

PAIDÓS CONTEXTOS

Títulos publicados:

32. S. Hays, *Las contradicciones culturales de la maternidad*
33. S. Wilkinson y C. Kitzinger, *Mujer y salud*
35. F. M. Mondimore, *Una historia natural de la homosexualidad*
36. W. Maltz y S. Boss, *El mundo íntimo de las fantasías sexuales femeninas*
37. S. N. Austad, *Por qué envejecemos*
38. S. Wiesel, *Los límites del perdón*
39. A. Piscitelli, *Post/televisión*
40. J. M. Terricabras, *Atrévete a pensar*
41. V. E. Frankl, *El hombre en busca del sentido último*
42. M.-F. Hirigoyen, *El acoso moral*
43. D. Tannen, *La cultura de la polémica*
44. M. Castañeda, *La experiencia homosexual*
45. S. Wise y L. Stanley, *El acoso sexual en la vida cotidiana*
46. J. Muñoz Redón, *El libro de las preguntas desconcertantes*
47. L. Terr, *El juego: por qué los adultos necesitan jugar*
48. R. J. Sternberg, *El triángulo del amor*
49. W. Ury, *Alcanzar la paz*
50. R. J. Sternberg, *La experiencia del amor*
51. J. Kagan, *Tres ideas seductoras*
52. I. D. Yalom, *Psicología y literatura*
53. E. Roudinesco, *¿Por qué el psicoanálisis?*
54. R. S. Lazarus y B. N. Lazarus, *Pasión y razón*
55. J. Muñoz Redón, *Tómatelo con filosofía*
56. S. Serrano, *Comprender la comunicación*
57. L. Mérö, *Los azares de la razón*
58. V. E. Frankl, *En el principio era el sentido*
59. R. Sheldrake, *De perros que saben que sus amos están camino de casa*
60. C. R. Rogers, *El proceso de convertirse en persona*
61. N. Klein, *No logo*
62. S. Blackburn, *Pensar. Una incitación a la filosofía*
63. M. David-Ménard, *Todo el placer es mío*
64. A. Comte-Sponville, *La felicidad desesperadamente*
65. S. Muñoz Redón, *El espíritu del éxtasis*
66. U. Beck y E. Beck Gernsheim, *El normal caos del amor*
67. M.-F. Hirigoyen, *El acoso moral en el trabajo*
68. A. Comte-Sponville, *El amor la soledad*

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

EL AMOR LA SOLEDAD

Entrevistas con:

*Patrick Vighetti
Judith Brouste
Charles Juliet*

Título original: *L'amour, la solitude*
Publicado en francés, en 2000, por Albin Michel, París

Traducción de Godofredo González

Cubierta de Mario Eskenazi

Sumario

Obra publicada con la ayuda del Ministerio francés de Cultura -
Centre National du Livre

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2000 Editions Albin Michel
© 2001 de la traducción, Godofredo González
© 2001 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S. A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires
<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-1136-5

Depósito legal: B-40.725/2001

Impreso en A & M Gràfic, S.L.,
08130 Sta. Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

Prefacio .	7
Más allá de la desesperanza <i>Entrevista con Patrick Vighetti.</i>	11
Violencia y delicadeza <i>Entrevista con Judith Brouste .</i>	55
El esfuerzo de vivir <i>Entrevista con Charles Juliet .</i>	107

Prefacio

Este libro se publicó por vez primera en 1992, en las ediciones Paroles d'Aube, recién nacidas por entonces y cuya vida habría de limitarse a unos pocos años. Eso hizo que fuera muy difícil encontrarlo, lo que justifica esta nueva edición, revisada y aumentada. Se mantiene fiel a la antigua, pero la completa o la esclarece en cierto número de puntos y constituye la edición definitiva.

El volumen, en su primera edición, se hallaba en una colección dedicada por entero a las entrevistas: un escritor —de ordinario un poeta— respondía a las preguntas de algunos de sus lectores o amigos. ¿Por qué acepté yo participar en esa aventura? En primer lugar, por simpatía hacia quienes la habían emprendido y pedían mi colaboración. Después, porque me gustan las entrevistas, por ese juego, imprevisible y estimulante a la vez, de preguntas y de respuestas. En

fin, porque era una oportunidad de escribir de otra forma y para otro público. La idea era hacer un libro que no fuera simplemente un libro de filosofía, sino más bien el libro de un filósofo sobre lo que la filosofía y la vida le habían enseñado, sobre lo que él había aprendido... Me llenaba de ilusión dirigirme a un público como se dirige uno a un amigo, sin precauciones, sin elaboración posterior, sin erudición, sin máscara: sólo algunas ideas recién nacidas, o renacidas, sólo unos recuerdos, como las huellas de un itinerario, entre confianza y reflexión, entre pensamiento y relato... «Yo no enseño, yo cuento», decía Montaigne. Ése es un ejemplo que yo he querido seguir, pero de lejos. Este librito es todo lo contrario de un sistema o de un tratado, sin llegar a ser un ensayo. Son entrevistas, lo que Montaigne hubiera llamado *conferencias* («El más fecundo y natural ejercicio de nuestro espíritu, a mi parecer, es la conferencia»), o dicho de otro modo, conversaciones. ¿Un arte menor? Sin duda alguna, pero eso forma parte de su encanto. Aquí la verdad importa más que la belleza, el placer más que el trabajo, la vida más que la obra.

¿Qué camino seguir? Lo más sencillo hubiera sido pasar por la palabra, grabar nuestras conversaciones, transcribirlas, corregirlas... Pero ése es un trabajo ingrato y casi siempre decepcionante. Yo opté por lo contrario: comenzar por la escritura y, mediante ella, en ella, tratar de hallar algo propio de la palabra, de su espontaneidad, de su fragilidad, de su liviandad, de su libertad..., a lo que mis interlocutores no tuvieron dificultad en adaptarse. Sus preguntas me llegaban por correo; yo respondía a vuelta de co-

rreo, escribiendo en lo posible a vuelapluma, sin un plan preconcebido, sin preparación, sin cotejar mis referencias y mis citas, casi sin retoques. La improvisación formaba parte del juego, tanto más imprevisible cuanto que era una improvisación a varias bandas. Era una especie de correspondencia o de diálogo epistolar, como los que me gusta leer, y me ilusionó, esta vez como autor, aventurarme por ese camino. Eso tenía sus peligros. Así es como, citando de memoria, atribuí a Pavese una idea que nunca he podido hallar en él y que pertenecía probablemente a Adorno, cosa que no pude comprobar hasta mucho más tarde. Había leído los *Minima moralia* de este último muchos años antes, casi a la vez que el *Journal* de Pavese, y esos dos recuerdos habían terminado por entremezclarse con el tiempo... Naturalmente, aprovecho esta edición tanto para corregir el error como para retocar o explicitar algunas ideas que, tras su lectura, me parecía que lo requerían. Pero no he querido ni escribirlo todo de nuevo ni cambiar lo esencial: este libro me satisface —y ojalá satisfaga también a los lectores— tal como está, frágil e imperfecto. Esta fragilidad forma parte de la vida. ¿Por qué no habría de ocupar su lugar también en los libros?

No me queda más que agradecer a Judith Brouste, a Charles Juliet y a Patrick Vighetti el que aceptarían acompañarme en este paseo. Este libro les debe mucho, y quizá más de lo que parece. Sin ellos hubiera sido muy distinto, o incluso ni siquiera habría existido.

Más allá de la desesperanza

Entrevista con Patrick Vighetti

André Comte-Sponville, hagamos tabla rasa de todo y comencemos definiendo: ¿qué es la filosofía? ¿Qué es un filósofo? ¿Qué papel debe desempeñar en la sociedad hoy en día?

¡Eso sí que es un comienzo filosófico! En el fondo, ¿no será el filosofar precisamente eso: si no hacer tabla rasa (no hay ninguna prueba de que eso sea posible), al menos intentar desembarazarse de todo lo que nos estorba, de los hábitos, de las ideas preconcebidas, etc., o dicho de otro modo, intentar pensar *de nuevo*? Sí, pudiera ser que la filosofía fuera ante todo ese acto de interrogación radical, como un comienzo de la razón, o un volver a comenzar; que la filosofía fuera el pensamiento nuevo, el pensamiento libre, el pensamiento liberado y liberador... Se dice con frecuencia, citando a Hegel, que la lechuza de Minerva levanta el vuelo en el crepúsculo, y no es falso.

Pero levanta el vuelo, y eso viene a ser, cada vez, como un amanecer del espíritu. «Palabras al alba»,* dices... Me gustaría recoger esa expresión: la filosofía es ese alba, nueva cada día, del pensamiento, alba que no cesa de levantarse —¡pálido fulgor de la razón!— desde el fondo de nuestros crepúsculos.

De poco serviría, por lo demás, que te recordara que la pregunta «¿Qué es la filosofía?» es *en sí misma* una pregunta filosófica, lo mismo que la pregunta «¿Es preciso filosofar?», por lo que, como decía Aristóteles (ya ves que jamás se logra hacer tabla rasa por completo, o que otros ya lo han hecho antes que nosotros), uno no se puede librar de la filosofía, o, diría yo, sólo se puede librar uno de ella dejando de pensar. Quien no quiere hacer filosofía, desde el momento en que trata de explicarse por qué no quiere, ya está filosofando... O sea, que no se trata en absoluto de no filosofar más que sobre la filosofía. La pregunta «¿Qué es la filosofía?» es una pregunta filosófica; pero la pregunta «¿Qué son las matemáticas?» no lo es menos. Cuando un matemático reflexiona sobre lo que hace, sobre la clase de objeto con el que trabaja, sobre la verdad a la que puede acceder, etc., por muy matemático que sea, se plantea una cuestión que va más allá de las matemáticas: ¿está haciendo filosofía! La prueba es que no todos los matemáticos estarán de acuerdo sobre esa cuestión, o sobre la respuesta que hay que dar a esa pregunta: en igualdad de autoridad

* Esta frase entrecomillada alude claramente al nombre de la efímera editorial (Paroles d'Aube) que publicó por primera vez este libro. (N. del t.)

o de competencia, se pondrán de acuerdo sobre la validez de tal o cual demostración, pero no sobre la naturaleza de lo que hacen. Unos serán preferentemente intuitivos, otros formalistas; unos serán partidarios de Platón, otros de Leibniz o de Kant... En resumen, mientras hacen, por hipótesis, las mismas matemáticas, no comulgarán en absoluto —o no comulgarán necesariamente— con la misma *filosofía* de las matemáticas: ¡hacen lo mismo, pero no tienen el mismo concepto de eso «mismo»!

