267.

111. Citado en Richard Pipes (ed.), Te Unknown Lenin, p. 183 [corchetes en el original].

112. Simone Weil, Oppression and Liberty, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1958, trad. de A. Wills y J. Petrie, p. 74. [Versión española: Opresión y libertad, Página Indómita, Barcelona, 2020, trad. de Luis González Castro.]

113. Citado en Anne Applebaum, Gulag: A History, Doubleday, Nueva York, 2003, p. 102. [Versión española: Gulag: una historia, Debolsillo, Barcelona, 2005, trad. de Magdalena Chocano Mena.]

114. Figes, Revolutionary Russia, 1891-1991, p. 199.

115. Figes, Revolutionary Russia, 1891-1991, p. 201.

116. Margarete Buber-Neumann, Under Two Dictators, Dodd, Mead, Nueva York, 1950, trad. de Edward Fitzgerald, p. 9. [Versión

española: Prisionera de Stalin y Hitler, Círculo de Lectores, Barcelona, 2005, trad. de María José Viejo Pérez y Luis García Reyes.]

117. Citado en Adams, Gandhi, p. 210.

118. Ibid., p. 211.

119. «Mohandas Gandhi entró en política», escribe Kathryn Tidrick, «no para liberar a su país en el sentido en que lo entendían otros líderes indios y el público occidental que seguía su trayectoria con tanta fascinación, sino para fundar el Reino del Cielo en la tierra. Las masas indias, que lo veneraban, comprendían esto hasta cierto punto. Sabía que había un Mahatma entre ellas, rezaban por él y esperaban resultados» (Kathryn Tidrick, Gandhi: A Political and Spiritual Life, Verso, Londres, 2013, p. xi).

120. Gandhi, An Autobiography, p. 272.

121. Kathryn Tidrick, en su sugestivo libro, sigue este aspecto de la vida y el pensamiento de Gandhi.

122. Gandhi, Collected Works, 29, p. 408.

123. Citado en Rajmohan Gandhi, Mohandas, p. 43.

124. Gandhi, Collected Works, 67, p. 195.

125. Citado en Adams, Gandhi, p. 137.

126. Applebaum, Gulag, p. 109.

127. Orlando Figes, Just Send Me Word: A True Story of Love and Survival in the Gulag, Penguin,

Londres, 2012, pp. 192-193. [Versión española: Una palabra tuya: amor y muerte en el gulag, EDHASA, Barcelona, 2015, trad. de Gregorio Cantera.]

128. Se cree que hubo hasta veinte millones de prisioneros, sobre todo varones, en los campos (Figes, Just Send Me Word, p. 5).

129. Alexander Solzhenitsyn, One Day in the Life of Ivan Denisovich, London: Penguin, 1998, trad. de Ralph Parker Penguin, Londres, p. 14. [Versión española: Un día en la vida de Iván Denísovich, Tusquets, 2008, trad. de Enrique Fernández Vernet.]

130. Citado en Figes, Just Send Me Word, p. 86.

131. Eugenia Semyonovna Ginzburg, Journey into the Whirlwind, Harcourt, Nueva York, 1967, trad. de Paul Stevenson y Max Hayward, p. 63. [Versión española: El vértigo, Círculo de Lectores, Barcelona, 2013, trad. de Fernando Gutiérrez y Enrique Sordo.]

132. Buber-Neumann, Under Two Dictators, p. 27.

133. De idéntico modo, en los campos nazis se llamaba Stük («pedazo»). Al recluso. Cuando Primo Levi fue internado, la primera vez que pasaron lista se dio cuenta de que ya no era una persona, sino un pezzo (Primo Levi, Se questo è un uomo, Einaudi, Turín, 1986, p. 22. [Versión española: Si esto es un hombre, Península, Barcelona, 2014, trad. de Pilar Gómez Bedate.]

134. Applebaum, Gulag, p. 102.

135. Varlam Shalamov, Kolyma Tales, Penguin Books, Nueva York, 1994, trad. de John Glad, p. 4. [Versión española: Relatos de Kolymá, Random House, Barcelona, 1998, trad. de Ricardo San Vicente Urondo.]

136. Vasily Grossman, Life and Fate, Harper & Row, Nueva York, 1985, trad. de Robert Chandler, p. 845. [Versión española: Vida y destino, Debolsillo, Barcelona, 2009, trad. de Marta Rebón.]

137. Que la fantásticas ideas de Gandhi no tenían ninguna oportunidad estaba claro para muchos desde el principio. Su «programa medievalista», escribe Orwell, era «claramente inviable en un país atrasado, hambriento y superpoblado» (Orwell, «Reflections on Gandhi», p. 172).

