

EL PODER: DEL NARCISISMO A LA VIOLENCIA

POR

JORGE USCATESCU

Nunca acabarán las indagaciones en torno a la naturaleza y las motivaciones del poder. El poder transforma y a veces deforma las reacciones del individuo y tras las formas y modos de llegar a él y de ejercerlo se esconde más de una vez un impenetrable misterio. En la Edad Media se forjó la idea de una especie de *libido dominandi* y en nuestro siglo, más de una vez definido como una «nueva Edad Media», la doctrina de Freud y del psicoanálisis ha dado pie a diversas especulaciones sobre el erotismo o la erótica del poder. Conviene precisar que esas especulaciones, periodísticas la mayor parte, se fundan en un superficial conocimiento de la doctrina del médico vienés, en la cual la pulsión de la muerte y el narcisismo, constituyen un fondo más profundo de análisis, con aplicación al campo de la política y del poder, que los dominios tan frecuentados, y por tantos, del erotismo.

Al tema de la relación del mito de Narciso y la ausencia moderna del poder, aquella reveladora *pasión de mandar* que Marañón centraba en la personalidad del Conde-Duque de Olivares, dedicamos en su día alguna reflexión en nuestro libro *Maquiavelo y la pasión del poder*. En efecto, más que en un territorio libidinal, la pasión del mundo y del poder se mueve en la capacidad que el que manda tiene de mirarse en su propio espejo. En nuestros días, en que todo lo que es poder público, poder político en la verdadera acepción de la palabra, se mueve a través de los medios de comunicación y a través del poder subliminal, constante, obsesivo, de *la imagen*, quien domina no es *Eros*

sino *Narciso*. El mito de Narciso excede así del universo poético donde lo colocaba en los orígenes de la poesía moderna occidental el trovador provenzal Bernard de Ventador: «Aisin perdei come perdet se / Lo bel Narcissus en la fon». La fuente donde se contempla nuestra clase política de hoy, en todas partes, es la pequeña pantalla de la televisión, desde donde la «imagen» de los políticos nos persigue con su machacona presencia. Tras la imagen se yergue el perfil de Narciso, enamorado de sí mismo, perdido en su espejo y prolongando su enamoramiento en el imperio de las urnas, espejo y fuente universal a su vez.

Los intérpretes buscan la mayor riqueza de la enseñanza de Freud en el mundo de la interioridad, donde el narcisismo invade el campo de las pulsaciones —del amor y la muerte— en un universo vasto y misterioso donde el narcisismo es la «reserva» acaso sin fin de la «libido». Así, según Ricoeur, «nuestros amores y nuestros odios son las figuras revocables del amor preelevado sobre el fondo indiferenciado del narcisismo; como las olas del mar, estas figuras pueden ser borradas, sin que el fondo sea alterado». Tras todo ello está el fondo libidinal *egoísta* que es el verdadero *leit motiv* de Freud. Para Spranger, analista sin par de la figura del hombre político, éste representa *el colmo de egoísmo*. Lejos estamos de Platón y de su teoría del valor político. Cerca está siempre de nosotros el jefe de los eumucos de *Las letras persas*, de Montesquieu, el cual escribe a Usbek y le habla de la «técnica» del dominio del harén a través del dominio del espíritu y las conciencias. Estamos, como lo dirá expresamente Freud, en un oscuro y complejo lugar donde los que han sentido las frustraciones del amor, buscan la satisfacción libidinal en la valoración del yo y su supremacía (1).

El hecho es que, una deformada interpretación de Freud y de toda implicación psicoanalítica de la política, ha empujado cierto periodismo sociológico, teñido de colores ideológicos crepusculares —una edad postrera donde cunde el postmodernismo,

(1) Cfr. JORGE USCATESCU, *Maquiavelo y la pasión del poder*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1968, págs. 62 y sigs.

postfascismo y ahora el postmarxismo acompañado por las ilusiones de la «perestroika»— a hablar de un erotismo del poder e incluso de una erótica del mismo, en un tono menor y de menor tolerancia. Se trata, como se decía antes, de una aplicación más o menos patente —en el periodismo nada y todo quieren ser patentes, como lo señalaba con sarcasmo Nietzsche y Kierkegaard, enemigos acérrimos de la falsa cultura periodística— de los textos de Sigmund Freud al fenómeno político. Todo ello hecho por personajes engolados que no han leído tales textos ni su aplicación a la política hecha por un Ricoeur o un Starobinski. La fórmula es cómoda y ligera y como tal beneficia de cierto éxito, y sus seguidores se han multiplicado. Multiplicándose al mismo tiempo las alabanzas por la felicidad de la fórmula que, en realidad, más que a Freud sería atribuible a Montesquieu y su metáfora usbekiana de la técnica del dominio en el harén.