Se dice con frecuencia, en tono de reproche, que hay tantas filosofías como filósofos, lo que no me parece demasiado exagerado. Podría suceder que también hubiera, por esa misma razón, casi tantas filosofías de las matemáticas como matemáticos o, digamos más exactamente, como matemáticos que reflexionan sobre lo que hacen... La filosofía es el pensamiento más libre (no es prisionero de ningún saber) y a la vez, por eso mismo, el más singular. Así pues, que haya tantas filosofías como filósofos es casi cierto (sólo casi, porque a veces hay varios filósofos que coinciden: hay escuelas, maestros y discípulos, doctrinas con las que éste o aquél podrán identificarse), pero, aunque fuera cierto por completo, no tendría sentido reprochárselo a la filosofía. Que los filósofos no se pongan de acuerdo, no es una razón para no filosofar, es una razón, y muy poderosa, para filosofar uno mismo. Cualquiera puede hacer matemáticas por ti (porque, por hipótesis, puede llegar al mismo resultado al que tú habrías llegado), por lo que, salvo por afición particular o por necesidad de ganarte la vida, no hay ninguna razón por la que debas dedicarte a las matemáticas tú mismo.

No hay un oficio tonto, pero nadie está obligado a hacerlos todos. Las matemáticas, desde ese punto de vista, son un oficio: se puede dejar ese menester en manos de otros. La filosofía, no. O si la filosofía es *también* un oficio que tiene sus profesionales (los que la enseñan, los que publican libros...), es ante todo una de las dimensiones que constituyen la existencia humana. Por suerte, no estás obligado a seguir clases o a escribir libros de filosofía. Pero nadie puede filosofar por ti: lo que yo puedo haber descubierto, por más que me satisfaga a mí totalmente, o lo que Kant o Hegel hayan podido hallar, sea cual fuere su genio, ¡nada de ello prueba que sea válido *para ti!* Tienes que dedicarte a ello personalmente, y eso es lo que se llama filosofar...

Tomemos, por ejemplo, tu pregunta: «¿Qué es la filosofía?» Por el hecho de ser una pregunta filosófica, admite muchas respuestas diferentes, y, en último término, tantas respuestas diferentes como filósofos diferentes haya... No digo esto para desmarcarme, para soslayar la respuesta, sino todo lo contrario, para decirte que la respuesta que voy a darte sólo me atañe a mí y que otros filósofos responderían de un modo distinto. Acabo de decir que hay filósofos que coinciden... Pues bien, en esta cuestión me hallo muy cerca de lo que Epicuro decía hace unos veintitrés siglos: «La filosofía es una actividad que, mediante discursos y razonamientos, nos proporciona una vida feliz». Me entusiasma el hecho de que la filosofía sea una actividad (y no un sistema o un saber), que se lleve a cabo mediante discursos y razonamientos (y no por medio de visiones o de eslóganes), en fin, que tienda a la felicidad... Y digo que tienda. Porque, en cuanto a proporcionarla,

me da la impresión de que nosotros, los modernos, no somos capaces, ni siquiera de acercarnos a la hermosa confianza de los antiguos... Yo, siempre pensando en Epicuro, he forjado para mi uso personal la siguiente definición que te ofrezco como respuesta (pero es *mi* respuesta: no quiere decir que te satisfaga) a tu pregunta: *La filosofía es una práctica discursiva cuyo objeto es la vida, cuyo medio es la razón y cuyo fin es la felicidad.* Me parece que eso vale para cualquier filosofía digna de ese nombre —pero justamente, sobre esa *dignidad* no todos los filósofos se ponen de acuerdo...

¿Puedo añadir una palabra? Puesto que estoy hablando de la felicidad, quizás alguien quisiera concluir un poco a la ligera que eso sería para mí la esencia de la filosofía. Pues no. ¡No cabe la menor duda de que se puede ser feliz sin filosofar, y es perfectamente posible filosofar sin ser feliz! La felicidad es el fin, no el camino. Ante todo, la felicidad no es la norma. ¿Qué puede probar el hecho de que una idea te haga feliz? Eso es lo que ocurre, al menos durante un cierto tiempo, con la mayoría de nuestras ilusiones... La felicidad no es la norma. La norma de la filosofía, lo mismo que la de cualquier pensamiento, es o no puede ser otra que la verdad. Si debo tener o mantener una idea no es porque me haga feliz; en ese caso la filosofía no sería más que una variante sofisticada del método Coué. Si debo mantener una idea, incluso cuando esa idea me llenara de tristeza, es sólo ¡porque me parece verdadera! Lo he dicho muchas veces: si un filósofo tiene que elegir entre una verdad y la dicha —y eso puede llegar a suceder— no se puede llamar filósofo más que en la medida en que elige la verdad. Renun-

ciar a la verdad, o a la búsqueda de la verdad, sería renunciar a la razón y, por el mismo hecho, a la filosofía. Aquí la norma prevalece sobre el fin y debe prevalecer: la verdad, para el filósofo, se antepone a la dicha. Más vale una auténtica tristeza que una falsa alegría.

¿Por qué no definir entonces la filosofía por la búsqueda de la verdad? Ante todo, porque esta búsqueda, evidentemente, no es lo propio de la filosofía; también se busca la verdad en historia, en física, en el periodismo o en los tribunales... Después, porque respecto de la verdad a la que supuestamente se llega (por cierto, de una manera parcial y aproximativa) queda por saber qué hacer con ella: la filosofía se decide aquí por entero. La verdad es la norma, pero en todo caso se trata de vivir y, si es posible, de vivir feliz, o lo menos desgraciado posible. La filosofía no se libra del principio del placer; pero el placer no prueba nada o, en todo caso, no prueba más que el propio placer. De ahí esa tensión permanente, que me parece característica de la filosofía, entre el deseo y la razón o, para decirlo de otro modo, entre el fin (la felicidad) y la norma (la verdad). Que las dos puedan encontrarse es lo que enseña la vieja palabra de sabiduría. ¿Qué es la sabiduría sino una verdad gozosa? Y no verdadera porque es gozosa (en cuyo caso no habría verdad: bastaría la ilusión), sino gozosa, más bien, por ser verdadera. Nosotros nos hallamos lejos de la sabiduría: la mayoría de las verdades nos son indiferentes o nos molestan. En eso podemos ver que estamos lejos de ser sabios. Pero si la filosofía es el amor a la sabiduría, como dice su misma etimología (es cierto que una etimología no prueba nada), es que es el amor

a la dicha y a la vez a la verdad, es que intenta, en la medida de lo posible, conciliarlas, ¿qué digo?, fundirlas mutuamente... Ya conoces la canción: «Tengo dos amores...». Eso es lo que canta también la filosofía. En la sabiduría, esos dos amores forman uno solo, que es dichoso y que es verdadero.

¿Y el filósofo?

Es todo el que practica la filosofía o, dicho de otro modo, quien utiliza su razón para reflexionar sobre la vida, para liberarse de sus ilusiones (ya que la verdad es la norma) y, si puede, ¡para ser feliz! Vas a decirme que, en ese sentido, todo el mundo es filósofo en mayor o menor medida... ¿Y por qué no? A veces utilizo esta definición aún más sencilla: filosofar es pensar la vida y vivir el pensamiento. Nadie lo consigue por completo (nadie es *completamente* filósofo), pero, asimismo, nadie podrá prescindir por completo de ello. En el fondo, los llamados grandes filósofos no eran personas que practicaban una especie de actividad inaudita de la que los demás serían incapaces; son los que hicieron mejor que los demás lo que todo el mundo hace y debe hacer. Si piensas sobre el sentido de la vida, sobre la felicidad, sobre la muerte, sobre el amor, sobre la justicia, si te preguntas si eres libre o si estás predeterminado, si existe un Dios, si se puede estar seguro de lo que se sabe, etc., estás haciendo filosofía, con el mismo derecho (¡lo que no quiere decir que igual de bien!) que Aristóteles, Kant o Simone Weil. Es un tópico, en la enseñanza, contraponer la filosofía a la opinión, y yo mismo lo he

hecho durante muchos años. Después me he dado cuenta de que eso no estaba exento de mala fe: porque la filosofía es ciertamente una opinión, aunque más elaborada, más rigurosa, más razonable —pero no por eso deja de ser una *opinión*—. En el fondo, es lo que Montaigne me ha enseñado (aunque he comenzado a leerle demasiado tarde), con lo que me ha liberado de todos los dogmatismos. «La filosofía —decía él— no es más que una poesía sofisticada», lo que no era una injuria ni para los poetas ni para los filósofos. Yo diría lo mismo: la filosofía no es más que una opinión sofisticada, pero no en el sentido peyorativo de la sofisticación, en el sentido en que sofisticado, como nos dicen los diccionarios, es lo que es «solicitado, complejo, desarrollado». Vale más una cadena estéreo sofisticada que un vulgar tocadiscos; ¡vale más una filosofía que una opinión vulgar! En definitiva, está también la simplicidad de la música o de la vida —la simplicidad de la sabiduría—. Quizá conozcas a gente que prefiere su cadena estéreo a la música... Yo también conozco a algunos que prefieren la filosofía a la vida, lo que me parece un contrasentido del mismo género. La técnica más sofisticada carece de sentido si no está al servicio de algo, por ejemplo al servicio de la música. Lo mismo ocurre con la filosofía, carece de sentido si no está al servicio de la vida: se trata de vivir mejor, con una vida más lúcida, más libre y más feliz a la vez... Pensar mejor para vivir mejor. Eso es lo que Epicuro llamaba filosofar de verdad o, dicho de otro modo, por el propio bien, como decía Spinoza, y ésa es la única filosofía válida. No se filosofa para pasar el tiempo ni para jugar con los conceptos: se filosofa para salvar la piel y el alma.

En cuanto al lugar del filósofo en la vida actual, ya he dicho bastante: si cualquiera puede y debe ser filósofo, poco o mucho, bien o mal, el lugar del filósofo es, exactamente, el de cualquiera. Ése es el punto de encuentro de lo universal con la soledad.

¿Cómo se pasa de esta «opinión sofisticada» que sería la filosofía, a la «simplicidad de la sabiduría»?

Si lo supiera, hace mucho que habría dejado de filosofar: ¡con la sabiduría tendría suficiente! Pero, por lo que creo haber entendido, no se trata precisamente de un *saber*; la sabiduría, en la medida en que podemos alcanzarla, es el fruto de un trabajo (un poco en el sentido en que Freud habla del trabajo del duelo), que implica, sí, un esfuerzo del pensamiento, pero que no puede reducirse a éste. La vida no es una idea. Incluso añadiría: todas las ideas, en cierto sentido, nos apartan de la vida. Así pues, la filosofía no puede conducir a la sabiduría si no es con la condición de tender constantemente a su propia abolición: el camino está hecho de pensamientos, pero en el lugar adonde conduce ya no hay caminos. ¿Se acabó el pensamiento? En todo caso, se acabó el pensamiento teórico: lo real es suficiente, la vida es suficiente, y eso es lo que yo llamo el silencio. Cuando Françoise Dolto escribe que «toda teoría es síntoma», no hay duda de que no se equivoca por completo. La sabiduría, por el contrario, sería la salud del alma, como decía Epicuro, y ninguna teoría podría reemplazarla. Sin síntomas, dirás tú quizá, no hay sintomatología y, por lo tanto, no puede haber medici-

na..., ni remedio. Pero la medicina no es la salud. La medicina es compleja, sofisticada, ardua... ¿Y qué hay más sencillo, más fácil que la salud?