138. Gandhi, «Hind Swaraj», p. 21

139. Gandhi, «Hind Swaraj», pp. 23-24.

140. Gandhi, «Hind Swaraj», pp. 30-32.

141. Gandhi, «Hind Swaraj», p. 34.

142. Gandhi, «Hind Swaraj», p. 33.

143. Gandhi, Collected Works, 10, pp. 168-169.

144. Gandhi, «Hind Swaraj», p. 49.

145. Gandhi, «Hind Swaraj», pp. 36-37.

146. Gandhi, «Hind Swaraj», p. 34.

147. Buber-Neumann, Under Two Dictators, p. 115.

148. Buber-Neumann, Under Two Dictators, p. 115.

149. Alexander Solzhenitsyn, Te Gulag Archipelago, Harper Perennial, Nueva York, 2007, trad. de Tomas P. Whitney, p. 615. [Versión española: Archipiélago Gulag, Tusquets. Barcelona, 1998, trad. de Enrique Fernández Verner y Josep Mª Güell.]

150. Danusia Stok (ed.), Kieslowski on Kieslowski, Faber and Faber, Londres, 1993, p. 125.

151. Gandhi, Collected Works, 23, pp. 45-47.

152. Citado en Rajmohan Gandhi, Mohandas, p. 653.

153. Citado en Rajmohan Gandhi, Mohandas, p. 300.

154. Gandhi, Collected Works, 93, p. 227.

155. Citado en Herman, Gandhi and Churchill, p. 578.

156. He aquí la detallada definición que dio Gandhi de un brahmachari: «El que nunca tiene intenciones, el que por atender constantemente a Dios está a prueba de emisiones conscientes o inconscientes, el que es capaz de yacer desnudo con mujeres desnudas, por hermosas que estas sean, sin sentirse excitado de ninguna manera. Una persona así debería ser incapaz de mentir, incapaz de pretender o hacer daño a un hombre o una mujer en todo el mundo, está libre de ira y maldad y es indiferente en el sentido del Bhagavadgita» (Gandhi, Collected Works, 87, p. 107).

157. V. S. Naipaul, Te Indian Trilogy, Picador India, Nueva Delhi, 2016, p. 80. [Versiones españolas: India, Debolsillo, Barcelona, 2002, trad. de Flora Casas. India: tras un millón de motines, Debolsillo, Barcelona, 2016, trad. de Flora Casas. Una zona de oscuridad: el descubrimiento de la India, Punto de Lectura, Barcelona, 2016, trad. de Flora Casas.]

158. Citado en Fischer, Te Life of Mahatma Gandhi, pp. 379-380.

3. GANADORES Y PERDEDORES

1. Citado en Scott A. Sandage, Born Losers: A History of Failure in America, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2005, pp. 276-277.

2. Diogenes the Cynic, Sayings and Anecdotes, with Other Popular Moralists, Oxford University Press, Oxford, 2012, trad. de Robin Hard, p. 15.

3. Diogenes the Cynic, Sayings and Anecdotes, p. 18.

4. Sandage, Born Losers, p. 2. «Fracaso» tiene connotaciones diferentes en otros idiomas. En italiano, por ejemplo, fallimento significa a la vez «fracaso» y «bancarrota» (entre otras cosas).

5. Para este retrato me he basado sobre todo en los escritos del propio Cioran (incluidas cartas, cuadernos, periodismo y entrevistas), aunque también en las investigaciones llevadas a cabo por Gabriel Liiceanu, Marta Petreu, Ion Vartic e Ilinca Zarifopol-Johnson. Doy las gracias a Dan Petrescu por una muy instructiva conversación sobre Cioran.

6. E. M. Cioran, Entretiens, Gallimard, París, 1995, p. 17. [Versión española: Conversaciones, Tusquets, Barcelona, 2010, trad. de Carlos Manzano.] Mientras no se indique lo contrario, todas las traducciones de este capítulo son del autor.

7. E. M. Cioran, Te Trouble with Being Born, Seaver Books, Nueva York, 1976, trad. de Richard Howard, p. 99. [Del inconveniente de haber nacido, p. 92.] Cioran dice en otra parte: «Todo [...] lo que se expresa en términos de intensidad, se degrada. Tal es el significado de la terapia de la escritura» (Gabriel Liiceanu, Itinerariile unei vieţi:

E. M. Cioran; Apocalipsa după Cioran, Humanitas, Bucarest, 2011, p. 94).

8. Citado en Ilinca Zarifopol-Johnston, Searching for Cioran, Indiana University Press, Bloomington, 2009, edición de Kenneth R. Johnston, p. 47.

9. Cioran, Entretiens, p. 10.

10. Liiceanu, Itinerariile unei vieţi, p. 124.

11. Cioran, Te Trouble with Being Born, p. 168. [Del inconveniente de haber nacido, p. 151.]

12. E. M. Cioran, All Gall Is Divided, Arcade, Nueva York, trad. de Richard Howard, 1999, p. 19.

13. Cioran, Te Trouble with Being Born, p. 79 (cursivas en el original). [El inconveniente de haber nacido, p. 76.]

14. Las citas de la Biblia del texto original inglés proceden de la Revised Standard Version of the Bible. Las de la traducción española, de la versión de Nácar-Colunga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1951.