Montesquieu, el compañero cómodo de los políticos en los últimos siglos no es que haya hablado de la erótica del poder, pero en sus *Cartas persas* ha frecuentado metáforas que se le acercan. Metáforas y metonimias, que bastarían y sobrarían para una construcción semiótica de la política y del poder. Pero nunca eludió Montesquieu la realidad concreta. Lo malo fue que la Revolución y sus secuelas no se inspiraron en sus ideas, abandonadas a la paz de las bibliotecas, sino en las ideas de Rousseau. Todo ello Emil M. Cioran, nihilista de moda y atrabilario conlocutor exclusivo de Shakespeare, lo atribuye a la afición francesa por la literatura. En una reflexión que vale la pena transcribir: «El literato es menos apto que nadie para comprender cómo funciona el Estado. Para ello demuestra cierta competencia solamente durante las revoluciones, justamente porque entonces la autoridad es abolida y, vacante el poder, el hombre de letras tiene la facultad de imaginar que se puede resolver todo con una actitud o una frase. No son las instituciones libres, sino sus simulacros y la farsa de la libertad. Nada extraño, pues, que los hombres del 89 se hayan inspirado en un lunático como Rousseau, y no en Montesquieu, espíritu sólido que no ama divagar y que podrá servir de modelo a retóricos idílicos y sanguinarios». En

efecto, Montesquieu, este pensador sólido, concreto, cuyo idioma representa la perfección ilustracionista, con sus límites y su poca propensión a las evasiones líricas posteriores, sabe adivinar cuanto hay de «el principio del placer» en el poder y la política. Recuérdese así la presencia de Usbek en París. Ha dejado atrás, en un Irán que nada tendría que ver con el sangriento Irán jomeinista de hoy, su harén en manos de los eunucos. Un fascinante cambio de cartas tiene lugar entre París e Hispahan. Así nos enteramos de cómo gobiernan los eunucos la complicada vida del harén y su paralelismo con el gobierno del Estado moderno. Paralelismo que da pie a Starobinski para aludir al «erotismo del poder» en Montesquieu. «Se torna evidente, escribe el crítico ginebrino, que en el contexto erotizado del despotismo político, el poder absoluto no llega a hacer reinar el orden, sino por medio de una clase de funcionarios, a la vez privilegiados y frustrados, autoritarios y alienados, que encuentran un placer erótico sustitutivo en hacerse temer por el pueblo». Por medio de una clase burocrática de los eunucos, el poder erotizado ejerce la voluntad lejana del tirano sobre las mujeres del harén. Los consejos de éste suenan como una eterna, siempre actual cantinela: «Procúrales todos los placeres inocentes. Engaña sus inquietudes. Diviértelas por la música, danzas, bebidas deliciosas. Convéncelas de que se reúnan a menudo». Consejos tales, para justificar el ambiente lúdico y las diatribas feministas de hoy.

En realidad, Montesquieu nos lleva al tema de la voluntad de poder. La voluntad de poder que se centra en la voluntad *del* poder. Asoma la cabeza el mismo Federico Nietzsche. Pero se trata de una voluntad que emana de la frustración erótica del eunuco, que aspira, sustitutivamente, a una erótica distinta, la del dominio, de la intriga, de la sumisión de su víctima. Así lo declara el jefe de los eunucos negros en carta a Usbek, hablando de la psicología de las mujeres del harén: «¿Cómo puede un hombre esperar cautivar su corazón si sus fieles eunucos no han empezando por someter su espíritu?». Es lo que harán con las masas, hace doscientos años los «clubs» y las «sociétés de pensée» en la Francia abierta a la Revolución. Es el tema de Sade

que lo será el de los seductores, desde Stendhal y su Julien Sorrel hasta Baudrillard y su excesivo tratado de la seducción en el universo, más narcisístico que erótico éste, de la pantalla y la imagen todopoderosa. Don Juan y su mito entran en el juego de la política y el poder. Freud ha realizado un magistral análisis de la tipología narcicista en el orden obsesional. Entremos en el análisis de los tipos libidinales, cuya modalidad cultural nos acerca a la esencia misma del poder. Al tipo obsesional caracterizado por el dominio del *super yo*, se opone el tipo narcicista caracterizado por el dominio del *Yo*; o el tipo erótico, con el dominio del *Esto*, que tanto fascinaría al freudiano Grodeck en los años veinte. El narcicista es el tipo siempre dispuesto a la acción, al dominio, a desempeñar espontáneamente el papel de «leader» o jefe. El erótico está siempre vuelto hacia la vida amorosa y siempre pendiente de los demás. Nada de erotismo del poder, por tanto. Narcicismo del poder. El hombre del poder, dice el gran tipólogo psicológico Spranger, es un narcicista. Siempre vive para sí, nunca para los demás. Su acción es el espejo de sí mismo. La vieja *libido dominandi* es narcisística o erótica. Lo mismo le pasa a la posición de mandar. Embelesamiento y caída, participan de la misma esencia. Ella abre camino al nexo profundo entre el poder y la violencia, que merece a su vez nuestra reflexión en los tiempos que corren.