Se dirá que la salud es primordial, cosa que no se puede decir de la sabiduría. De la sabiduría, sin duda, no. Pero de la vida sí, y para todo viviente. Ahora bien, la sabiduría no es más que esa simplicidad de vivir. Si hay que filosofar es para hallar —clarum per obscurius!— esa simplicidad. Se trata de liberarnos, decía yo antes, de todo lo que nos estorba y que no deja de separarnos de lo real y de la vida. Para eso sirve la filosofía, de la que, en definitiva, también hay que liberarse... La doctrina es una balsa, decía Buda: una vez atravesado el río, ¿para qué cargar con la balsa? Déjala en la orilla, donde podrá servir a otros; tú ya no tienes necesidad de ella. ¡Y eso es todo! El sabio es quien ya no tiene necesidad de filosofar: sus libros, si ha escrito alguno, lo cual es más bien raro, son como balsas abandonadas en la orilla...

Eso es lo que muchos no aceptan y se pasan la vida reparando y retocando su pequeña balsa, con la esperanza de perfeccionarla, cosa que consiguen con frecuencia. Pero, ¿para qué, si no atraviesan el río, o si —una vez franqueado supuestamente el río— llevan a cuestas durante toda su vida ese lastre? ¿A cuántos les ha llegado la hora de la muerte agotados bajo el peso de su sistema? ¡Más vale la ligereza de la vida: la liviandad de la sabiduría!

Veo en torno a mí a filósofos a quienes gusta hacer cada vez más complejo su pensamiento, con lo que, de este modo, tienden hacia una sofisticación cada vez mayor. Veo claramente la riqueza, y a veces la necesidad,

de tal proceder. Yo mismo lo he hecho a veces: ¿cómo evitarlo? No todos los problemas tienen una solución sencilla. Pero tampoco hay que dejarse engañar por esta complejidad especulativa. En las ciencias, el tecnicismo es con mucha frecuencia indispensable, porque es necesario para el trabajo de la prueba. ¿Y en filosofía? En la medida en que ésta no es una ciencia, ni puede serlo, el tecnicismo no tiene valor de prueba, ni la sofisticación constituye siempre un progreso. Unos sistemas se añaden a otros y eso es todo, lo que no deja de ser una complejidad más... Kant es un filósofo genial, uno de los más técnicos y más rigurosos que han existido. Pero si su rigor fuera realmente demostrativo, seríamos todos kantianos, lo cual no es cierto. Spinoza es no menos riguroso, no menos técnico, no menos genial; sin embargo, su filosofía se opone completamente a la de Kant... De ahí que haya que elegir (lo que da la razón a Montaigne), porque con el rigor no basta. O quizá no se trate de una elección propiamente dicha, sino de una especie de reconocimiento (más bien que conocimiento) que se comprueba más que se decide: leyendo a Kant o leyendo a Spinoza se reconoce en ellos más o menos el mundo en que se habita o el pensamiento que se cree cierto o más cierto que otros, sin poder demostrarlo nunca por completo... Es donde el rigor alcanza sus límites que son los límites del hombre.

En cuanto a mí, sin renunciar por completo al tecnicismo o a la complejidad, y menos aún al rigor, tengo la tendencia inversa: busco ideas sencillas, cada vez más sencillas, tan sencillas que al final no haya necesidad ni siquiera de enunciarlas. Naturalmente, esto no siempre es posible: el pensamiento tiene sus dificultades y sus

exigencias, que son estrictas. Pero el pensamiento no es más que un medio, y la misma complejidad que ese pensamiento desvela jamás podría enmascarar la simplicidad de lo que está en juego: lo real. Cualquier organismo vivo, por ejemplo, es de una riqueza inagotable, de una complejidad infinita —pero no por eso la vida es menos sencilla—. ¿Qué puede haber más complicado que un árbol cuando se trata de comprender su funcionamiento interno? ¿Y qué otra cosa puede ser más sencilla que ese mismo árbol cuando se le mira?

Pero la vista es una función muy compleja...

¡Naturalmente! Pero la complejidad de la función está al servicio de la sencillez del acto. ¿Qué puede haber más complejo que un ojo? ¿Y qué más sencillo que ver? Eso es como la vida misma: la complejidad al servicio de la sencillez. También es una lección para el filósofo...

Cuando se trata de comprender o de explicar, no puede uno ahorrarse la complejidad. Pero la comprensión no lo es todo, ni el fin último. Podría suceder que no hubiera nada que comprender, en el fondo, si no es precisamente eso: ¡que no hay nada que comprender! «La solución del enigma —decía Wittgenstein— es que no hay enigma.» Se puede explicar perfectamente el árbol por sus causas, por su estructura, por los mecanismos que desarrolla, por los intercambios que mantiene con el entorno, etc., pero comprenderlo, no: no hay nada que comprender, y por eso ninguna teoría podría reemplazar a la mirada, a la sencillez de la mirada.

Ya conoces la hermosa fórmula de Angelus Silesius, ese místico alemán (que también era médico...) del siglo XVII:

La rosa es algo sin porqué, florece porque florece,
No se cuida de sí misma, no suspira porque la vean...

Y no hay duda de que una rosa es algo muy complicado. ¡Y, sin embargo, qué sencillo! La botánica es una ciencia compleja, como todas, y esa complejidad también tiene su riqueza. En todo caso, ahí está la rosa: sería una pena que la botánica nos impidiera verla y apreciarla tal como es —sencillamente.

¿Así pues, lo real sería sencillo, o al menos el sabio no debería quedarse más que con la sencillez, dejando de lado la diversidad del fenómeno? ¿Por qué perder esta riqueza fenoménica, y en beneficio de qué virtud de la sencillez?

Lo sencillo, en el sentido en que yo lo tomo, ¡no es lo contrario de lo diverso! Evidentemente, no se trata de privarse de la diversidad de los fenómenos, de la riqueza de lo real, de la infinita variedad de los seres, de toda esa opulencia del mundo sensible (¡es decir, del mundo!). Jamás verás dos rosas idénticas, ni dos pétalos idénticos. Pero no por ello ese mundo infinitamente rico y variado es menos sencillo: no tiene nada que esconder ni que mostrar o, más bien, nada que mostrar que no sea él mismo, nada que decir que no sea él mismo, y eso crea un gran silencio que es el mundo, y la sencillez del mundo. Lo real es lo que es, sencillamente,

sin falta alguna (Spinoza: «Yo entiendo la misma cosa por realidad y por perfección»), sin problemas, sin misterios... Me gusta mucho la fórmula de Woody Allen: «La respuesta es sí pero, ¿cuál es la pregunta?». No hay pregunta, por lo que la respuesta es sí: así es el mundo. Los misterios están en nosotros, en nosotros los problemas y en nosotros las preguntas. El mundo es sencillo porque es la única respuesta a las preguntas que no se plantea: sencillo como la rosa o el silencio.

Pero en una rosa el botánico percibe todas las flores nuevas que obtendrá mediante el genio de la genética; el poeta D'Annunzio encuentra en ellas la revelación de una llama:

*Arden. Se diría que tienen un carbón encendido en su corola.
Verdaderamente arden;*

y el filósofo verá en ellas el objeto, distinto del sujeto, la diversidad haciendo frente a su unidad de sujeto: ¿qué es el color, el perfume, determinismo o libertad para crecer?, etc.

Si eso fuera cierto, y si no hubiera más que eso, ¡qué triste sería entonces la botánica! ¡Qué triste la poesía! ¡Qué triste —y qué aburrida— la filosofía! ¿Por qué no amar entre las flores más que a las que no existen aún? ¿Por qué buscar en ellas lo que no son? (¡Ah, las metáforas de los poetas, qué palabrería insípida la mayoría de las veces!), ¿por qué compararlas

siempre con otra cosa? ¿Por qué querer encerrar lo real (¡palabrería de los filósofos!), la riqueza de lo real, en nuestras pobres abstracciones? «El objeto», «el sujeto», acabas de decir —¡sólo viento! No hay «objeto» ni «sujeto», no hay «color» ni «perfume», ¡ni siquiera hay «rosa»! Todo eso no son más que palabras, nuestras pobres palabras, humildes o grandilocuentes. Ya sé que no podemos prescindir de ello, pero lo real nada tiene que ver con eso. Nominalismo radical: la abstracción no existe más que en el lenguaje. Por eso lo real es sencillo, con una sencillez que no es la de una idea (una idea sencilla es una idea fácil de comprender, y lo real no lo es jamás), sino la de la singularidad pura y desnuda (la *idiotie* en Clément Rosset, el *événement* en Marcel Conche) y la de la identidad consigo mismo. Cuando intentamos encerrar esta riqueza y esta singularidad de lo diverso en nuestros conceptos es cuando todo se complica: ¡porque lo real excede por doquier lo poco que podemos pensar de ello! Razón de más para no contentarnos con pensar, y para aprender a ver, es decir, a abandonarnos, silenciosamente, a la inagotable sencillez del devenir.

Según esto, ¿qué puede ofrecerme una rosa sencillamente mirada?

Nada y todo: ella misma. ¿No te basta con eso?

Evocas esta «aceptación de lo real» dentro de Une éducation philosophique, y relatas tu experiencia de

ciertos momentos «místicos» cargados de una «sencillez maravillosa y plena», vividos en una abolición del tiempo y del discurso...

¿He dicho yo «místicos»? Tratándose de mí, me extraña un poco. Más bien me parece haber hablado, por lo que a mí se refiere, de momentos de sencillez y de paz, que no es exactamente lo mismo... En este campo, yo no he ido mucho más allá de lo que cada cual ha vivido o puede vivir. Sin embargo, es cierto (y eso es lo que puede justificar la palabra) que en esos momentos, por lo demás bastante raros, he podido hallar —pero sin éxtasis ni visiones— algo de lo que describen los místicos. ¿Qué? El silencio, la plenitud, la eternidad... La abolición del tiempo, como tú dices, pero dentro del tiempo, en la verdad del tiempo: el siempre presente de lo real, el siempre presente de lo verdadero, y su intersección mutua que es el mundo, y el presente del mundo. Después, efectivamente, la abolición del discurso, del pensamiento, de lo «mental»: es lo que yo llamo el silencio, que es como un vacío interior, por así decirlo, pero a cuyo lado son nuestros discursos los que suenan a hueco. La palabra *silencio* me ha dado miedo durante mucho tiempo, precisamente por sus connotaciones demasiado religiosas o místicas. Pero desde el día en que leí a Krishnamurti me he ido acostumbrando a ella. ¿Cómo llamar de otra forma a la presencia muda de todo? Por último la plenitud, que es la desaparición de la carencia. ¿Qué más desear cuando todo está ahí?