15. Jean Calvin, Institutes of the Christian Religion, 2 vols., Westminster John Knox Press, Louisville (Kentucky. 1960, ed. de John T. McNeill, volumen 1, p. 469. [Versión española: Institución de la religion cristiana, Visor Libros, Madrid, 2 vols., 2003, trad. de Cipriano de Valera y Luis de Usoz y Río.] [La traducción utiliza esta misma versión, pero procedente de fuentes informáticas.]

16. Calvin, Institutes of the Christian Religion, 2, p. 923.

17. Calvin, Institutes of the Christian Religion, 2, p. 926.

18. Calvin, Institutes of the Christian Religion, 2, p. 978.

19. Calvin, Institutes of the Christian Religion, 2, pp. 978-979.

20. Max Weber, Te Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Routledge, Londres, 2005, trad. de Talcott Parsons, pp. 60, 59. [Versión española: La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo, Alianza, Madrid, 2004, trad. de Joaquín Abellán, p. 118.]

21. Calvin, Institutes of the Christian Religion, 2, p. 952.

22. Weber, Te Protestant Ethic, pp. 58-59.

23. Calvin, Institutes of the Christian Religion, 2, pp. 926, 956, 931.

24. Calvin, Institutes of the Christian Religion, 2, pp. 939, 947.

25. Citado en Zarifopol-Johnston, Searching for Cioran, p. 61.

26. Liiceanu, Itinerariile unei vieţi, p. 105.

27. Citado en Marta Petreu, An Infamous Past: E. M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania, Ivan R. Dee, Chicago, 2005, trad. de Bogdan Aldea p. 173 (cursivas en el original).

28. Citado en Marta Petreu, An Infamous Past, p. 197.

29. Citado en Ion Vartic, Cioran naivşi sentimental, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2000), pp. 54-55.

30. Mihail Sebastian, For Two Tousand Years, Penguin, Londres, 2016, trad. de Philip Ó Ceallaigh, p. 149.

31. Tatiana Niculescu-Bran, Seducătorul Domn Nae: Viaţa lui Nae Ionescu, Humanitas, Bucarest, 2020, pp. 60, 87.

32. Weber, Te Protestant Ethic, p. 105. [La ética protestante, p. 202.]

33. Garry Wills, Head and Heart: A History of Christianity in America, Penguin, Nueva York, 2008, p. 19.

34. La dificultad para determinar la fuente exacta del refrán (se han propuesto candidatos tan diferentes como La Rochefoucauld, Somerset Maugham, Gore Vidal, Iris Murdoch, incluso Gengis Kan) prueba su profundidad y su validez universal.

35. Citado en Petreu, An Infamous Past, p. 4.

36. Citado en Petreu, An Infamous Past, p. 8.

37. Petreu, An Infamous Past, p. 9 (cursivas en el original).

38. Citado en Petreu, An Infamous Past, p. 11.

39. Citado en Zarifopol-Johnston, Searching for Cioran, p. 99.

40. Emil Cioran, Schimbarea la faţă a României, Humanitas, Bucarest, 1990, pp. 30, 34.

41. Cioran, Te Trouble with Being Born, p. 69. [Del inconveniente de haber nacido, p. 66.]

42. Cioran, Schimbarea la faţă a României, p. 53.

43. Ibid., pp. 42, 99, 91, 42.

44. Citado en Petreu, An Infamous Past, p. 192.

45. Ibid., p. 240.

46. Citado en Zarifopol-Johnston, Searching for Cioran, p. 41 (cursivas en el original).

47. Emil Cioran, Mon Pays / Ţara mea, Humanitas, Bucarest, 1996, p. 10.

48. Citado en Petreu, An Infamous Past, p. 4.

49. Ibid., p. 182 (cursivas en el original).

50. George Orwell, Down and Out in Paris and London, Harcourt, Nueva York, 1961, pp. 16-17 (cursivas en el original). [Versión española: Sin blanca en París y Londres, Debate, Barcelona, 2015, trad. de Miguel Temprano García.]

51. Ibid., p. 19.

52. Ibid., p. 19.

53. Liiceanu, Itinerariile unei vieţi, pp. 111, 67.

54. Cioran, Te Trouble with Being Born, p. 78.

55. Liiceanu, Itinerariile unei vieţi, p. 120.

56. Cioran, Entretiens, p. 34.

57. Citado en Petreu, An Infamous Past, p. 191.

58. Cioran, Entretiens, pp. 10-11.

59. Zarifopol-Johnston, Searching for Cioran, p. 160.

60. En aquellos años, Cioran estuvo «siempre al borde de la pobreza, siempre en busca de invitaciones a cenar a cambio de su talento de conversador» (Zarifopol-Johnston, Searching for Cioran, p. 119).

61. Liiceanu, Itinerariile unei vieţi, p. 19.

62. Cioran, Te Trouble with Being Born, p. 182.

63. Liiceanu, Itinerariile unei vieţi, p. 111.

64. Cioran, Entretiens, pp. 10-11.

65. Ibid., p. 35.

66. Ivan Goncharov, Oblomov, Alma Classics, Richmond (Reino Unido), 2015, trad. de Stephen Pearl, pp. 26-27. [Versión española: Oblómov, en Maestros rusos, II, Planeta, Barcelona, 1960, trad. de Enrique de Juan, p. 191.]

