

## LA CONVERSION A LA INVERSA

**E**N el mito de la caverna de Platón hay una remotísima primigenia normalidad respecto del sentido en que transcurre la acción; ésta se produce de la oscuridad a la luz, y que suceda así y no de otra manera supone una cierta rectitud en la pura secuencia de los hechos. Pasar de lo oscuro a lo luminoso aparece incluso en el plano meramente físico como una liberación y perfeccionamiento de la realidad. Todo el mito tiene por esta razón el cariz de algo que es suyo, natural y recto. Parece conforme con la naturaleza de las cosas que los moradores del antro platónico salgan de la cueva alumbrada por la pobre luz del fuego al mundo iluminado por la luz solar. Aunque Platón admita que los habitantes de la caverna en cuanto tales desean permanecer con su mezquina luz, la fuerza dialéctica del mito radica en el convencimiento pre-conceptual de que el sentido positivo de la acción va de la oscuridad a la luz, y el sentido negativo al contrario.

El propio Platón ha planteado el tema de la inversión de los sentidos del proceso como algo posible e igualmente perturbador (Rep. Z, 518 a). Precisamente es la segunda hipótesis la que nos servirá de punto de partida para el análisis de la «conversión a la inversa». En efecto, si admitimos que alguien que goza de la luz quiere sumirse en la oscuridad, damos por cierto que hay en tal cambio un atentado al orden natural e incluso una cierta perversión. La perversión aumenta en cuanto no se trata pura y simplemente de girar, sino de volverse hacia algo que atrae y llama; es decir, de volverse con o convertirse. Por esto la atracción de lo oscuro supone una cierta correlación respecto de la oscuridad por parte de quien habita en la luz. La inversión producida por la conversión hacia algo incluye cuando es al revés una cierta perversión. En general, el tropismo hacia la luz se suele aplicar a

las conversiones religiosas. El propio mito de Platón tiene un matiz religioso, y San Agustín, paradigma de convertidos, exclama: «Non enim lumen nos sumus, quod *iluminat omnem hominem*, sed *illuminamur a te*, ut qui fuimos *aliquando tenebrae*, simus *lux in te*.»

La conversión religiosa es una conversión completa, un giro total del alma, que resbala sobre su quicio orientándose hacia la luz.

La vuelta que da el converso es, en cuanto giro total de todo su ser, una perfecta *metánoia*, pues no sólo son los pensamientos de la razón, sino también los del corazón los que cambian de rumbo. En este tornar del alma va incluida una cierta «falta de», una penitencia, que se llena simultánea y proporcionalmente al proceso de perfección de la conversión hacia su meta, y un menosprecio por la oscuridad pasada que se acompaña de la fruición del bien presente. Además, la vuelta del alma supone, si es completa, una «inversión de todos los valores», como le ocurrió al pagano haciéndose cristiano o a Nietzsche postulando una nueva concepción del mundo que sacase al hombre de la penumbra y debilidad cristiana.

Pero tanto la conversión cristiana como la nietzschiana son, desde sus respectivos puntos de vista, actitudes positivas, tránsitos de la oscuridad a la luz. Para que se dé la auténtica conversión a la inversa, es decir, el insólito espectáculo de quien viendo la luz se decide sin vacilaciones a meterse en el antro en busca del consuelo de la oscuridad indiferenciada y acogedora, son necesarias singulares condiciones.

Por lo pronto, que el sol de fuera se nuble y su luz palidezca y el calor resulte mezquino, por cuyo empobrecimiento el oscuro seno del antro adquiere la poderosa atracción de lo absoluto ante lo relativo. En segundo lugar, las almas de quienes miran alternativamente a la caverna y al sol ven a éste como remedo caricaturesco de sí mismo, porque tienen conocimiento de lo que antes fué. Son almas cultas sabidoras de que en otro tiempo aquel sol semiapagado lució con inusitado brillo.