Sí, eso es lo que yo he vivido a veces, por lo que podría ser legítimo, efectivamente, evocar a los místicos.

El hecho es que, sin pretender ser uno de ellos, doy mucha importancia a su testimonio. Lo que dicen sobre el hombre y sobre el mundo es algo esencial. ¿Y sobre Dios? Eso depende de los místicos, y yo siento una especie de debilidad por los menos religiosos. Por lo demás, cuando Dios mismo ha dejado de faltar, ¿se puede hablar aún de religión? Si me he interesado hasta este extremo por los místicos orientales, especialmente budistas, es porque hallaba en ellos esa espiritualidad puramente inmanente (sin otro mundo, sin esperanza ni fe) cuyo camino Spinoza —a su manera, que es conceptual— ya me había indicado. El libro V de la *Ética* dice cosas decisivas que nuestros universitarios, a menudo, tienen prisa por olvidar... Esas experiencias a que aludes, incluso muy simples y ordinarias como eran, me han ayudado a tomar en serio a Spinoza, hasta en esas últimas y desazonadoras proposiciones de la *Ética*. «Tenemos el sentimiento y la experiencia de que somos eternos...» Digamos que, efectivamente, he tenido la oportunidad de experimentar algo en ese sentido. Pero, ¿qué eternidad? Por supuesto, no la de otra vida o de otro mundo. La eternidad es el ahora: no es un futuro que se nos promete, es el presente mismo que se nos brinda. Se podría citar de nuevo a Wittgenstein: «Si por eternidad se entiende no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces, quien vive en el presente, vive eternamente». Pero, ¿cómo vivir de otro modo o en otra parte? La eternidad es nuestro lugar común, y el único. Pero nuestros discursos nos separan, lo mismo que nuestros deseos, lo mismo que nuestras esperanzas... En el fondo, no estamos separados de la eter-

nidad más que por nosotros mismos. De ahí esa sencillez cuando el *ego* se disuelve: sólo queda el todo, en cuyo caso poco importa el nombre que algunos quieran darle («Dios», «Naturaleza», «Ser»...). Cuando ya no hay más que todo, ¿para qué sirven las palabras, si el todo carece de nombre? Aquí se vislumbra el espíritu del Tao, y esa gran locura de Oriente me importa más que nuestras minúsculas sabidurías... El silencio y la eternidad van siempre juntos: nada que decir, nada que esperar, puesto que todo está ahí.

¿Sabiduría del instante? ¿Sabiduría del solitario?

Uno y otro y ninguno de los dos. Sabiduría del presente, por supuesto, y me gusta que todo presente sea instantáneo. Pero, en resumidas cuentas, duramos un instante tras otro, y eso es lo que significa existir. «El duro deseo de durar», decía Éluard: a mi parecer, pocas frases reflejan con mayor exactitud el verdadero gusto por la vida... No se trata de vivir, como el animal según Nietzsche, atados «a la estaca del instante». Ni tampoco de embrutecerse en el *no futuro* de los punks o de los idiotas. No se puede vivir en el instante, puesto que la vida es duración. Bergson, a este respecto, dijo lo esencial y, cuando se vive, es imposible no ser de algún modo bergsoniano. El todo que se nos da *dura*, y nosotros con él, dentro. No es el instante lo que hay que tomar, sino el eterno presente de lo que dura y pasa. Éste es el punto de encuentro de místicos, poetas y filósofos. «*Carpe diem*», decía Horacio; pero una vez cogido ese día, o recogido, si se

vive de verdad, es la eternidad misma. En el fondo, es lo que Christian Bobin llama *el octavo día de la semana*, que no es un día más, por supuesto, sino la eternidad de cada uno de ellos. Aquí, ahora: ¡la fugitiva y perenne eternidad del devenir! ¿Sabiduría del instante? ¡Si prefieres llamarlo así!, pero de ese instante eterno que es la duración. *Carpe aeternitatem...*

En cuanto a la soledad, evidentemente, es nuestra herencia común: el sabio está más cerca de la suya en la medida en que está más cercano a la verdad. Pero la soledad no es el aislamiento: es cierto que algunos la viven como ermitaños, en una gruta o en un desierto, pero otros la viven en un monasterio, y otros incluso —la mayoría—, en la familia o en la colectividad... Estar aislado es estar sin contactos, sin relaciones, sin amigos, sin amores, y eso, por supuesto, es una desgracia. Estar solo es ser uno mismo, sin recurso a los demás, y esa es la verdad de la existencia humana. ¿Cómo podría alguien ser otro distinto de sí mismo? ¿Cómo podría alguien descargarnos del peso de ser nosotros mismos? «El hombre nace solo, vive solo y muere solo», decía Buda. ¡Eso no quiere decir que se nazca, se viva y se muera en el aislamiento! El nacimiento, por definición, supone una relación con el otro: la sociedad está siempre ahí, y la intersubjetividad también, y nunca nos abandonarán. Pero, ¿qué cambia eso en la soledad? Del mismo modo, cuando Pascal escribe en los *Pensamientos* «Se muere solo», no quiere decir que se muere aislado. En el siglo xvii, eso no sucedía casi nunca; en la estancia donde se moría había de ordinario un cierto número de personas: la familia, el sacerdote, varios amigos... Pero se moría solo, lo mismo que hoy en

día, porque nadie puede morir en lugar nuestro. La soledad es la regla. Nadie puede vivir por nosotros, ni morir por nosotros, ni sufrir o amar por nosotros. Eso es lo que llamo la soledad: no es más que un nombre distinto para el esfuerzo de existir. Nadie vendrá a llevar tu carga, nadie. Si se puede dar a veces la ayuda mutua (¡y es cierto que se puede!), eso supone el esfuerzo solitario de cada uno, sin lo cual —excepto en el caso de ilusiones— no podría darse. Así pues, la soledad no es el rechazo del otro, por el contrario, aceptar al otro es aceptarlo *como otro* (¡y no como un apéndice, un instrumento o un objeto de sí mismo!), y en este sentido el amor, en su esencia, es soledad. Rilke halló las palabras precisas para expresar ese amor que tanto necesitamos y del que tan raramente somos capaces: «Dos soledades que se protegen, se completan, se limitan y se inclinan la una hacia la otra»... Esta belleza suena a cierta. El amor no es lo contrario de la soledad: es la soledad compartida, habitada, iluminada —y a veces ensombrecida— por la soledad del otro. El amor es soledad, siempre, y no porque toda soledad sea amorosa, faltaría más, sino porque todo amor es solitario. Nadie puede amar en nuestro lugar, ni en nosotros, ni como si fuera nosotros. Ese desierto, en torno de sí mismo o del objeto amado, es el amor mismo.

Soledad del sabio, soledad del amor... En tus libros hablas también de la soledad del pensamiento (cuando tratas de la «filosofía en primera persona»), la soledad de la moral, la soledad del arte... ¿No queda espacio para una dimensión social en todo esto?

¡Naturalmente que sí! Sabiduría, pensamiento, moral, amor... todo eso no existe más que en una sociedad. ¡No existe la sabiduría en estado puro, ni el pensamiento, ni la moral, ni el amor, ni el arte! Así pues, todo es social, y por ende, todo es política, como decíamos en 1968. Y teníamos razón: era verdad, lo es siempre. Pero si todo es política, la política no lo es todo. Si todo es social, la sociedad no lo es todo. La soledad sigue existiendo, no al lado de la sociedad, sino en ella, y en nosotros. Cada uno sabe muy bien que la sociedad no es lo contrario de la soledad, ni la soledad lo contrario de la sociedad. La mayoría de las veces estamos a la vez *completamente solos y todos juntos*. Observa nuestras ciudades, nuestras viviendas de renta limitada,* nuestras agrupaciones... la sociedad moderna reúne a los hombres como ninguna otra lo había hecho nunca, o al menos los acerca, los reagrupa, pero la soledad es cada vez más flagrante: uno puede sentirse más solo en el anonimato de las grandes ciudades que en la plaza de su aldea... A mí, personalmente, eso no deja de gustarme; la soledad me acongoja menos que la estrechez, y si me entusiasma el campo, en cambio desconfío de los pueblos y ciudades. Más soledad equivale también a más libertad, más posibilidades, más imprevistos... En una gran ciudad nadie te conoce y eso pone de manifiesto la verdad de la sociedad y del mundo: la indiferencia, la yuxtaposición de los egoísmos, el azar de los encuentros y, a veces, el milagro de los amores... Pero no es el amor lo que hace funcionar las sociedades: es el dinero, por supuesto, el interés, las rela-

* HLM [*Habitations à loyer modéré*] en el original. (N. del t.)

ciones de fuerza y de poder, el egoísmo, el narcisismo... Ésa es la verdad de la vida social. Es el *gran animal* de Platón, dirigido por el *Leviatán* de Hobbes: ¡el miedo al servicio del interés, la fuerza al servicio de los egoísmos! Así es, y de nada sirve lamentarse. Eso sería incluso descortés, porque también nos aprovechamos de esta sociedad. ¡Cuántos egoísmos bien reglamentados han sido necesarios para que yo reciba mi salario cada mes y para que pueda gastarlo tranquilamente! La regulación de los egoísmos, ahí está todo: es el gran negocio de la política. Dejémonos de historias. Si la gente trabaja, si paga sus impuestos, si casi respeta la ley, es por egoísmo, siempre, y sin duda alguna sólo por egoísmo, la mayoría de las veces. El egoísmo y la socialidad van siempre de la mano: es Narciso en el Club Mediterráneo. En cambio, cualquier valor verdadero, cualquier amor verdadero, incluso al servicio de la sociedad, supone esa relación lúcida consigo mismo, que es lo contrario del narcisismo (que es una relación no con uno mismo sino con su propia imagen, a través de la mirada del otro) y que yo llamo la soledad... El egoísmo y la socialidad van siempre de la mano; de la mano van también la soledad y la generosidad. Soledad de los héroes y de los santos: soledad de Jean Moulin, soledad del abate Pierre... Eso vale también para el arte o para la filosofía. Montaigne fue claramente un solitario. Pero eso no le impidió asumir sus responsabilidades sociales (fue alcalde de Burdeos) y saber gozar, mejor que nadie, de los encantos y de los placeres de la convivencia. Por el contrario, ¡cómo huyen de la soledad quienes son incapaces de un verdadero encuentro! Quien no sabe vivir consigo mismo, ¿cómo podría sa-

ber vivir con otro? Quien no sabe habitar su propia soledad, ¿cómo podría pasar por la de los demás?