67. Orwell, Down and Out, p. 120.

68. Ibid., p. 129.

69. Ibid., p. 129.

70. Ibid., p. 129.

71. Ibid., p. 129.

72. Cioran, Te Trouble with Being Born, pp. 175-176.

73. E. M. Cioran, Anathemas and Admirations, Arcade, Nueva York, 1991, trad. de Richard Howard, p. 12.

74. Cioran, Anathemas and Admirations, p. 223.

75. Cioran, Entretiens, p. 40.

76. Liiceanu, Itinerariile unei vieţi, p. 111.

77. Cioran, Te Trouble with Being Born, p. 48. [Del inconveniente de haber nacido, p. 40.]

78. Ibid. (cursivas en el original).

79. Liiceanu, Itinerariile unei vieţi, p. 124.

80. Ibid., p. 78.

81. Cioran, Te Trouble with Being Born, p. 121.

82. Orwell, Down and Out, p. 19.

83. Citado en David Robinson, Chaplin: Te Mirror of Opinion, Indiana University Press, Bloomington, 1983, p. 100.

84. Orwell, Down and Out, pp. 20-21.

85. Tom Lutz, Doing Nothing: A History of Loafers, Loungers, Slackers, and Bums in America, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2006, p. 102.

86. Orwell, Down and Out, p. 120.

87. Jacques Lacarrière, Te Gnostics, Dutton, Nueva York, 1977, p. 127.

88. E. M. Cioran, A Short History of Decay, Basil Blackwell, Oxford, 2012, trad. de Richard Howard, p. 142. [Versión española: Breviario de podredumbre, Taurus, Madrid, 1997, trad. y prólogo de Fernando Savater.]

89. E. M. Cioran, Te New Gods, University of Chicago Press, Chicago, 2013, trad. de Richard Howard, pp. 8-9. [Versión española: El aciago demiurgo, Taurus, Madrid, 2000, trad. de Fernando Savater.]

90. Cioran, Te Trouble with Being Born, p. 20.

91. Ibid., pp. 56, 116, 9, 18.

92. Ibid., p. 34. [Del inconveniente de haber nacido, p. 37.]

93. E. M. Cioran, History and Utopia, Arcade, Nueva York, 2015, trad. de Richard Howard. p. 80 (cursivas en el original). [Versión española: Historia y utopía, Tusquets, Barcelona, 1988, trad. de Esther Seligson.]

94. Liiceanu, Itinerariile unei vieţi, p. 94.

95. Frans de Waal, Mama's Last Hug: Animal Emotions and What Tey Tell Us about Ourselves, Norton, Nueva York, 2019, p. 181.

96. Paul Fussell, Class: A Guide through the American Status System, Simon and Schuster, Nueva York, 1992, p. 152 (cursivas en el original).

97. David Bentley Hart ha hecho recientemente una brillante defensa de la «salvación universal» en Tat All Shall Be Saved: Heaven, Hell, and Universal Salvation, Yale University Press, New Haven (Connecticut), 2019.

98. Frans de Waal, Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes, Johns Hopkins University Press, Baltimore (Maryland), 2007, p. 111. [Versión española: La política de los chimpancés, Alianza, Madrid, 2022, trad. de Patricia Teixidor Maisell.]

99. Torstein Veblen, Te Teory of the Leisure Class, Penguin, Nueva York, 1994, p. 31. [Versión española: Teoría de la clase ociosa, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2002, trad. de Vicente Herrero.]

100. William Deresiewicz, Excellent Sheep: Te Miseducation of the American Elite and the Way to a Meaningful Life, Free Press, Nueva York, 2014, p. 15. [Versión española: El rebaño excelente: cómo superar las carencias de la educación universitaria de élite, Rialp, Madrid, 2019, trad. de David Cerdá.]

101. Weber, Te Protestant Ethic, p. 65. [La ética protestante, p. 128.]

102. Ibid., p. 66. [La ética protestante, p. 128.]

103. Ibid., p. 69. [La ética protestante, p. 283.]

104. Cioran, History and Utopia, p. 10.

105. Ibid.

106. Ibid., p. 12.

107. Orwell, Down and Out, p. 120.

108. Veblen, Te Teory of the Leisure Class, p. 32.

109. Fussell, Class, p. 21.

110. Ibid., p. 54.

111. De Waal, Mama's Last Hug, p. 181.

112. Veblen, Te Teory of the Leisure Class, pp. 31-32.

113. Henry David Toreau, Walden and Civil Disobedience, Signet, Nueva York, 2012, p. 109. [Versión española: Walden, Alianza, Madrid, 2021, trad. de Carlos Jiménez Arribas.]