La oscuridad de las fauces del antro se puebla de «no valores». No son valores antagónicos que aparezcan como protagónicos; lo malo siendo bueno, lo colectivo ante lo individual, sino la ausencia de valores. Un ilimitado «sin», que se extiende como un velo sobre todas las preocupaciones. Sin creer, sin pensar, sin decisio-

nes personales, unidos a una cadena sin fin, ceros abandonados al infinito, en cuyo abandono radica el único y mayor consuelo.

La conversión a la inversa aparece desde este punto de vista como un acontecimiento rarísimo en la historia de Occidente. Se trata de una *metánoia* hacia el olvido, o si se prefiere una tergiversación respecto del recuerdo, pues lo que hay aquí es simplemente volver las espaldas (*terga vertere*) a la presencia de algo que a todo trance queremos mejor que sustituir olvidar. En esta *metánoia* la *poenitencia* está dada en función del olvido. La conversión a la inversa es el único caso de conversión no religiosa, y, sin embargo, que sea una tergiversación sin religiosidad sirve para atribuirle un sedicente matiz religioso.

¿Cuáles son los casos de conversión invertida? Algunos hay en los revolucionarios franceses, pero envueltos generalmente en el equívoco optimismo de la fe en el progreso y en el hombre. Sin embargo, se podrían rastrear casos aislados semejantes a los que Anatole France intuyó en *Les Dieux ont soif*. Recuérdense las palabras del protagonista: «Je suis maudit. Je me suis mis hors l'Humanité. Je n'y rentrerai jamais!... Tu vois bien qu'il faut que je renonce à l'amour, à toute douceur de la vie, à la vie elle même.»

Hoy los casos de conversión a la inversa son frecuentes merced al marxismo. Ante él ha habido dos tipos de conversiones: las de la masa, para cuyos componentes el mundo era sombra y la caverna luz, y la de algunos hombres cultos, poseedores de la tradición luminosa de Occidente, tradición simbiótica de religión y cultura, que, entumecida el alma de soledad y nostalgia, se precipitaron a un dramático suicidio espiritual, adentrándose en la caverna.

En este último aspecto un libro reciente recoge seis casos de conversos a la inversa y después apóstatas, bajo el título de suyo sugeridor de *El Dios que ha fracasado* (1). Son seis conversos al comunismo marxista. Gentes que se metieron en el antro por diferentes razones, pero en todos se descubre un común subsuelo de desesperanza y afán de olvido.

Antes de poner al lector en contacto con las autobiografías de los seis conversos y apóstatas conviene que veamos en qué sentido puede interpretarse el comunismo marxista como «teología sin Dios», paradoja que se ha transformado en un lugar común.

(1) *The God that failed. Six Studies in Communism*, Londres, 1950.

El sentido profundo de lo paradójico consiste en ser una incongruencia congrua, es decir, en algo que anunciándose contradictorio es, sin embargo, congruente. Si a la teología le suprimimos el «Theos», es decir, la divinidad, queda el «Logos», es decir, la razón humana girando en torno de una enorme ausencia que es de por sí suficiente para señalar la razón y su quehacer, en este caso pura mutilación y defecto, con la impronta de su lejanía. Pero que la ausencia de lo divino califique al marxismo de «teología» equivale a decir que tal ausencia es el resultado de una supresión, la del concepto tradicional de Dios, al que se pretende sustituir con otros elementos en torno a los cuales se hace girar el mundo de razones que antes volteaba alrededor del eje divino. En el fondo el marxismo no es sino la perfección de un largo proceso de secularización, cuya perfección por serlo cosupone una teología invertida que carece de Dios.