A Narciso le aterra la soledad, y eso se comprende: la soledad le deja solo frente a su nada, en la que se ahoga. El sabio, por el contrario, hace de esa nada su reino, donde se refugia y se salva: ¡sin *ego*, sin egoísmo! ¿Qué queda? El mundo, el amor: todo. Nosotros, mientras tanto, hacemos lo que podemos entre esos dos extremos: más o menos narcisistas, más o menos sabios, según los momentos y las circunstancias de la vida. Pero cada uno sabe muy bien de qué lado nos empuja la sociedad, sobre todo hoy en día (¡no en vano se le da el nombre de sociedad de consumo!), y hacia qué nos llama la soledad...

Verdadera soledad, ilusión de la vida social... O también: valores individuales, convivencias comunes... No obstante, ¿qué lugar concedes a un valor: el respeto al otro, que me da la impresión de quedar fuera de esta distinción radical, ya que compromete tanto al individuo —la necesidad de un reconocimiento social—, como al ciudadano —la garantía social (al menos en democracia) de su libertad? Dicho de otro modo, ¿no soy libre sino a condición de respetar la libertad de otro?

¿Se es libre alguna vez? Dejo aparte la libertad política, fundamental, por supuesto, que permite la democracia en mayor o menor medida. Pero hay espíritus libres en los regímenes totalitarios y espíritus sumisos o alienados en las democracias... Eso equivale a decir que la libertad interior jamás se recibe, pura y simplemente,

de la sociedad. Tampoco es innata, ni total. El libre albedrío siempre me ha parecido una ficción impensable: ¡una voluntad indeterminada que podría querer cualquier cosa, o no sería una voluntad, o no querría nada! A lo sumo uno podría liberarse un poco de las determinaciones que pesan sobre nosotros, o de algunas de ellas... Eso sería un trabajo infinito: habría que liberarse de sí mismo, y eso es lo que no se puede hacer...

En cuanto al respeto al otro, ciertamente, se trata de un valor social, como cualquier valor. Pero sólo se puede aplicar o vivir —como cualquier valor— a los individuos o por los individuos. No veo nada en él que lo haga distinto de los demás... No te engañes con respecto a lo que yo entiendo por soledad: la relación con el otro, evidentemente, forma parte de ella, como saben todos los amantes, y como sabemos cada uno de nosotros. Lo que vives con tu mejor amigo, lo vives solo: él vive otra cosa. Dos orgasmos, incluso simultáneos, no dejan de ser dos. ¿Cómo vivir lo que el otro vive? ¿Cómo sentir lo que el otro siente o experimentar lo que el otro experimenta? Eso no es óbice para amarse, ni para estar juntos, pero sirve de disuasión al sueño de un amor que pondría fin (¿mediante qué milagro?) a la separación o a la soledad. Hay que ser dos para amarse, al menos dos, y ni siquiera el amor sería capaz de eliminar esta pluralidad que él mismo supone. Esto vale para cualquier ámbito de la existencia. La soledad y la socialidad no son dos mundos diferentes, sino dos relaciones diferentes con el mundo, por lo demás, ambas necesarias, y que constituyen juntas esos *sujetos* que somos o que creemos ser. La soledad, una vez más, no está al lado de la sociedad,

sino en ella. Pero no por eso deja de ser soledad: toda vida es social, pero no son las sociedades las que viven... En cuanto a la idea de que no soy libre sino a condición de respetar la libertad de otro, me parece un tópico, que se identifica de tal forma con lo que cada uno desearía, que se me hace sospechoso. Si hay que respetar la libertad de los demás, no es para ser libre, sino para que ellos lo sean, o puedan serlo.

Pero su carácter de reciprocidad hace del respeto al otro un valor que crea al individuo: me hallo bajo la mirada del otro, a quien veo también como sujeto...

¡No, puesto que el individuo existe aunque yo no lo respete! El cuerpo basta: un individuo es ante todo eso que vive, que sufre y que va a morir... ¿O es que no eran individuos aquellos bebés asesinados en los campos nazis? El respeto es algo que se da por añadidura, como el amor, como la dicha. Pero ante todo está ese cuerpo vivo y mortal: el respeto le es debido, pero no le crea.

El hombre, ¿no es más que un cuerpo?

¡En cualquier caso, es ante todo un cuerpo! Esto es materialismo estricto y de salvaguarda. ¿Qué es un hombre? ¿Un animal que piensa, que habla, que ríe? Nada de eso, porque entonces los discapacitados mentales profundos no serían hombres y no tendríamos ningún deber específico frente a ellos: podríamos des-

hacernos de ellos o meterlos en zoos... Contra este horror, la especie impone su ley, que es una ley de filiación: ¡es hombre, porque es hijo del hombre! Eso basta, no ya para tener los deberes de un hombre (no hay moral si no es mediante la cultura: no hay más moral que la del espíritu), sino para tener sus derechos. En la década de los sesenta se habló mucho de que no existía naturaleza humana. Si fuera tan sencillo, ¿por qué alarmarse tanto hoy en día por las manipulaciones genéticas? De hecho, cada uno sabe muy bien que tiene una naturaleza de hombre, y que esa naturaleza es su cuerpo: la naturaleza en mí es lo que yo he recibido (y lo que puedo transmitir) por herencia; y se sabe cada vez mejor hasta qué punto esa herencia es considerable... Sin embargo, estoy de acuerdo en que eso no constituye propiamente hablando una naturaleza humana: no es que no haya nada de natural en el hombre, sino en el sentido de que esa naturaleza no hace de nosotros más que una especie particular de animales. Lo que es natural en el hombre no es humano; lo que es humano, no es natural. O más exactamente, hay que distinguir la humanidad biológica (la filiación según la carne: la naturaleza del hombre) de la humanidad histórica (la filiación según el espíritu: la cultura). La primera, la que transmite la herencia, basta para darme unos derechos; pero sólo la segunda, la que transmite la educación, me impone unos deberes —¡comenzando por el de respetar la primera!—. O más exactamente aún, la factualidad de la primera (la pertenencia biológica a la especie) se convierte en fuente de derecho sólo desde el punto de vista de la segunda. La humanidad es un hecho biológico y a la vez un hecho cultural: este cruce de cami-

nos entre la naturaleza y la cultura es el hombre mismo. ¿Qué es lo primero? La naturaleza, evidentemente. Pero sólo la cultura obliga a respetarla...

¿No deben participar en la vida política el filósofo, el militante, el ciudadano, si no es con la esperanza de ver triunfar sus propios valores? ¿No esclarecen las reflexiones y los debates sobre la bioética, por ejemplo, la necesidad de un pensamiento social, como la realidad de una vida —de una supervivencia— de la sociedad?

Los valores no triunfan jamás: el combate se debe reiniciar constantemente... En cuanto a los debates sobre la bioética, éstos tienen su origen en la necesidad de legislar y en el comprensible desconcierto del legislador. Son problemas nuevos, difíciles, donde lo que está en juego es muy importante. ¿Quién se atreverá a negar que hay que discutirlos? Si es eso lo que llamas «pensamiento social», no voy a poner en tela de juicio su existencia, ¡tanto menos cuanto que yo mismo participo en muchos debates de esa clase! Pero, al no haber visto nunca que una sociedad piense (sólo piensan los individuos), yo no utilizaría esa palabra: me gusta más hablar de democracia. Es evidente que ésta no se da sin debates. Pero, ¿de qué servirían los debates sin la reflexión de los ciudadanos? Iré incluso más lejos: si hubiera un «pensamiento social», como dices, la sociología o los sondeos de opinión podrían servir de democracia. Pero entonces se habría dado el carpetazo a la república: no quedaría más que la dictadura del *gran animal*, como dice Platón o, dicho de otro modo, de la

plebe, de la simple amenaza de los egoísmos individuales o corporativistas... La república es otra cosa: ¡no se trata de sumar opiniones, sino de crear una voluntad!

¿La voluntad... del pueblo?

Sí. En cierto sentido, no es más que una abstracción, puesto que, una vez más, sólo los individuos son capaces de querer lo que fuere. Pero la democracia, mediante el sufragio universal, *realiza* esta abstracción. Rousseau es insuperable en este sentido. El pueblo sólo es pueblo en la medida en que es soberano: se da el ser al manifestar su voluntad. Fuera de eso no hay más que multitud, y nada hay menos democrático que una multitud. El *gran animal* prefiere los demagogos; por eso los ciudadanos deben resistir al gran animal. Las democracias no escapan al populismo sino mediante el esfuerzo de pensar de cada uno. Por eso la democracia está al cargo de los ciudadanos. Vayamos hasta el límite de la paradoja: el pueblo (como soberano) nos ha sido confiado a todos (como ciudadanos), ¡el pueblo no existe más que bajo la salvaguarda de los individuos! Si lo abandonamos a sí mismo, ya no es un pueblo, es una muchedumbre, una masa, una multitud de la que se puede temer lo peor. El pueblo, por ejemplo, se ha dotado de tribunales, parlamentos, escrutinios... La multitud no sabe más que linchar o aclamar. Así pues, hay que defender constantemente al pueblo (y defender a los individuos) contra la multitud —y especialmente hoy en día, contra esa multitud mediática que se llama la opinión pública—. Es el *gran*

animal repantigado ante la tele, siempre dispuesto a dar la razón a los demagogos o a los populistas... ¿Puede haber algo más estúpido que el *audimat*?* El sufragio universal es algo muy distinto. No un espectáculo, sino un acto. No un público, sino ciudadanos. Hay que hacer política, sí, pero sólo se puede hacer entre muchos: informarse, reflexionar, discutir, organizarse, actuar. De otro modo no habrá ni libertad ni justicia. Ése es el sentido más elevado de la democracia, y lo que pone de manifiesto, a mi parecer, la idea de república. Ya ves que la soledad no es una torre de marfil...

Pérdida de la fe, renuncia al ideal comunista: desesperanza, dices tú. Pero, ¿es que esta búsqueda de la sabiduría, y sobre todo de la Verdad (con V mayúscula), no sigue siendo un ideal, el «Dios» del que carece el materialista?

¡Eres tú quien introduce esa mayúscula, no yo! De hecho, no se la pongo a ninguna palabra, excepto cuando el uso lo exige imperiosamente, como en «Dios», «Estado», etc.

Pero, antes de nada, una observación sobre la desesperanza.