114. Vartic, Cioran naiv şi sentimental, p. 334.

115. Zarifopol-Johnston, Searching for Cioran, pp. 170-171.

116. Para los últimos días de Cioran véase Zarifopol-Johnston, Searching for Cioran, p. 169.

117. Sandage, Born Losers, pp. 11, 130-131.

118. Ibid., p. 4.

119. Tomas Bernhard, Concrete, Faber & Faber, Londres, 2013, trad. de David McLintock, p. 154 (cursivas en el original). [Versión española: Hormigón, Alfaguara, Madrid, 1989, trad. de Miguel Sáenz, p. 195.]

120. Oscar Wilde, Te Complete Work of Oscar Wilde, vol. 4, Oxford University Press, Oxford, 2007, edición de Josephine M. Guy, p. 174.

4. EL FRACASO DEFINITIVO

1. «Es ist einem denkenden Wesen durchaus unmoeglich, sich ein Nichtsein, ein Aufhoeren des Denkens und Lebens zu denken.» Esta importante observación no es fácil de encontrar en el conjunto de la obra de Goethe, pero puede verse en C. A. H. Burkhardt, Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Friedrich v. Müller, J. G. Cotta, Stuttgart, 1904. Gracias a Anthony Adler por ayudarme a localizar el origen de la cita.

2. Jean Améry, On Aging: Revolt and Resignation, Indiana University Press, Bloomington, 1994, trad. de John D. Barlow, p. 104. [Versión española: Revuelta y resignación: Sobre el envejecer, Pre-Textos, Valencia, 2001, trad. de Marisa Siguán Boehmer y Eduardo Aznar Anglés.]

3. Leo Tolstoy, Te Death of Ivan Ilyich, Bantam Dell, Nueva York, 2004, trad. de Lynn Solotaroff, p. 105. [Versión española: La muerte

de Iván Ilich, en León Tolstói, Obras selectas, vol. III, Aguilar, México, 1991, trad. de Irene y Laura Andresco.]

4. Leo Tolstoy, Confession, en Te Death of Ivan Ilyich & Confession, Norton, Nueva York, 2003, trad. de Peter Carson, p. 140. [Versión española: Confesión, Acantilado, Barcelona, 2018, trad. de Marta Rebón.]

5. Tolstoy, Te Death of Ivan Ilyich, p. 69. [La muerte de Iván lich, p. 806.]

6. Ibid., p. 70. [La muerte de Iván Ilich, pp. 806-807.]

7. Ibid., pp. 79-80. [La muerte de Iván Ilich, p. 810.]

8. Ibid., p. 112. [La muerte de Iván Ilich, p. 824.]

9. Henry Scott-Stokes, Te Life and Death of Yukio Mishima, Moonday Press, Nueva York, 1995, p. 25.

10. Ibid., p. 25

11. Ibid., p. 26.

12. Ibid., p. 27.

13. Ibid.

14. Ibid.

15. Para esbozar este retrato de Yukio Mishima me he basado en la obra de una serie de estudiosos sobre el escritor: Damian Flanagan, John Nathan, Andrew Rankin, Henry Scott-Stokes, Naoki Inose y Hiroaki Sato. La obra de Phyllis I. Lyons me fue muy útil para hablar

de Dazai. Estoy en deuda con William Brecher por ayudarme con este capítulo. Peter Cheyne me dio a conocer a Dazai, por lo cual le estoy agradecido.

16. Ivan Morris, Te Nobility of Failure: Tragic Heroes in the History of Japan, Noonday, Nueva York, 1975, p. xxii. [Versión española: La nobleza del fracaso, Alianza, Madrid, 2018, trad. de Paloma Tejada Caller.]

17. Citado en John Nathan, Mishima: A Biography, Da Capo Press, Cambridge (Massachusetts), 2000, p. 214. [Versión española: Mishima: biografía, Seix Barral, Barcelona, 1995, trad. de Jaume Sidera i Plana.]

18. E. M. Cioran, A Short History of Decay, Basil Blackwell, Oxford, 2012, trad. de Richard Howard, p. 38. [Versión española: Breviario de podredumbre, Taurus, Madrid, 1979, trad. e introducción de Fernando Savater, pp. 76-77.]

19. Simon Critchley, Notes on Suicide, Fitzcarraldo Editions, Londres, 2020, p. 12. [Versión española: Apuntes sobre el suicidio, Alpha Decay, Barcelona, 2016, trad. de Albert Fuentes.]

20. Arthur Schopenhauer, Studies in Pessimism, Cosimo Classics, 2007, trad. de Bailey Saunders, p. 28. [La cita es del ensayo titulado «Sobre el suicidio», versión española en Parerga y Paralipómena II, Trotta, Madrid, 2009, trad. de Pilar López de Santamaría, p. 325.]

21. Al Alvarez, Te Savage God: A Study of Suicide, Bloomsbury, Londres, 2013, pp. 107, 154. [Versión española: El Dios salvaje, Emecé, Barcelona, 2003, trad. de Marcelo Cohen.]