En general se suele atribuir esta teologización secularizada a Feuerbach, personaje extremo de la izquierda hegeliana. Feuerbach era un hombre de fe, un alma henchida de emoción religiosa y un teólogo que jamás negó su vocación. Estuvo obsesionado toda su vida por la idea de Dios hasta tal punto que para amar al hombre divinizó la Humanidad. Sustituyó la idea tradicional de Dios por la especie —Gattung—, originando una teología sociológica cuyo subsuelo religioso trasparece sin cesar en el marxismo. Además Feuerbach —espíritu extraño, de una desmedida ambición en la fe— se había inspirado en filósofos que ejercieron sobre él una influencia menor que la de Hegel, pero notabilísima en ciertos aspectos. Es digno de notar que la sombra de Hegel haya desplazado ante los ojos de casi todos los críticos las de Gassendi y Vico, que, en mi opinión, han influido poderosamente en dos supuestos de la filosofía de Feuerbach: el materialismo y el poder fecundo de la acción para perfeccionar e impulsar el pensamiento. «Le doux prêtre», como han llamado con acierto a Gassendi, intentó en su época algo inaudito: conciliar el antiguo e irreductible enemigo del cristianismo, el epicureísmo, con la doctrina de la Iglesia. En el intento se esconde tal inconciliable oposición que infunde una extrañeza profunda en la personalidad de Gassendi. Extrañeza semejante a la que causa, pese a todas las explicaciones, la «honda fe en la divinidad del hombre» que profesaba Feuerbach. Por otra parte, el materialismo de este último y su divinización de la Humanidad parecen desde el subsuelo de la metodolo-

gía hegeliana la reducción a líneas lógicas del pensamiento de Gassendi.

En cuanto a Vico es, a mi juicio, quien influyó de modo decisivo en la concepción pragmática de Feuerbach, que no se puede explicar, desde el punto de vista de los antecedentes, por referencia exclusiva a Hegel. De la lectura de Vico y la reflexión acerca del principio *verum est factum* indujo el maestro de Marx la afirmación que tanto reitera, de que la práctica resuelve lo que la teoría deja insoluble. «Feuerbach —dice el P. Wetter— ci appare come un precursore del materialismo dialettico leniniano, che attribuisce la massima importanza alla unione della teoria con la pratica e al carattere *partitario* della teoria.»

Lo importante para mi intento es que tanto en Gassendi como en Vico hay un cristianismo que se sostiene con esfuerzo, que no encaja con perfección en el sistema filosófico que uno y otro defienden. De ellos quizá sea mejor decir que la línea que representan precede en buena parte a la teología sin Dios de Feuerbach, simple mutilación y ausencia que se traducen en la presencia atosigadora de un vacío insustituible. En el fondo la merecida diatriba de Nietzsche contra David Strauss es aplicable a toda la primera generación de la izquierda hegeliana.

Las fauces del antro se entenebrece, cerrándose en la absoluta oscuridad, cuando Marx llama al catolicismo ideología burguesa y a la religión en general «opio del pueblo», ofreciendo, en cambio, la alegría de la conciencia de la finitud y pura inmanencia.

Hasta la postguerra de la primera guerra mundial, inmensa bancarrota de ideales, las minorías cultas europeas no se sintieron tan profundamente desoladas que mirasen con añoranza la boca del antro. Pero desde 1920 a 1930 se inician las conversiones de auténticos espíritus europeos: en 1921, Silone; en 1931, Koestler; algo después, Wright. Por la misma época perfecciona Gide su coqueteo con la Unión Soviética, y se aproximan al partido comunista, atraídos por una invencible simpatía, Louis Fischer y Stephen Spender. Casi todas estas personas, las que componen el libro *The God that Failed*, excepto Gide, nacieron alrededor de 1900. Hay según esto en torno de ellos una común circunstancia histórica. En cuanto a Gide el caso es excepcional. Testimonio arquetípico del intelectual de la burguesía decadente, conducido sobre todo por valores estéticos, su alma, pobre en el fondo, es incapaz de los tormentos y angustias de la conversión. La proxi-