En efecto, hubo lo que tú dices: pérdida de la fe religiosa, fracaso manifiesto de la utopía comunista y de nuestros intentos por renovarla desde dentro... Pero eso es asunto mío: muchos vivieron algo distinto, re-

* Neologismo equivalente a lo que podríamos llamar «índice de audiencia» o «cuota de pantalla». (N. del t.)

corrieron otros caminos y, por lo tanto, tuvieron que afrontar otras decepciones... Lo que importa es no engañarse respecto de la vida, no menospreciar sus lecciones. ¿Y qué lección más clara que ésta, a saber, que toda esperanza queda siempre frustrada? Con frecuencia es porque esa esperanza no ha sido satisfecha, y cada quien conoce el sabor que eso deja, que no es otro que el de la frustración. Pero también ocurre —no es lo más fácil de soportar— que una esperanza se vea decepcionada porque ha quedado satisfecha, sí, pero hay que percatarse muy pronto de que su satisfacción fracasa a la hora de darnos el placer que esperábamos de ella... Creo que era Bernard Shaw quien decía que hay dos catástrofes en la existencia: la primera ocurre cuando nuestros deseos no se satisfacen; la segunda, cuando sí se satisfacen... De ordinario oscilamos entre ambas, y esto es lo que se llama esperanza. «¡Qué feliz sería yo si...!» Y, o bien el *si* no se realiza, y uno se siente desdichado, o bien sí que se realiza, pero no por eso se siente uno menos desdichado. De ahí la hermosa fórmula de Woody Allen: «¡Qué feliz sería yo si fuera feliz!». Por eso nunca es feliz, ni puede llegar a serlo, porque espera siempre lo que acontezca... Así es nuestra vida. «Por eso —decía Pascal— nunca vivimos, sino que esperamos vivir...» Y añadía: «Puesto que, al prepararnos constantemente para ser felices, es inevitable que no lo seamos nunca». No quiero insistir más sobre esto: ya le he consagrado muchas páginas... Solamente diré esto: ¡que no tenemos dicha alguna, bien al contrario, más que en esos momentos de gracia en que no esperamos nada, que nuestra dicha es proporcional a la desesperanza

que somos capaces de soportar! Sí: porque la dicha sigue siendo nuestro objetivo, por supuesto, y eso quiere decir que no llegaremos a alcanzarla si no es con la condición de renunciar a ella. Ya lo decía yo en mis comienzos, me refiero a la introducción del *Mythe d'Icare*: la salvación será *inesperada* o no la habrá. Porque la vida es siempre decepcionante y porque no puede librarse uno de la decepción si no es librándose primero de la esperanza. Porque nuestros sueños nos separan de la dicha en el movimiento mismo por el que tienden hacia ella. Porque nuestros deseos están muy lejos de ser satisfechos o, cuando lo son, muy lejos de satisfacernos. Porque, de hecho, sólo un Dios podría salvarnos, pero no hay Dios, ni hay salvación. Porque se muere. Porque se sufre. Porque se siente miedo por los hijos. Porque no se sabe amar sin temer... Ésa es la gran lección de Buda: toda vida es dolor, y si podemos liberarnos de él, como él mismo enseña, sólo es a condición de renunciar a nuestras esperanzas.

Sin embargo, hablas de una «alegre desesperanza».

Evidentemente, ¡porque toda tristeza es decepción! Es otra lección de Buda, como la de Epicuro, como la de Spinoza, como la de todos los sabios, y es una lección de júbilo. Dejemos aparte lo que les separa, que no es poco ni insignificante. Dejémoslos de lado incluso a unos y otros y vayamos a lo esencial, es decir, a esto: la esperanza de la dicha nos aparta de ella («¡qué feliz sería yo si...!») y nos condena a la decepción, a la amargura, al resentimiento, en lo que

concierno al pasado, y a la angustia, en lo que concierno al futuro. En cambio, quien renuncia completamente a ser feliz lo es por ese mismo hecho, y sólo el, sin lugar a dudas, ¿Qué es eso sino la sabiduría? ¿Qué es sino la santidad? La desesperanza y la dicha van siempre unidas, o más bien ésta se halla al término de aquélla: se trata de ir más allá de la desesperanza, lo que presupone que se acepta afrontarla, habitarla, perderse en ella...

Quizá quisieras decirme: «Eso es un nuevo ideal, una nueva esperanza...». Sí, sin duda alguna, y en la medida en que no es más que eso, sigue siendo un sueño que nos separa de la vida verdadera. Por lo tanto, hay que renunciar incluso a la sabiduría. Hace muchos años, cuando yo alardeaba aún de ser un literato, recuerdo haber redactado una novela muy corta, la más corta que he escrito jamás, y también creo que la última. Consistía en una sola frase, y tenía que llamarse *Le sage* [El sabio]. Hela aquí: «En los últimos momentos de su vida, el sabio comprendió que tampoco la sabiduría tenía importancia». No era más que literatura. La mayoría, que no son sabios más que con esta condición, comprenden mucho antes del final de su vida que la sabiduría no tiene importancia. La sabiduría no es más que un sueño de filósofo, del que la filosofía también debe liberarnos. La sabiduría no existe: sólo hay sabios, y todos son diferentes, y ninguno de ellos, evidentemente, cree en la sabiduría...

Así pues, volviendo a tu pregunta, la sabiduría no es una nueva religión, ¡o sólo se la alcanza con la condición de dejar de creer en ella!

¿Y la verdad?

Eso es diferente. No se trata de creer en ella, se trata de conocerla. O si hay creencia [en ella], como enseña Hume, es en un sentido muy distinto. No es una creencia religiosa, puesto que la verdad no manda, no juzga, puesto que no promete nada, no anuncia nada, ya que es algo sin amor y sin perdón, ¡puesto que la verdad no es Dios! Pascal, como muchas otras veces, ha comprendido admirablemente lo esencial: «La verdad sin la caridad no es Dios», decía. Por lo tanto, la cuestión es saber si la verdad y la caridad van juntas, como enseña la religión, o dicho de otro modo, si la verdad nos ama, o si debemos amarla sin retorno, sin esperar nada de ella, con un amor gratuito, con un amor desinteresado, con un amor puro, purísimo y solitario: ¡si debemos amarla sin provecho alguno y desesperadamente!

En cuanto a renunciar a la verdad misma, cada uno es libre de intentarlo. ¡Yo jamás he podido! He encontrado demasiadas verdades, y muchas de ellas muy desagradables, que me era imposible rechazar, o incluso poner en duda, al estilo de Descartes... Sé muy bien que esta imposibilidad, en rigor de términos, no demuestra nada, y que los escépticos en esto tienen razón. Sí, Montaigne y Hume, al menos según lo que establece la filosofía, ven más claro que Spinoza. El *more geometrico* no es más que una añagaza. La filosofía no es ni puede ser una ciencia. Y como la proposición «Las ciencias son ciertas», o «Tal ciencia es cierta», no es una proposición científica (son ciertamente proposiciones filosóficas, al menos desde el momento en que

un filósofo las asume), no hay *verdad* científica: no hay más que *conocimientos* científicos, siempre relativos, siempre aproximativos, siempre provisionales, siempre dudosos en algo o en peligro de ser puestos en tela de juicio... Sí. Pero, en fin, también constato que el pensamiento no es posible más que bajo la exigencia de la verdad, y que, por más que esta verdad no se dé de forma absoluta, cosa que acepto de buena gana, tampoco se la puede obviar (si no es cayendo en la sofística), ni hacer como si no existiera en absoluto. Entre las dos proposiciones siguientes: «La Tierra gira en torno al Sol», y «El Sol gira en torno a la Tierra», ¿cómo poner en duda que la una es *más cierta* que la otra? Se recurre con frecuencia a la relatividad de Einstein para dar a entender que toda verdad es relativa, en el sentido de que la relatividad se opondría a la objetividad. Eso es un claro contrasentido: ¡la teoría de Einstein, desde esta óptica, no es más relativa, sino *más absoluta* que la de Newton! ¿Pero es por eso absolutamente cierta? Naturalmente que no. No es la verdad, sino un simple conocimiento. Pero si los conocimientos no comportaran ninguna verdad, ya no serían en modo alguno conocimientos, sino simples caprichos del espíritu. La física relativista no es *la* verdad (la Verdad con V mayúscula, como dirías tú), pero ningún físico pone en duda que sea *más cierta* que la de Newton o, *a fortiori*, que la de Ptolomeo...

Por lo demás, es un error por mi parte no poner más que ejemplos científicos. La verdad se halla por doquier, tanto en las experiencias más triviales como en las más trágicas. Tomemos por ejemplo el duelo. Quien pierde un ser querido no duda ni de que ese

ser querido haya estado vivo, ni de que haya muerto... ¿Qué puede la sofística ante el féretro de un niño?

¿Y qué puede la filosofía?

Someterse a la verdad, ¡que es lo contrario de la sofística! Eso no cambia nada frente a la muerte, es cierto, ni frente al horror. Pero la vida continúa, y la verdad también; por lo tanto, la filosofía también continúa... Pero ésta termina por cambiar algo en nosotros, y en el fondo esto recuerda lo que Freud llamaba el trabajo del duelo: se trata sencillamente de aceptar la verdad. También es el principio de la cura analítica, su única regla («La verdad y siempre la verdad», decía Freud), su único fundamento. Permíteme una cita más de Freud, que data de 1937: «La situación psicoanalítica está basada en el amor a la verdad, es decir, en el reconocimiento de ésta, lo que debe excluir cualquier ilusión y cualquier engaño». Ya ves, digamos que la filosofía (aunque desde otro punto de vista y con otras armas) tiene su origen en esa misma exigencia, como cualquier otro sistema de pensamiento digno de ese nombre.

Dicho esto, el horror sigue siendo el horror, y el objeto de la filosofía no es escamotearlo... Se es más o menos sensible a este horror y también se encuentra en él más o menos virulencia... Yo, a medida que avanzo, soy más sensible a la parte de azar o de suerte que hay en toda vida, más sensible a lo que los antiguos llamaban el destino, que no es más que el conjunto de todo lo que sucede, que sin lugar a dudas no era ine-

vitabile antes (no estaba «escrito»), pero que lo es, evidentemente, desde que sucede... Tener un hijo enfermo o no, ser más o menos feliz en el amor o en los negocios, más o menos dotado para la vida, más o menos inteligente, más o menos loco, estar más o menos enfrentado a la muerte, más o menos pronto, de manera más o menos cruel, estar dotado de más o menos capacidades, tener un oficio más o menos interesante, sufrir o no tal minusvalía o tal enfermedad, tener incluso o no tener para comer, para protegerse del frío o del miedo... ¿Quién decide eso? ¿Quién lo elige? Hay lo que depende y lo que no depende de nosotros, decían los estoicos, y tenían razón. Pero lo que depende de nosotros (la voluntad, el pensamiento...) depende de mil factores que a su vez no dependen de nosotros. ¿Quién se elige a sí mismo? Además, el destino es el más fuerte porque también lo es el horror. ¿Qué puede la sabiduría ante un niño que sufre o ante una madre que ve morir a su hijo? ¿Qué puede la sabiduría ante todos los que no son sabios y que no lo serán jamás? ¿Y qué puede contra la miseria, contra la guerra o contra la opresión? Para millones de personas en el mundo, y no sólo en los países subdesarrollados, la dicha no está a la orden del día... Ya sé que la suerte no basta para ser feliz: la dicha jamás se halla por completo. Pero no hay dicha posible sin suerte e, incluso, me parece a mí, sin una suerte bastante grande... Por lo tanto, lo más oportuno es gozar de una dicha modesta y de una desdicha serena: ninguna de las dos son merecidas.