* * *

La amenaza a la vida desde una dimensión política tiene, sin duda alguna, necesariamente, un planteamiento filosófico. Fuera de este planteamiento, real, concreto, en su despliegue histórico más patente, nos sería imposible definir lo que es esta amenaza, ni el carácter de violencia creciente que encierra, ni su dimensión a escala planetaria, ni lo hondamente que incide en la mentalidad, la cultura, el sentido de lo político y lo social, ni en las mutaciones psicológicas del comportamiento humano y de las relaciones entre los hombres.

El planteamiento de este problema ahora y aquí, nos lleva

hacia la dimensión misma de la *modernidad*. Porque en términos de modernidad, unos términos que mucho más que a Maquiavelo pertenecen a la filosofía de Hegel, conviene analizar la evolución de la idea del Estado y la Sociedad en un desarrollo histórico de nueva y sin par acumulación, que al mismo tiempo que proyecta la amenaza y la violencia en términos de racionalidad, hace que visceralmente ambas, violencia y amenaza a la vida, se alimenten de la vieja idea griega o hebrea, que sea del destino. Porque la idea del destino no domina la concepción solamente de un Hegel joven, el Hegel de Tübinga, sometido al fascinante influjo del gran poeta Hölderlin, el genial enamorado de la cultura griega. También el Hegel autor de la célebre «Filosofía del derecho y del Estado», habiendo rechazado tanto el empirismo como el idealismo abstracto, alcanza una concepción del derecho natural donde sostiene que el derecho, si bien conserva su carácter infinito e ideal, está ligado a la naturaleza concreta y como tal se realiza a sí mismo en la historia. Una historia que será la nuestra y que Nietzsche colocará directamente en la postcultura y, por ende, en la violencia, la guerra, la distorsión de todos los valores.

Por todo esto se nos antoja que ante el tema de la amenaza a la vida en todos los órdenes, desde el niño antes de nacer hasta el hombre en la sociedad, incluido el desprecio hacia viejos y desvalidos físicos y sociales, con una exaltación suprema de la vitalidad que de por sí no es otra cosa que la exaltación de la violencia; se nos antoja, por todo ello, repetimos, que un retorno auroral a la filosofía de Hegel no es pura especulación, ni retórica intelectual o sofista o alejandrina que sea. Hegel se plantea en términos inequívocos lo que podríamos llamar la dialéctica del conflicto o la violencia. Y la plantea modernamente, a saber, dentro de un concepto moderno y real del Derecho y del Estado. Es verdad que la dialéctica hegeliana del conflicto y la violencia bascula, como el mismo temperamento del filósofo, entre una concepción ética ideal, casi una utopía y una realidad histórica concreta, dinámica, en marcha. En efecto, Hegel demuestra cierta incertidumbre entre la idea de un Estado de razón o

si se quiere un Estado ideal y la idea de un Estado singularizado, concreto, existente allí en la historia del siglo XIX que nacía y que tenía su encarnación en Napoleón o en la idea del Estado pragmático alemán nacida en la cabeza del barón Von Stein. Por una parte, Hegel, inspirado en la idea del arte de Schelling, ve en el Estado y toda organización colectiva, a la manera de los renacentistas, una «obra de arte». En las épocas de crisis y de cambio, para Hegel toda organización colectiva coherente deviene «la gran obra de arte, divina en su esencia». Es «el gran pensamiento que atormenta el espíritu de los hombres en todas las épocas de transición». El Estado y el Derecho serían la encarnación de una especie de espíritu absoluto. «Pero siempre hay una no coincidencia entre el espíritu absoluto y su expresión». Y es precisamente esta expresión la que corresponde a una existencia histórica, donde la totalidad ética la representa el pueblo, la colectividad, encarnación única de lo infinito y lo positivo. Los pueblos constituyen otras tantas individualidades que establecen entre sí sistemas de coexistencia, pero que participan de un carácter exclusivo y negativo, haciendo que la guerra sea la gran prueba de la vida de los pueblos. De modo que la guerra, en cierto modo, más que una manifestación exterior a la vida de un pueblo, es una necesidad íntima. Es la consecuencia de la coexistencia y de la misma individualidad de los pueblos. Así nos expresa las cosas Hegel, instaurador de una modernidad que es nuestra, las cosas en su «Fenomenología del espíritu».