midad de Gide con el comunismo recuerda la de Justo Lipsio con el protestantismo. Sin embargo, es un buen testimonio de la vigencia que entre los intelectuales alcanzó la ideología marxista, y reflejo auténtico de lo que en otros es autenticidad. En el caso de Koestler se manifiesta con mayor lucidez que en ningún otro, y desde luego de modo más profundo, lo que he llamado «conversión a la inversa». Es sobre todo la experiencia de Koestler la que ha llevado a Richard Crossman, prologador del libro, a explicar por qué los intelectuales aceptan el dogmatismo staliniano del siguiente modo: «El novicio comunista, sometiendo su alma a la ley canónica del Kremlin, experimenta un consuelo semejante al que la Iglesia católica proporciona al intelectual perplejo y angustiado por el privilegio de la libertad.» Es decir, una explicación religiosa aunque desde la teología sin Dios. En efecto, de la admirable narración de Koestler se desprende que estaba en una situación de profundo desasosiego espiritual e insatisfecho del mundo. «Me convertí —dice— porque estaba maduro para ello y porque vivía en una sociedad decadente y sin fe.» La primera de estas afirmaciones, aunque en estrecha relación con la segunda, afecta de modo particular al alma del converso. Estar maduro para la conversión significa que se ha iniciado el giro inconsciente hacia la luz o la sombra, según los casos. San Agustín lo expresó con la mayor sobriedad: «Et tamen propinquabam sensim et nesciens.» Sin embargo, me acercaba (a la luz) insensiblemente y sin saberlo. Pero ¿qué impulsa al intelectual auténtico hacia la «tergiversación»? Sin duda ninguna la ausencia de ideales, es decir, de ideas socializadas que posean fuerza suficiente para dar sentido a la conducta y consistencia a la vida en común. Cuando el inteligente pierde los ideales cae en la mayor desolación, y precisamente esto le caracteriza como intelectual y no otra cosa, pues si de alguna manera se le puede definir con relativa plenitud es como el hombre que vive en la desolación por carencia de ideales, lo que implica además un absoluto problematismo.

Ocurre a veces que el intelectual se convierte aferrándose desde la creencia a determinado ideal. Busca sin duda el consuelo de la dogmática, del quehacer programatizado, de la utilidad de la conducta, de la cooperación colaborante, de la regulación canónica que desproblematicé la vida, del apoyo de un ideal con vigencia. «Me sentí —dice Koestler cuando sus nuevos camaradas

le invitaron al tuteo— como un caballero que ha recibido la consagración del espaldarazo.»

Pero la teología sin Dios, en cuanto pretende subrogar lo infinito por lo finito, lo trascendente por lo inmanente, hace de su dogmática una cárcel. A la humildad, *subjectio hominis ad Deum*, supuesto de la obediencia religiosa, suplanta la entrega del hombre a una entidad que sólo trasparece en el mandato: el partido. *Traditio hominis ad machinam*. Si en la conversión positiva el intelectual halla muchas limitaciones no son tantas, a juzgar por los datos que ofrecen algunos conversos, que no dejen un amplio campo de acción a la inteligencia, lo que facilita la permanencia de la fe en el converso y el logro del consuelo que buscaba. Sin embargo, en la *metánoia* a la inversa pronto la totalidad de la entrega y dejación del pensamiento espanta al neófito. Koestler se encontró al principio satisfecho de ser una ruedecilla de la máquina cuyo mecanismo total desconocía. El silencio e igualdad del ser de las cosas en la oscura cueva le agradó. Quizá pensase como Hugo, el intelectual comunista de *Les mains sales* de Sartre, cuando le asaltaron los recuerdos de su estado anterior: «Il faut que je me défende. Que j'installe d'autres pensées dans ma tête. Des consignes: "Fais ceci. Marche. Arrête-toi. Dis cela". J'ai besoin d'obéir et c'est tout. Manger, dormir, obéir.» Pero no tardó en sentir el yugo mental de la «consigna» y la frase preconstruida. Lo que para el no intelectual es un alivio, tanto se trate de obreros manuales como de técnicos, por elevada que sea su tecnicidad, para el intelectual es una servidumbre intolerable. Koestler se encontró con las frases y terminología del camarada Djugashviliani, constructor del habla internacional de germanía, que primaba en el partido por entonces. «La fe —dice Koestler— es realmente algo maravilloso: si no mueve montañas hace al menos comulgar con ruedas de molino.» Había que excluir del vocabulario palabras tales como «espontáneo», porque «la manifestación *espontánea* de la conciencia de clase revolucionaria» formaba parte de la teoría trotskista de la revolución permanente. Algunos vocablos adquirirían suma importancia y un elevado sentido de pureza mental política. Por ejemplo, la palabra «concreto»: «Debes plantear la cuestión de un modo más concreto, camarada», que casi de repente repetían todos por doquier. Lenin había citado a Erostratos el griego, que había incendiado un templo para que hablasen de él. En consecuencia, se podían construir y leer frases como ésta: «La