Hablando de esta sabiduría de la desesperanza, citas a Epicuro, a los estoicos y a Spinoza, pero también aludes al budismo primitivo, al Chan y al Sankhya...

La desesperanza no tiene fronteras y la sabiduría no es patrimonio de nadie. Eso que dices no es tanto eclecticismo como una especie de experiencia humana, más profunda y más importante que la incomunicabilidad de los sistemas o las divergencias de las escuelas. Además, desde que aparecieron mis primeros libros, muchos lectores me han mostrado tal o cual texto que yo ignoraba, donde se hallaban las mismas ideas u otras muy parecidas... Cada vez que eso sucede me lleno de alegría. No busco la originalidad: ¡una idea que nunca ha tenido nadie tiene todas las probabilidades de ser un disparate! Por lo demás, yo me atrevo a decir de la desesperanza lo que Camus decía del absurdo: que no es tanto un concepto como una «sensibilidad dispersa en el siglo», y en todos los siglos. ¿Es la misma? No del todo. Si el mundo y la vida parecen absurdos es porque no responden a nuestras esperanzas. El absurdo desaparece para quien ha dejado de esperar: no queda más que lo real, la absoluta y simplicísima positividad de lo real. Es cierto que esta sensibilidad de la desesperanza se halla dispersa, efectivamente, a lo largo de todos los siglos y de todos los milenios, a lo largo de los continentes y de las civilizaciones. Estaba yo terminando, hace algunos años, el segundo tomo de mi tratado cuando llegó hasta mí esta frase del *Sankhya-Sutra*, que citaba Mircea Eliade: «Sólo es feliz quien ha perdido toda esperanza; porque la esperanza es la mayor tortura que existe, y la desesperanza la mayor dicha». Y yo

estaba acabando un libro que se titulaba *Traité du désespoir et de la béatitude...*

Podría multiplicar los ejemplos y las citas en este sentido. Hace algunos meses leí en un diario un artículo sobre Moravia, que acababa de morir, creo, en el que el periodista reproducía las frases de una entrevista de hacía algunos años, con motivo de una novela donde el escritor abordaba el tema del suicidio. Yo recorté el artículo. Mira lo que decía Moravia: «Entre 1975 y 1980 reflexioné mucho sobre el suicidio. Pero terminé convenciéndome de que no hay que morir de desesperanza. Al contrario. Hay que vivir en ella. Como un estoico. O incluso como un cristiano... Hay que vivir a toda costa. Y nutrirse de desesperanza más bien que querer morir en ella». A mí nunca me ha tentado el suicidio, y resulta que hasta hoy no he leído ningún libro de Moravia. Pero leo una y otra vez esas pocas frases, porque me ayudan a vivir...

Otras veces es un periodista, en directo por la radio, que me cita la frase siguiente y me pregunta si conozco al autor: «No espero nada, no temo nada: soy libre». Creo reconocer la fórmula de un filósofo cínico de la Antigüedad, Demonax, donde se halla, efectivamente, una idea muy similar («Sólo es libre quien no tiene nada que esperar ni nada que temer»). Pero no: el periodista me dice que se trata de una frase de un escritor del siglo xx, Nikos Kazantzakis, de quien tanto me gustaban en mi adolescencia *Zorba el griego* y *Cristo de nuevo crucificado...* De Demonax a Kazantzakis. ¡Es la misma lengua, el griego, y casi la misma idea, lo que yo llamo la desesperanza! Este encuentro después de tantos siglos me llena de alegría y da luz a mis ideas.

Por fin, hace dos o tres días, un amigo, o más bien un lector que se ha convertido en amigo (¡eso ocurre con frecuencia!), me envía la fotocopia de una entrevista a Merab Mamardachvili, ese filósofo georgiano muerto en Moscú en 1990. Es superfluo decirte que yo no he leído nada de ese señor, de quien, por lo demás, no se había traducido nada hasta hace muy poco. Pero en esta entrevista, tras haber evocado «el silencio y la soledad» (¡ya ves, no soy yo sólo!), Mamardachvili habla también de la desesperanza. Le preguntan si le preocupa el futuro, y él responde: «No, no tengo miedo. Más bien estoy contento... Yo, filósofo por temperamento y no por profesión, he vivido toda mi vida sin esperanza. Si has llegado hasta el punto límite de la desesperanza, entonces se abre ante ti una llanura serena, yo diría incluso que gozosa. Se disfruta de un humor equilibrado y hasta se puede sentir alegría». Estas frases me conmueven. Es todo lo contrario de los mañanas que cantan, de las utopías, de las religiones, de todas esas esperanzas que avivan las guerras y los fanatismos... Este desconocido es para mí como un hermano. «No hay esperanza sin temor ni temor sin esperanza», decía Spinoza. Yo diré también: no hay serenidad sin desesperanza, ni hay verdadera desesperanza sin una parte de serenidad.

Esa desesperanza de que hablas, esa desesperanza serena, ¿no será más bien inesperanza? Tú utilizas esa palabra al menos una vez antes de descartarla...

Ésta es una pregunta que me han hecho con frecuencia. ¡La palabra desesperanza lleva tal carga de

tristeza!... Pero resulta que la palabra *inesperanza* no ha tenido éxito y a mí los neologismos me horrorizan. Sobre todo, hablar de *inesperanza* sería dar a entender que uno puede instalarse de entrada en ese estado sereno, que se puede ahorrar uno la decepción, la desilusión, el sufrimiento... y yo no lo creo así. La esperanza va siempre primero; por lo tanto, es menester perderla (es lo que indica la palabra desesperanza), y eso es siempre doloroso. La desesperanza es una carga, como el duelo en Freud, y en el fondo es la misma. Comprendo perfectamente que todos prefieran la palabra *inesperanza*. ¡Estaría tan bien poder ahorrarse el trabajo, el sufrimiento, la desilusión! La *inesperanza* sería como una sabiduría prefabricada: sería como un duelo sin carga o sin trabajo. Pero eso no es posible, es un duelo que falta aún por hacer... Por eso he conservado la palabra desesperanza, porque indica al menos la dificultad del camino... Observo además que la palabra duelo en Freud presenta la misma ambigüedad, el mismo titubeo, que es el de la vida, la misma tensión, el mismo proceso: que la alegría no vuelve a ser posible sino más allá del sufrimiento, lo mismo que la dicha tampoco lo es, a mi modo de ver, sino más allá de la desilusión. Nunca nos ahorraremos el duelo; nunca nos ahorraremos la desesperanza.

Sin embargo, se dice que la esperanza da vida...

¡Sí, eso no es del todo falso! Quiero decir que hay muchos que sólo son capaces de soportar sus decepciones sucesivas consolándose cada vez con nuevas es-

peranzas... De este modo la vida transcurre para ellos de esperanza en decepción y de decepción en esperanza... No les condeno: cada uno se las arregla como puede. Pero si la esperanza da vida, efectivamente, da una vida mala: a fuerza de esperar, no se vive nunca, o bien sólo se vive esta alternancia de esperanzas y de decepciones en la cual el temor (puesto que no hay esperanza sin temor) no deja de oprimirnos... Vale más salir de este círculo, y en el fondo es lo que yo llamo la sabiduría o la desesperanza. De hecho, no es la esperanza la que da vida, es el deseo, del que la esperanza no es sino una de sus formas, ¡pero no es la única ni la principal!

¿Cuáles son las otras?

Está ante todo el deseo físico, por ejemplo el sexual, lo que podríamos llamar el apetito o la apetencia, que no es tanto una carencia, en contra de lo que se cree de ordinario, cuanto una pura potencia de existir (como dice Spinoza) o de gozar. Se da por supuesto que puede ir acompañada de esperanza, pero eso no es una fatalidad. El cuerpo nos enseña más bien lo que hay de desesperación, y a veces de dulce desesperación, en el deseo. ¡La erección no es una esperanza! ¡Y comer con buen apetito, no es lo mismo que tener la esperanza de comer!

Después están el amor y la voluntad.

La diferencia entre la voluntad y la esperanza está en que no se espera más que lo que no está en nuestro poder, mientras que no se puede querer más que en el ámbito de una acción inmediatamente posible. Para

hablar al estilo estoico: no se espera más que lo que no depende de nosotros y no se quiere más que lo que sí depende de nosotros. Trata de tener la esperanza de caminar... ¡Eso jamás ha hecho que nadie se moviera! Por lo demás, ¿quién habría de tener la esperanza de caminar excepto el paralítico? Nadie espera aquello de lo que sabe que es capaz, y eso dice mucho al respecto sobre la esperanza. «No es más que impotencia del alma», decía Spinoza, y ése era el espíritu del estoicismo, espíritu aún vivo. «Cuando hayas desaprendido a esperar —venía a decir Séneca—, yo te enseñaré a querer...» Y es cierto que ambas cosas van juntas: se espera tanto más cuanto menos capaz se es de acción, y se espera tanto menos cuanto más se sabe actuar.

Por lo que respecta al amor, la diferencia es otra. No se espera más que lo irreal o lo desconocido; no se ama más que lo real, y sólo a condición de conocerlo al menos en parte. ¿Cómo se podría amar lo que no existe o lo que se ignora por completo? ¿Cómo se podrían amar, por ejemplo, los hijos que no se tienen aún? Eso sería amar la propia esperanza, en cuyo caso uno sólo se ama a sí mismo... Será necesario un gran esfuerzo para pasar de ese amor narcisista de los hijos soñados al —mucho más rico y difícil— de los hijos reales... ¿Trabajo del duelo? Sin duda alguna, pero también trabajo del amor, o el amor mismo como trabajo. En todo amor hay desesperanza, y tanto más cuanto menos ilusiones se hace uno. «Hay que amar a la gente como es», se dice con frecuencia. ¡Sí, pero no hay elección! Hay que amarla como es o no amarla, amarla como es o no amar sino los propios sueños, amarla como es o esperar que sea de otra forma y reprocharle siempre el que nos de-

cepcione... La esperanza y el rencor van siempre unidos como unidos van el amor y la misericordia.

Eso indica el camino. No se trata en absoluto, en contra de lo que algunos han creído entender, de renunciar al deseo. Si el deseo es la esencia misma del hombre, como decía Spinoza y como yo mismo creo, ¿cómo se podría renunciar a él y por qué habría que hacerlo? ¡Dejar de desear sería dejar de vivir! No se trata de suprimir el deseo, sino de transformarlo, de convertirlo, de liberar de la mejor forma posible su potencia: desear un poco menos lo que falta y un poco más lo que hay; desear un poco menos lo que no depende de nosotros y un poco más lo que sí depende... En resumen, se trata de esperar un poco menos y de querer un poco más (en lo que depende de nosotros), de esperar un poco menos y de amar un poco más (en lo que no depende de nosotros)... Es el camino de la sabiduría, una sabiduría de la acción, una sabiduría del amor. Se trata de aprender a desprenderse o, como decía Spinoza, de hacerse «menos dependiente» de la esperanza y del temor... Naturalmente, esto jamás se termina por completo, por lo que nadie es sabio en toda la extensión de la palabra. Pero la sabiduría está ya en el camino que conduce a ella. En una palabra, se trata de vivir, en lugar de esperar vivir...