Tras esta concepción genérica del Estado y el Derecho, está para la filosofía del Hegel la naturaleza del conflicto, planteada dialécticamente, fuente de la violencia, la amenaza a la vida, la guerra. Esta dialéctica del conflicto le es muy familiar a la sociología de estos años. Tanto que de ella emana la famosa «polemología» que a través de Marx no hace sino recoger la teoría dialéctica del conflicto que emana directamente de la filosofía de Hegel. La diferencia esencial es que mientras para Marx el conflicto en la sociedad y el Estado requiere una solución inmediata, para Hegel la solución pertenece a la lógica interna del conflicto mismo que puede prestarse a un proceso de gesta-

ción y «al inmenso poder de la negatividad». La dialéctica del conflicto nace hegelianamente con el fenómeno primario de la dialéctica social dueño-esclavo. La sociedad moderna posterior a la Revolución francesa es nueva por cuanto alcanza la conciencia de este conflicto, que es universalmente reconocido. Este conflicto consciente implica dialécticamente adversarios conscientes de sus derechos y de sus deberes y que se reconocen como iguales. Es, dentro de esta dialéctica, misión del Derecho buscar la conciliación y la más adecuada solución de los conflictos. La sociedad civil implica por su propia naturaleza conflictos. La propia emulación y competencia es un hecho conflictivo. Hay, por lo tanto, una conflictividad estimulante y una conflictividad negativa. Pero ambas acceden a una solución dialéctica, mediante la eterna presencia histórica del concepto hegeliano de la «astucia de la razón» (List de Vernunft): solución que se sitúa en un orden moral reconocido por todo el mundo.

Sabido es que Marx ha buscado en la lucha de clases el conflicto-tipo del hombre en sociedad, cuya solución, utópica de veras esta vez, sería la edificación de una sociedad sin clases previa la desaparición del Estado. Pero alguien observaba recientemente, al analizar con agudeza la «Filosofía del Derecho» de Hegel, que no ha sido Marx el que ha establecido en esta materia, de la dialéctica del conflicto, el lazo con la historia de nuestro tiempo. La ironía de la historia, decía este agudo y último analista, ha querido que un «oscuro hegeliano, Lorenzo von Stein, estableciera este lazo entre Hegel y la sociología «conflictual moderna». En una palabra, con la polemología que se enfrenta en un esfuerzo dialéctico sin fin, con la paradoja de una guerra imposible y una violencia creciente y una creciente amenaza de la vida en todas sus formas. La vida como esperanza, la vida física, la vida de individuos y comunidades enteras amenazados por mil formas de exterminio.

* * *

En un texto de Lorenz von Stein cuya fecha es 1842, titulado *Kommunismus und Sozialismus in Frankreich*, afirmaba que

mientras existiera una sociedad, existirían clases, dominantes y dominados. Esto recuerda una famosa conferencia de Marx Weber en Viena donde al criticar a Marx y el socialismo, afirmaba que la abolición del dominio del hombre sobre el hombre «es una utopía tan insensata como irrealizable. Con Weber nos encontramos delante de la concepción actual del conflicto que se basa enteramente en las relaciones de poder, sea entre individuos, grupos o Estados. La *sustancia moral infinita* de Hegel es sustituida decididamente por la *voluntad de poder* de Nietzsche, cuyas innumerables formas de aplicación son cuidadosamente analizadas por los sociólogos y el sueño de una sociedad sin violencia se le ubica provisionalmente en estado de vigilia» (2).

Este principio de conflictualidad ontológica que está a la base de la sociedad y del Estado individualizados en términos hegelianos, ha alcanzado en nuestro tiempo dimensiones nuevas y nuevas formas de manifestación. Aparentemente imposible la guerra por la inédita amenaza de destrucción total de la vida de la humanidad, otras formas de violencia y amenaza a la vida en diferentes formas han surgido y se han extendido a escala planetaria. Se trata del terror y de su forma de acción organizada que es el terrorismo. En términos generales se trata de una acción que forma parte de las nuevas formas de conquista de poder; de las nuevas formas de dominación de un Estado tiránico o totalitario; de una nueva forma de acción social negativa. El tema está cerca, es cotidiano, de vivencia corriente que no necesita una remisión interpretativa a calendas griegas como diría plásticamente Ortega. Alrededor nuestro él se inserta en una nueva mentalidad y una nueva forma de acción. Es una especie de esquizofrénica actitud según la cual se desea la muerte de los vivos del bando contrario y, por ende, de los vivos en general e igualmente la muerte, el oprobio o el olvido de los muertos del bando contrario o de los muertos en general. Se ha dicho y con harta razón que en el siglo XX «el poder es triste».