22. Citado en Andrew Solomon, Te Noonday Demon: An Atlas of Depression, Scribner, Nueva York, 2001, p. 247.

23. Yukio Mishima, Confessions of a Mask, New Directions, Nueva York, 1958, trad. de Meredith Weatherby, pp. 5-6. [Versión española:

Confesiones de una máscara, Alianza, Madrid, 2017, trad. de Rumi Sato y Carlos Rubio.]

24. Ibid., p. 25.

25. Marguerite Yourcenar, Mishima: A Vision of the Void, University of Chicago Press, Chicago, 2001, trad. de Alberto Manguel p. 14. [Versión española: Mishima o la vision del vacío, Seix Barral, Barcelona, 2003, trad. de Enrique Sordo.]

26. Ibid., pp. 13-14.

27. Donald Richie, Te Japan Journals, 1947-2004, Stone Bridge Press, Berkeley, 2004, edición de Leza Lowitz, p. 47.

28. Mishima acabó obsesionado por la vejez y lo que obra en nosotros. Tiempo después diría: «Entre mis convicciones incurables está la creencia de que los viejos son siempre feos, los jóvenes siempre hermosos» (Scott-Stokes, Te Life and Death of Yukio Mishima, p. 136).

29. Mishima, Confessions of a Mask, pp. 21, 24, 28.

30. Ibid., pp. 34, 35.

31. Ibid., p. 39.

32. Ibid., p. 39.

33. Ibid., p. 40.

34. Ibid., p. 41.

35. Según Henry Scott-Stokes, que lo conoció bien, «el objetivo de Mishima, su objetivo fundamental en la vida, podría decirse, era escandalizar» (Scott-Stokes, Te Life and Death of Yukio Mishima, p. 121).

36. Fyodor Dostoevsky, Demons, Vintage, Nueva York, 1995, trad. de Richard Pevear y Larissa Volokhonsky, p. 619. [Versión española: Los demonios, en Fiodor M. Dostoyevski, Obras completas, tomo II, Aguilar, Madrid, 1957, trad. de Rafael Cansinos Assens.]

37. Albert Camus, Te Myth of Sisyphus, Vintage, Nueva York, 2018, p. 3. [Versión española: El mito de Sísifo, Losada, Buenos Aires, 1975, trad. de Luis Echávarri.]

38. Schopenhauer, Studies in Pessimism, p. 50. [Parerga y Paralipómena, p. 326.]

39. Citado en Scott-Stokes, Te Life and Death of Yukio Mishima, p. 88.

40. Nathan, Mishima, p. 123 (citado), p. 124.

41. Ibid., p. 160.

42. Ibid., p. 169.

43. Scott-Stokes, Te Life and Death of Yukio Mishima, p. 127.

44. Citado en Andrew Rankin, Mishima, Aesthetic Terrorist: An Intellectual Portrait, University of Hawaii Press, Honolulú, 2018, p. 22.

45. Naoki Inose y Hiroaki Sato, Persona: A Biography of Yukio Mishima, Stone Bridge Press, Berkeley, 2012, p. 601.

46. Jean Améry, On Suicide: A Discourse on Voluntary Death, Indiana University Press, Bloomington, 1999, trad. de John D.

Barlow, p. xxii. [Versión española: Levantar la mano sobre uno mismo: Discurso sobre la muerte voluntaria, Pre-Textos, Valencia, 2005, trad. de Marisa Siguan y Eduardo Azanar Anglés.]

47. Ibid., p. 13 (cursivas en el original). [Levantar la mano sobre uno mismo, p. 150.]

48. Ibid., p. 60.

49. Ibid., pp. 12, 130. [Levantar la mano sobre uno mismo, p. 131.]

50. Ibid., pp. 78-79. [Levantar la mano sobre uno mismo, p. 84.]

51. Ibid., p. 27 (cursivas en el original). [Levantar la mano sobre uno mismo, p. 36.]

52. Phyllis I. Lyons, Te Saga of Dazai Osamu: A Critical Study with Translations, Stanford University Press, Stanford (California), 1985, p. 55.

53. Osamu Dazai, Self-Portraits: Tales from the Life of Japan's Great Decadent Romantic, Kodansha, Tokio, 1991, trad. de Ralph F. McCarthy, pp. 151-152.

54. Dazai, Self-Portraits, p. 156.

55. Ibid., p. 155.

56. Ibid., p. 160.

57. Ibid., p. 160.

58. Ibid., pp. 161, 162.

59. Ibid., p. 164.

60. Ibid., p. 165.

61. Pierre Hadot, Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault, Blackwell, Oxford, 1995, ed. de Arnold I. Davidson, trad. de Michael Chase, pp. 82-83.

62. Lucius Annaeus Seneca, Letters on Ethics, University of Chicago Press, Chicago, 2015, trad. de Margaret Graver y A. A. Long, p. 340. [Versión española: Epístolas morales a Lucilio, 2 vols., Gredos, Madrid, 1986 y 1989, trad. de Ismael Roca Meliá, vol. II, p. 143.]

63. Emily Wilson, Te Greatest Empire: A Life of Seneca, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 191. [Versión española: Séneca, Rialp, Madrid, 2016, trad. de David Cerdá.]