locura criminalmente aerostática de los contrarrevolucionarios que en la patria del proletariado han hecho fracasar los esfuerzos heroicos de las masas trabajadoras para concluir el segundo plan quinquenal en cuatro años.»

Con las palabras se dictaban las ideas, con las ideas proyectos minuciosos que programatizaban lo que los miembros del partido habían de pensar y cómo lo habían de pensar. En el fondo se descubre en este sistema de ideas preconstruidas un intento, que no tiene semejante en la Historia, para sustituir el pensamiento auténtico por un seudopensar que consiste en aplicar juicios de valor ya dados, contruidos sobre ideas ya dadas y con palabras preestablecidas para el caso a hechos interpretados de antemano con arreglo a una clave universal. En términos generales, este seudopensar, cuya característica es la ausencia absoluta de problematización crítica, es el que utiliza el hombre de la calle para su quehacer cotidiano, con la diferencia respecto de las frases del camarada Djughashviliani que éstas se imponían rígidamente por una voluntad política organizada, en tanto que aquéllas responden a la espontánea tendencia social a cristalizar ideas y juicios en lugares comunes más o menos encubiertos.

En este aspecto la acción del partido era un atentado consciente y sistemático contra el pensamiento creador y una vulgarización e igualamiento casi absolutos de la inteligencia siguiendo el camino del seudopensar. Para el vulgo, ilustrado o no, este repertorio de ideas preconstruidas equivale a pensar, y encuentra en él, seguridad, orientación y sobre todo coincidencia y cimentación social. Pero precisamente por la aproblematicidad crítica que supone es antagónico al intelectual, que se rebela ante la tiranía del tópico y la consigna. El converso empieza desde ahora a sentirse en el fondo apóstata.

El consuelo que pensaba encontrar a su desesperanza y desolación se torna una inquietud más desazonante que la que sentía a la puerta de la caverna, donde al fin y al cabo la angustia no era sino testimonio de su irremediable condición de intelectual.

Iniciase en el alma del converso una reacción exagerada y un retrogirar hacia la luz de la situación primitiva, pero ahora con un acentuado matiz religioso. El propio contacto con una teología sin Dios suscita en la intimidad del intelectual converso mil sugerencias culturales y religiosas acordes con su historia personal y con los elementos irracionales que arrastra desde la niñez. La ma-



por parte de los intelectuales conversos a la inversa y después apóstatas procede de la burguesía modesta y esconden en el fondo de su alma un mundo paideumático que antes o después, aproximadamente a la media edad del converso, aparece con irresistible fuerza. De aquí que de los casos mencionados en *The God that Failed* el más notable en este sentido sea, por lo extraño, el del escritor negro Wright.

El camino de la apostasía se perfila definitivamente en los casos que me parecen más perfectos, por una crisis religiosa o seudorreligiosa, producida de ordinario por una violenta conmoción afectiva. En el caso de Koestler la presencia de la muerte, esperada en la celda de una cárcel española.

Después se abre un amplio panorama inédito. ¿Qué ocurre en la intimidad del apóstata que fué converso? ¿Queda siempre señalada por la huella de su conversión o sigue, en sentido contrario, buscando purificarse en una religión con Dios?

ENRIQUE TIerno GALVÁN