(2) EUGÈNE FLERSCHMANN, «Dialectique et conflit», en *Hegel et la philosophie du droit*, Presses Universitaires de France, Paris, 1979, pág. 84.

Esta forma de terrorismo ha sido definitivamente insertada en la idea del poder y su conquista que emana de la doctrina marxista leninista. Se la declara vetusta a esta doctrina, como leemos todos los días en los comentarios circunstanciales de los periódicos del mundo libre, pero existe un terreno donde nada obsoleto se manifiesta en ella. Donde haya conquistado el poder, jamás da lugar a otra alternativa. La estructura del poder acumula allí el terror y no cabe ninguna forma de terrorismo individual o de amenaza a la vida por parte de núcleos o estructuras sociales particulares. En la idea de mantener y conquistar el poder también por otros medios que no fuesen la guerra pero que impliquen siempre conflicto y violencia, el marxismo leninismo sabe estar siempre «à la page». Un inteligente comunista que conoce esta realidad desde dentro como el español Claudin, lo ha puesto de manifiesto en estos años: el totalitarismo fascista está siempre abocado por su naturaleza a ceder o perder el poder. El totalitarismo comunista nunca. Los últimos acontecimientos parecen haber acabado también con este mito del poder permanente totalitario.

Para comprender esta forma de violencia y de terror, conviene colocarse, como decía Merleau-Ponty al tratar de la dialéctica humanismo-terror, en la «Stimmung de la violencia», revolucionaria o de poder que sea. Jamás podrá comprenderse tal cosa desde una perspectiva liberal. No es que el comunismo haya creado o inventado un clima de violencia y de terror. Lo que sí ha sabido es darle un contenido político concreto, en una estrategia en la cual, violencia y pacifismo, denuncia y miedo, tentación totalitaria y tentación nihilista son otros tantos instrumentos nunca despreciables ni despreciados en la lucha. Es cierto que la mayor parte de las profecías o del ideario de Marx han permanecido en los dominios de la Utopía. Pero en su lugar y acaso en su nombre se ha instaurado un sistema fuerte de poder —mantenido con rigidez y con incansable capacidad de expansión— que ha sabido combinar con fría y constante tenacidad el principio de la inmediatez de las «soluciones» con el principio de la espera y las calendas griegas. Todo ello en una dimensión con-

creta, fría, aprovechando al máximo la naturaleza conflictiva de una sociedad moderna y un Estado, incluso un Estado libre y democrático donde un Truman podía afirmar con honda penetración y sabiduría que tenía mil veces más poder que un Luis XIV o un tirano medieval o un déspota asiático. La Utopía ha vertido sus ideas en la realidad. Pero todo ello más a la manera en que la expone Rubakov, el personaje koestleriano de «Cero y el Infinito», e incluso más a la manera de Huxley en su bellísimo y sugestivo «Brave New World revisited», que a la manera literaria y evasiva de un Orwell, injustificadamente celebrado antaño *ad sacietatem* por su novela «1984», que no es otra imagen que la de Inglaterra con una cifra cronológica invertida cual puro juego: donde Orwell dice 1984, de veras hay que decir a la manera de Swift «1948» en un lugar concreto en el cual pensó en los albores de la Utopía moderna su propio inventor, el santo Tomás Moro: Inglaterra.

El poder es triste. El poder como crimen. La idea tiene hoy una vasta aplicación totalitaria, pero no es nueva. Tampoco hay que pensar sólo en Maquiavelo para acercarse a ella. Para Cicerón, un Cicerón escéptico, la política era la escuela del crimen. Para el suave moralista Montaigne, el hombre público se halla en la alternativa de no hacer nada o de ser un criminal. «Le bien public requiert qu'on trahisse, qu'on mente et qu'on massacre». Para llegar a Marx, Weber, admirador del imperativo categórico de Kant y del Sermón de la Montaña, el cual tiene que afirmar: «La política es por su esencia inmoral. Ella comporta un pacto con los *poderes infernales*, porque ella es la lucha por el poder y el poder lleva a la violencia, cuyo uso legítimo está en el poder del Estado. La realidad moderna es ésta. La diferencia entre una realidad totalitaria y una realidad liberal y democrática, es la que corre entre la inmediatez y las calendas griegas. Un Estado democráticamente legitimado busca por todos los medios soluciones legales o de compromiso a la violencia. Un Estado totalitario, especialmente centrado en los principios del marxismo-leninismo, se identifica con ella. Por ello, en un clima histórico

de conflictividad las ventajas del segundo en la lucha por el mantenimiento y la expansión de su poder son evidentes.