64. Para más información sobre el tema, ver James Romm, Dying Every Day: Seneca at the Court of Nero, Knopf, Nueva York, 2014.

65. Seneca, Letters on Ethics, p. 25. [Epístolas morales, vol. I, p. 96.]

66. Ibid., p. 89. [Epístolas morales, vol. I, pp. 201-202.]

67. Martin Heidegger, Being and Time, Blackwell, Oxford, 1962, trad. de John Macquarrie y Edward Robinson p. 289. [Versión española: Ser y tiempo, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998, trad. de Jorge Eduardo Rivera.]

68. Ibid., p. 414. [Epístolas morales, vol. II, p. 273.]

69. Mishima, observa Scott-Stokes, estaba «alterado por las semejanzas entre Dazai y él, que en aquel entonces eran personales y no literarias, como es obvio. Los dos eran unos esnobs, los dos querían causar sensación y ser héroes del público general y los dos estaban obsesionados por el suicidio» (Scott-Stokes, Te Life and Death of Yukio Mishima, p. 90).

70. Citado en Inose y Sato, Persona, p. 162.

71. Citado en Nathan, Mishima, pp. 123, 92. Mishima podía ser más concreto: «El asco que me produce la literatura de Dazai Osamu es en cierto modo feroz» (citado en Inose y Sato, Persona, p. 163).

72. Ibid., pp. 92-93.

73. John Nathan da una interpretación diferente. Escribe: «Lo que [esta confesión] sugiere [...] es que Mishima empezaba a localizar en sí mismo idénticos impulsos autodestructivos que veía en Dazai y convertía el terror de su autodespertar en odio hacia el otro» (Ibid., p. 93).

74. Hadot, Philosophy as a Way of Life, p. 64.

75. Paul Veyne, Seneca: Te Life of a Stoic, Routledge, Londres, 2003, trad. de David Sullivan, p. ix.

76. Seneca, Letters on Ethics, p. 210. [Epístolas morales, vol. I, p. 397.]

77. Ibid., p. 94. [Epístolas morales, vol. I, p. 209.]

78. Ibid., p. 457. [Epístolas morales, vol. II, p. 352.]

79. Ibid., p. 178.

80. Ibid., p. 156. [Epístolas morales, vol. I, pp. 310-311.]

81. Ibid., p. 213. [Epístolas morales, vol. I, p. 403.]

82. Citado en Inose y Sato, Persona, p. 506.

83. Citado en Nathan, Mishima, p. 122.

84. Citado en Rankin, Mishima, p. 42. En otra parte escribe: «Nunca he mirado a un joven hermoso sin desear empaparlo en gasolina y prenderle fuego» (en Rankin, Mishima, p. 42).

85. Citado en Inose y Sato, Persona, p. 503.

86. «A pesar de la leyenda que creó a su alrededor», escribe Nathan, Yukio Mishima «no "nació samurái". En realidad, sus antepasados por línea paterna fueron campesinos de casta tan baja que carecieron de apellido hasta principios del siglo XIX» (Nathan, Mishima, p. 3).

87. Mishima escribió en 1967 un amplio comentario sobre Hagakure (Hagakure Nyūmon).

88. Yamamoto Tsunetomo, Hagakure: Te Secret Wisdom of the Samurai, Tuttle, Tokio, 2014, trad. de Alexander Bennett, pp. 42-43.

89. Citado en Inose y Sato, Persona, p. 508.

90. Citado en Wilson, Te Greatest Empire, p. 121. [El pasaje en cuestión pertenece al tratado De la clemencia. Versión española en Séneca, Tratados morales, Espasa Calpe (Col. Austral), Madrid, 2005, edición de Pedro Rodríguez Santidrián, p. 201.]

91. Yukio Mishima, Sun and Steel, Kodansha International Ltd., Tokio, 1970, trad. de John Bester, p. 14. [Versión española: El sol y el acero, Alianza, Madrid, 2010, trad. de Luis Murillo.]

92. Ibid., pp. 26-27.

93. Ibid., pp. 27-28.

94. Ibid., p. 65.

95. Ibid., p. 65.

96. Ibid., p. 66.

97. Ibid., p. 67.

98. Ibid., p. 43.

99. Yourcenar, Mishima, p. 4. La cita del «poema» en ScottStokes, Te Life and Death of Yukio Mishima, p. 96, epígrafe.

100. Richie, Te Japan Journals, 1947-2004, p. 151. Al parecer, había decidido dejar de escribir algún tiempo antes. Hacia finales de 1967 dijo: «Ya he renunciado a escribir. No tengo el menor interés por cosas como el Premio Nobel» (citado en Inose y Sato, Persona, p. 544).

101. Wilson, Te Greatest Empire, p. 127.

102. Veyne, Seneca, pp. 10-11.

103. Las concepciones políticas de Mishima «eran una especie de locura, absurdas en el mejor de los casos, en otras ocasiones desagradables y peligrosas» (Nathan, Mishima, p. 247).