Cuando Rubakov descubre en la cárcel y después de sufrir tortura al guardia blanco al cual hubiera fusilado sin titubear antaño, descubre también la subjetividad. Descubre que la razón verdadera no es la razón objetiva, y que jamás se podrá alcanzar la justicia bajo el signo de la violencia. Descubrirá en realidad que no ha tenido razón. Pero nunca podrá descubrir que no es inocente. Este es el drama de la violencia, el verdadero drama para los hijos de este siglo. En realidad, sólo la fidelidad al Sermón de la Montaña puede garantizar, acaso en el siglo de la violencia más que nunca, este estado de conciencia. El que no es inocente cuando se ha cometido injusticia; cuando se ha cometido violencia; cuando se ha tolerado o incitado la amenaza a la vida; cuando se ha tolerado que millones de seres, de hombres, padezcan y mueran de hambre. Una de las formas más espectaculares ésta, en el planeta, de amenaza de gran alcance a la vida.

* * *

Se dirá que la cosa es de siempre. Tácito y Shakespeare dan testimonio fehaciente de ello. Recuerden los episodios inmarcesibles de los «Anales»: La ironía del inmortal historiador romano cuando nos cuenta la muerte, el matricidio, de Agripina: «Los dioses ofrecieron una noche resplandeciente de estrellas, tranquila con un mar en calma». Evocando con todos los detalles cómo Aqueronía «grita inocentemente ser ella Agripina y pide ayuda para la madre del príncipe, y es entonces cuando es aplastada (en la mar) con golpes de palos y de remos», mientras Agripina, «callando y por ello menos reconocida» nada y se refugia en su villa, donde la alcanzan por fin los sicarios de Nerón. O, como nos cuenta Tácito, la muerte de Petronio, el cual, condenado, al contrario que Séneca, busca una muerte también estoica pero fuera de la retórica: «hizo que le keyeran ya no (cosas) sobre la inmortalidad del alma y sobre las opiniones de los sabios, sino poesía ligera y fácil... Y ni siquiera en su testamento

quiso alabar, como lo hicieron la mayor parte de los moribundos, a Nerón y a Tigelino o a otro poderoso, sino que describió toda la vida escandalosa del príncipe con los nombres de queridos y sus mujeres y nuevos detalles sobre cada estupro y los envió a Nerón bajo sello. Después rompió su sello para que no sirviera más tarde a comprometerlo».

Nuestro tiempo no está lejos por mucho que lo parezca de los tiempos de Tácito. Y menos de los tiempos de Shakespeare, con su «Macbeth», imagen de la relación terrible entre poder y crimen, entre poder y sangre. Poder, crimen, sospecha. Unidos y así formulados en el último mensaje que Bukharin, uno de los procesados de Moscú, envía en el último momento a Stalin: «¿Koba, de qué te ha servido mi muerte?».

La violencia está hoy en la situación. En la calle, en las almas, en los propósitos del poder y las tentaciones nihilistas. Hay un anhelo de destrucción. Con esta palabra definía el filósofo Heidegger la situación por él percibida en la Alemania de los años veinte: «Detruktion». Así, en alemán, con K. La violencia está en las palabras y las actitudes. «Las palabras mentirosas», que diría Federico Nietzsche, tan actual en la pleamar del nihilismo. Cuando el inefable prestidigitador del «informativo» de tantas medianoches define la situación en la América central como «agresión yanqui», y la del Afganistán como «guerra civil», comete violencia a través de «palabras mentirosas». Además, en la situación del nihilismo planetario y del llamado «orden anárquico»; la violencia viene refrendada y fortalecida al máximo por la cobardía. La tremenda cobardía que hizo decir a Gandhi —gran hora ésta para reactualizar sus palabras sorprendentes y significativas— estas palabras aparentemente desconcertantes: «Creo que si pudiera elegir sólo entre la violencia y la cobardía, yo aconsejaría la violencia».

Contemplamos así cómo el mundo de Gandhi, lejos del mundo de los pacíficos bienaventurados que él tanto admirara, el mundo de los bienaventurados de Cristo o de los contemplativos absolutos de la «catharsis» india, aparece contaminado por la violencia fáustica. Todo ello, fortalecido por el triunfo de la