104. Ibid., Mishima, p. 241.

105. Para más detalles véase la obra de Andrew Rankin sobre Mishima.

106. Citado en Inose y Sato, Persona, p. 654.

107. Ibid., p. 624.

108. Scott-Stokes, Te Life and Death of Yukio Mishima, p. 162.

109. Tsunetomo, Hagakure, p. 97.

110. Inose y Sato, Persona, p. 698

111. El suicidio de Mishima, escribe Richie, «fue un acto singular, personal y creativo. No tenía por objeto un resurgir del militarismo, una vuelta a los ideales de la guerra ni nada por el estilo, porque –y esto debió de haberlo sabido Mishima tan bien que no pudieron sorprenderlo los abucheos de aquellos a quienes arengaba– su suicidio fue del todo ritual» (Richie, Te Japan Journals, p. 151).

112. Scott-Stokes, Te Life and Death of Yukio Mishima, p. 104.

113. Dice Yourcenar que es «natural que dos seres que han decidido morir juntos, y uno a manos del otro, quieran estar en la cama al menos una vez, y es una idea a la que no se habría opuesto el antiguo espíritu samurái» (Yourcenar, Mishima, p. 142).

114. Tacitus, Te Annals, Hackett Publishing Company, Indianápolis (Indiana), 2004, trad. de A. J. Woodman, p. 335. [Versión española: Anales, libros XI-XVI, Gredos, Madrid, 1980, trad. de José L. Moralejo., p. 261.]

115. Seneca, Letters on Ethics, p. 55.

116. Tacitus, Te Annals, p. 336. [Versión española: Anales, libros XI-XVI, p. 262.]

117. Citado en Scott-Stokes, Te Life and Death of Yukio Mishima, p. 198.

118. «Patriotismo», escribe Andrew Rankin, «pone el simbolismo sexual del destripamiento de uno mismo en flagrante y casi pornográfica exhibición. Mishima describe el seppuku del teniente como una supereyaculación en el curso de la cual el teniente

descarga hasta la última gota de fluido de su cuerpo: sudor, saliva, lágrimas, vómito, sangre y bilis» (Rankin, Mishima, p. 111).

119. Citado en Damian Flanagan, Yukio Mishima, Reaktion Books, Londres, 2014, p. 223.

120. Inose y Sato, Persona, p. 729.

121. Sophocles, Te Oedipus at Colonus of Sophocles, Cambridge University Press, Cambridge, 1889, edición de Richard Jebb, verso 1225. [Versión española: Edipo en Colono, en Sófocles, Tragedias, Gredos, Madrid, 1981, trad. de Assela Alamillo, p. 559.]

122. E. M. Cioran, Te Trouble with Being Born, Seaver Books, Nueva York, 1976, trad. de Richard Howard, p. 22 (cursivas en el original). [Versión española: Del inconveniente de haber nacido, Taurus, Madrid, 1981, trad. de Esther Seligson.]

123. Friedrich Nietzsche, Basic Writings of Nietzsche, Random House, Nueva York, 2000, trad. de Walter Kaufmann, p. 40 (cursivas en el original). [Versión española: El nacimiento de la tragedia, en Obras completas, vol. I, Tecnos, Madrid, 2011, edición de Diego Sánchez Meca, p. 346.]

124. Emmanuel Le Roy Ladurie, Montaillou: Te Promised Land of Error, Vintage, Nueva York, 1979, trad. de Barbara Bray, pp. 206-207.

125. André Comte-Sponville, A Small Treatise on the Great Virtues: Te Uses of Philosophy in Everyday Life, Picador, Londres, 2002, trad. de Catherine Temerson, p. 147.

126. John Williams, Stoner, New York Review Books, Nueva York, 2003, p. 179. [Versión española: Stoner, Baile del Sol, Tegueste (Tenerife), 2013, trad. de Antonio Díez Fernández.]

EPÍLOGO

1. Gabriel Liiceanu, Itinerariile unei vieţi: E. M. Cioran; Apocalipsa după Cioran, Humanitas, Bucarest, 2011, p. 94.

2. Richard Kearney, On Stories, Routledge, Londres, 2002, p. 3.

** Política de promoción de los productos textiles nacionales para boicotear los extranjeros. (N. del T.)*

** Forma más respetuosa de pronunciar el nombre. (N. del T.)*

Título de la edición original:

In Praise of Failure. Four Lessons in Humility

Edición en formato digital: mayo de 2025

© imagen de cubierta, tomada de la edición original, © Harvard University Press

© de la traducción, Antonio-Prometeo Moya, 2025

© Harvard University Press, 2025

© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A.U., 2025

Pau Claris 172, Principal 2ª

08037 Barcelona

ISBN: 978-84-339-4733-8

Composición digital: www.acatia.es

anagrama@anagrama-ed.es

www.anagrama-ed.es


Costica Bradatan
Elogio del fracaso
Cuatro lecciones de humildad
Traducción de Antonio-Prometeo Moya
ANAGRAMA
ARGUMENTOS