mística materialista que conquista todo. Donde el complejo occidental de Marathon se encuentra con el enigma oriental de Rashomon. Cada vez más lejos del bello ideal de Goethe cuando cantaba: «De Dios es el Oriente / De Dios es el Occidente; / Las tierras del Norte y del Sur. / Descansan en la paz de sus manos». Y tras la violencia extendida y que penetra en lo profundo del ama por virtud de la cobardía y las palabras mentirosas, la retórica manipula la disuasión, tras la cual, a su vez, se esconde su hermana la guerra; hermana gemela, la guerra. En compañía triste y angustiosa de la violencia y la guerra, hemos vuelto, precisamente en relación y a razón del tema que debemos tratar aquí —el tema de la amenaza múltiple, variada e insidiosa, a la vida— a la lectura de un viejo tratado militar titulado: «El arte de la guerra». No se precipiten en juzgar. No es de Maquiavelo, ni de Clausewitz. Es un viejo tratadista chino de estirpe confuciana. Su nombre era Sun Tsu. Vivió en el siglo IV antes de Cristo. Uno de sus grandes discípulos del siglo, nuestro siglo, se llama Mao Tse Tung. El libro fue traído a Occidente y publicado en París en 1772 por el jesuita Amiot. Una edición completa del 1782 parece haber hecho las delicias de un joven militar llamado Bonaparte. En 1927 lo redescubre el gran escritor, militar británico, Lidell Hart.

Hay reflexiones de gran actualidad en los textos del tratadista chino. En una guerra que es, en cierto modo permanente, que tiene mil caras, que se compagina con la disuasión, mientras sobre el fondo abierto de la existencia de los hombres y los Continentes se proyecta, como sobre una inmensa pantalla, el espectro de la guerra total. Del florilegio de Sun Tsu, Mao eligió este aforismo, merecedor de reflexión: «El arte supremo de la guerra consiste en vencer al enemigo sin combatir». Para Clausewitz, el principio de la moderación sería un absurdo en la guerra, ya que «la guerra es un acto de violencia empujado a límites extremos». A esto, la réplica de Sun Tsu: «Someter al enemigo sin combatir es la mayor habilidad». O esta regla de una estrategia hoy en marcha: «Si eres capaz, finge incapacidad. Si están cerca, simula lejanía. Si están lejos, simula proximidad». Y el *leit motiv*:

«Vencer al enemigo sin combatir es el máximo triunfo. Ser invencible depende solamente de uno mismo».

* * *

La violencia, la guerra, la necesidad y su imperio. Primero en la vida del hombre fue la necesidad. Luego vino la lucha por la libertad, una vez descubierta la libertad. Más tarde Marx, sobre las huellas de Hegel, redescubre el fatal retorno dogmático de la necesidad. Hace, incluso, más que esto: pone la necesidad al nivel de la libertad. Y la revolución de nuestro tiempo pone las cosas al nivel del tiempo para espetar la pregunta: «¿Libertad, para qué?». Y luego, «Pravda», que quiere decir, por su nombre mentiroso «verdad» y «justicia», afirma. «La Unión Soviética no se dejará invadir por la epidemia de la libertad». Estamos en pleno «retorno de lo trágico», cuando Jean Marie Domenach analiza la suerte del siglo bajo estos signos: «Stalin o la sospecha»; «Hitler o la ausencia». Símbolos de una edad materialista que produce una mística, sí, una mística, en cuyo nombre generaciones enteras van o son conducidas al sacrificio. Es una especie de adiós definitivo a la historia en nombre de la violencia y el terror. Ausencia histórica y entendimiento de la historia como suspicacia. El poder se instala así en lo trágico, recordando las palabras de Bossuet: «No hay poder humano que sirva otros designios que no fueran los suyos». El poder violenta la historia. Es la historia del poder. Es la historia de Macbeth, signo límite de la violencia y la sangre unidas al ansia de poder. Macbeth es el héroe de Shakespeare con más ensanchada presencia en el siglo. Poder, demencia convertida en Eros. Stalin es su encarnación simbólica. Libertad, ¿para qué? El poder, el Estado quiere racionalizar la vida social. Ha llegado la hora, oímos decir, que el Estado organice la sociedad. Alguien se preguntará, aquí mismo y ahora, ¿qué tiene que ver esto con los peligros que amenazan a la vida en una escala normativa jurídico-política? Claro que tiene que ver. Esto es el meollo de la realidad que nos amenaza. El dogma de la racionalidad, que se so-

brepone al hombre humano, a un humanismo en plena dispersión, abogado, como todo, a un babélico conflicto de humanismos. La Torre de Babel semántica que envuelve y da vuelta a todo: a los términos de la política (democracia, libertad, igualdad, vaciadas de sentido), de la moral, con una estremecedora distorsión de valores en todos los órdenes. Con la vocación totalitaria, con su hermana la vocación nihilista, que tienen la misma raíz ontológica, al diálogo y la comunicación se sustituye la suspicacia. La necesidad, brazo armado de la suspicacia, desplaza de raíces de libertad. No para imponer la dictadura del proletariado, sino una dictadura fabricante del proletariado. Una dictadura que fabrique una nueva clase, una casta, un nuevo espíritu burgués, un nuevo despotismo asiático, mil veces más cruel que el que denunciara Marx en la hora germinal (3).

«El stalinismo es la antología viviente de Shakespeare», escribe Domenach. Y en «Danton», el cineasta polaco Vajda quiere pintar a los héroes de la tragedia polaca de hoy, buscando semejanzas hasta en los rasgos físicos. Política y pasión, pasión de pasiones. «La hipnosis que el poder ejerce es invencible», glo-saba Berdiaev. Y otra vez en Shakespeare la voz de Macbeth: «Son tiempos crueles éstos, en que somos traidores sin saberlo y escuchamos los rumores del miedo sin saber lo que tememos, flotando sobre un mar erguido y violento que nos agita en todas las direcciones». La política destructura y voraz. Otra vez Macbeth: «Si una vez hecho todo acabara, sería bueno que todo acabase». Pero la contradicción hace que nunca acabe. El miedo engendra el terror, el terror engendra el miedo, la suspicacia permanece y vuelta a empezar. Y el mundo se está poblando de «conciliadores», miles de «bonhommes Stalin», que basculan entre el miedo y el terror. Este es el trasfondo de la guerra permanente, del terrorismo universalizado, de la amenaza constante a la vida mientras se sigan exaltando los sagrados principios y el pacifismo establece su hermandad con la ecología.

(3) Cfr. JORGE USCATESCU, *Europa, nuestra utopía*, Ed. Reus, Madrid, 1978, págs. 108 y sigs.

El «Pére. Ubu» en la cumbre del poder. El caldo de cultivo del miedo y la sospecha y el terror y el genocidio, no podía ser otro que la libertad. Así que hay quien termina por denunciar cínicamente «la epidemia de la libertad».

Para concluir, una vez más con que el siglo xx, aún más en un siglo xx que llega al ocaso, «el poder es triste». El poder es triste, el poder es trágico. Hasta el punto de que mitos e ideologías materialistas suscitan una capacidad de muerte y de sacrificio, inconcebible en cualquier otra época y menos en la tradición espiritual y cristiana europea. Mientras la filosofía del siglo proclama la muerte de Dios y del hombre, generaciones enteras aceptan generosamente, mejor dicho ciegamente, el holocausto. Las mitologías artificiales movilizan más energías humanas que las mitologías humanistas. A través de la democracia, la política sacrifica la libertad, la Historia se entrega a la Utopía, pero un sentido trágico de la existencia no sólo no desaparece, sino que moviliza energías vitales vastas y profundas. Ideología y política ejercen una «hipnosis invencible», como decía Berdiaev. El nihilismo del Estado y de la política absorbe todo: destino personal del hombre, su sentido trágico de la existencia. La estadística, el universo concentracionario, el apocalipsis de la guerra, las abstracciones ideológicas, no logran anular este sentido trágico. En el siglo xx el poder es triste. Quien no ama la violencia no tenía que haber nacido en este siglo, diría Trotsky. Expulsado de la Historia, lo trágico vuelve a apoderarse de una Historia abocada a la Utopía. Todo ello en el marco de un mundo que un personaje chino de la «Tentación de Occidente», de Malraux, defendía así: «La intensidad que las idas crean en vosotros me parece hoy que explica mejor vuestra vida que ellas mismas. La realidad absoluta ha sido para vosotros Dios, luego, el hombre. Pero el hombre ha muerto después de Dios y vosotros buscáis con angustia a quien podríais confiar vuestra extraña herencia».

La sociedad de alto nivel tecnológico tiene más capacidad que ninguna para ser totalitaria o, por el contrario, nihilista. Estamos en el umbral de la *Polis* cibernética, donde el ordenador pretende asegurar el triunfo de la «voluntad general». ¡Qué le-

jos estamos del momento en que Malesherbes escribía a Mirabeau!: «Oh monsieur le marquis... les systèmes de toute espèce sont trop au dessus de moi». Hoy todo es sistema. El sistema está por encima de cada uno de nosotros. Pero si todo sistema es abstracto, la violencia contra la vida es concreta. Su señal es la sangre. Sus caminos están regados de sangre. Pero todo ello, por muy desolador que sea, no excluye la paradoja. Porque si la fe y la esperanza nada pueden contra la Utopía del ordenador y el sistema, todo lo pueden aún contra la violencia y la amenaza a la vida, a la persona y su dignidad. Donde ella aparece ya no cabe la confusión babélica ni la semántica perifrástica. No cabe ofrecer la paz cuando, siendo gobernante, se sabe perfectamente que este ofrecimiento es fruto de la cobardía y del miedo y de las componendas. Entonces cabe decir: «Yo no he venido a traer la paz sino la guerra». Palabras que dicha por Quien las dijo y las puede decir más que nunca hoy, con más hondura y más verdad, en nada contradicen el mensaje del Sermón de la Montaña.