Esto nos lleva al inicio. ¿Qué es filosofar? Es aprender a vivir y, si es posible, ¡antes de que sea demasiado tarde! Aunque me estoy expresando mal. Siempre es demasiado tarde en cierto sentido, el poeta tiene razón, y sin embargo jamás es demasiado pronto ni demasiado tarde, como decía Epicuro: la vida no cesa de aprenderse ella misma, de inventarse

ella misma, hasta el final, y la filosofía no es en el ser humano sino una de las formas de este aprendizaje o de esta invención. Así pues, es la vida lo que vale. La filosofía sólo tiene importancia en la medida en que se pone a su servicio: es la vida pensada en hecho y en verdad.

¿Y la sabiduría?

¡Es la vida vivida, aquí y ahora, en hecho y en verdad! Dicho de otro modo, es nuestra vida real, tal como es: la verdadera vida, la vida verdadera... Pero de ella nos separan casi siempre nuestros discursos [sobre ella] (¡sobre todo nuestros discursos filosóficos!), nuestras esperanzas, nuestros sueños, nuestras frustraciones, nuestras angustias, nuestras decepciones... Eso es lo que habría que dejar atrás, superar, disipar. La sabiduría no es otra vida que hay que alcanzar: es la vida misma, la vida sencilla y difícil, la vida trágica y dulce, eterna y fugitiva... En ello estamos: no nos queda más que vivirla.

Violencia y delicadeza

Entrevista con Judith Brouste

Durante mucho tiempo creí que me gustaba la literatura. Toda la literatura, pero sobre todo la novela. De pronto, un día leí a Kafka y sentí como si el relato se desgarrara, se me hizo patente el corazón del libro, a lo vivo, la experiencia viva —o soñada— del hombre que escribe.

Entonces me di cuenta de que lo que me gustaba era el «núcleo duro» de la novela, lo que la había engendrado. Las novelas, las historias imaginadas pueden ser hermosas, distraídas, inteligentes. Pero son vanas si no son el resultado de una necesidad interior. ¿Se puede también percibir, experimentar eso en filosofía? ¿No es esta historia, esta cara oculta, este desgarramiento interno lo que ata a hombres como Montaigne o Pascal?

André, ¿qué fue lo que te hizo nacer a la filosofía?

¡Pudo ser la novela! Y después el hastío de las novelas... ¿Sabes?, al principio me gustaba la literatura apasionadamente: era para mí la verdadera vida (como dice Proust, pero aún no había leído nada de él), y la única válida. De adolescente leí libros que me da la impresión de que apenas se leen ya: Martin du Gard, Koestler, Somerset Maugham... y también Gide, después Sartre, más tarde Céline y finalmente Proust, hacia los dieciocho años... En fin, he leído no sé cuántas novelas, y como quería ser escritor, lo que quería escribir eran también novelas... Pero resulta —me di cuenta bastante pronto— que es un talento que yo no poseo. Inventar historias, personajes, todo eso que es la sal de las novelas que yo admiraba (olvidaba decir que las primeras novelas que me fascinaron, incluso mucho antes de la adolescencia, eran las de Dumas), yo me sentía incapaz de hacerlo. Sin duda por falta de imaginación o por exceso de escrúpulos... Tengo que decir que la misma admiración que sentía por algunos grandes novelistas —especialmente por Céline y Proust— me empujaba a renunciar: no me sentía capaz de rivalizar con ellos... Pero hubo algo más. A la larga, me di cuenta de que cada vez leía menos novelas, cada vez con menos interés y cada vez con menos fe... La filosofía se había metido de por medio, pero no sólo ella: ¡también la vida, sobre todo ella, esa vida tan sencilla, tan verdadera, y tan difícil! A su lado las novelas me parecían casi todas mentirosas, o aburridas y ridículas. ¿De qué sirve inventar historias? ¿De qué sirven todas esas frases a cuál más hermosa y a cuál más inútil? Las novelas son útiles cuando se es muy joven: la vida hay que soñarla antes de vivirla, sí.

¿Y después? Como novela, basta la vida, ¿o no? Pero no trato de hacer de esto un caballo de batalla. Cada uno es muy libre, por supuesto, de entusiasmarse con las novelas. Pero, ¿por qué habría de compartir yo ese gusto o esa pasión? Hace ya mucho tiempo que no leo ni siquiera a Proust o a Flaubert. A los poetas, sí. Los diarios íntimos, las memorias, las correspondencias, también, a veces. Pero las novelas, no. Me limito a hojear las que recibo: rara vez voy más allá de algunas páginas. La mayoría de las veces tengo la impresión de que esas novelas no se justifican más que por las ganas inmensas que tenía el autor de publicar un libro... Que le aproveche, pero, ¿a mí qué me importa? Si tiene algo interesante que decir, ¿por qué no lo dice directamente? ¿A qué vienen todos esos rodeos y todos esos circunloquios? La abandono sin tardar demasiado. La vida es demasiado breve, el campo es muy hermoso, el trabajo muy absorbente, los hijos están muy presentes... Siempre tengo otra cosa que hacer. Una novela nunca es más que una distracción, diría Pascal, ¡y yo conozco tantas otras más agradables!

¡Vaya! Como ves, ya me he ido a Pascal, y a la otra cara de la cuestión, a la *cara oculta* como tú decías, al sufrimiento... Sí: amo a los hombres por sus heridas, por su fragilidad, por su parte de noche o de desesperanza. «Mi gran amor, mi gran herida...» Me da la impresión de que eso vale también para los artistas, incluso los más brillantes, incluso los más alegres, los más livianos, los más aéreos... ¿Qué más conmovedor en Mozart que esta fragilidad, esta pasión, esta gracia radiante y desesperada? Y eso vale también para mis amigos: prefiero que me digan dónde les duele en vez

de atrincherarse, como casi todos, en una satisfacción de mando. Lo que la gente dice, la mayoría de las veces, no sirve más que para protegerse: razonamientos, justificaciones, negativas... ¿Para qué? Valdría más callarse. La palabra no me interesa más que cuando es lo contrario de una protección: un riesgo, una apertura, una confesión, una confidencia... Me gusta que alguien hable lo mismo que se desnuda, no para que le vean, como creen los exhibicionistas, sino para dejar de esconderse... Sé que eso no es posible con cualquiera; ¡pero los amigos, justamente, son aquellos con quienes es posible, con quienes es necesario! En cuanto a los filósofos... También hay muchos que se protegen, y muchos no han inventado su filosofía más que para eso. Un sistema es un vestido que protege y enmascara. Me gusta más la desnudez de los cuerpos y de las ideas. Yo decía hace un momento acerca de la palabrería común que todo se reduce a razonamientos, justificaciones, negativas... ¡Qué cierto es eso también respecto a la mayoría de esas verborreas sofisticadas que se llaman filosofías! Voy a confesarte una cosa: apenas leo tampoco a los filósofos (excepto para preparar mis clases). ¿Para qué inventar un sistema? No es más que una novela un poco más aburrida... La filosofía no tiene ninguna importancia. Sólo sirve en la medida en que te acerca a la vida o a la verdad, y es cierto que a veces sí que acerca, mediante la eliminación de algunas ilusiones. Pero acerca a la vida o a la verdad en la medida en que va derecha a la herida, en vez de dar vueltas en torno a ella, como sucede casi siempre, o en vez de tratar de disimularla. Me gustan los filósofos que están cerca de su propio su-

frimiento: Lucrecio, Montaigne, Pascal... y Spinoza, cuando se le sabe leer. Éste es su comienzo explícito: «La experiencia me había enseñado que todos los acaecimientos más frecuentes de la vida ordinaria son vanos y triviales...» ¡Y esta «tristeza extrema», como dice también él, que viene «tras el deleite», o cuando quedamos «frustrados en nuestra esperanza»! Ésos han dejado de fingir. Todavía Spinoza es víctima de sus demostraciones, lo mismo que Lucrecio de las de Epicuro. Montaigne y Pascal son más lúcidos, y éstos son los que yo leo una y otra vez con más gusto. Sinceramente, ¿conoces una novela que mantenga el tipo, al lado de los *Pensamientos* o de los *Ensayos*?

Responde primero a mi pregunta: ¿qué te ha hecho nacer a la filosofía?

El dolor, por supuesto, la angustia, el hastío, la desesperanza... Sabrás que mi madre era una gran depresiva, y yo creo que comencé a filosofar para huir de su sufrimiento, y del mío. Pero para eso no sirve la filosofía, naturalmente; para eso no hay nada que sirva: el sufrimiento está ahí, hay que vivir con él. Si hay una posibilidad de liberarse de él es con la condición previa de aceptarlo.

Después está el hastío, la melancolía, la languidez del día a día, la vida que pasa y que se diluye, la insignificancia o la trivialidad de todo... Hay algunos poemas de Jules Laforgue que dicen eso mismo, por los que yo daría todo Balzac, a pesar de su fuerza, e incluso muchas de las novelas de Stendhal, que tanto

me gusta. «¡Qué triste es la vida y qué lentamente transcurre!» Sí, ya me doy cuenta (si es que se les puede comparar: Laforgue murió a los veintisiete años) de que Balzac o Stendhal son genios mayores, pero, ¿qué importa el genio? Me gustan sobre todo quienes no son víctimas del suyo, o los que piensan incluso que carecen de él. A propósito, escucha estos versos:

*¡Oh, cuán cotidiana es la vida!...
Y nada recuerdo más cierto,
¡Qué pobre y qué simple he sido!*

Sigue siendo de Laforgue, y yo he pasado domingos enteros repitiéndomela... Ser amigo de Laforgue debía de ser algo gratificante. Pero, ¿amigo de Balzac? ¡Qué aburrimiento! Por lo demás, ¿tenía amigos Balzac?

¿Quieres que te diga la verdad? La filosofía no tiene ninguna importancia. Las novelas no tienen ninguna importancia. Sólo cuenta la amistad; sólo cuenta el amor. Digamos más bien: sólo cuentan el amor y la soledad. O aún mejor: sólo cuenta la vida. Los libros forman parte de ella, sí, y eso es lo que les salva. Pero no por eso la vida deja de seguir su curso... Los libros forman parte de ella pero, ¿cómo podrían contenerla? Hablan de ella pero, ¿cómo podrían reemplazarla? A lo sumo pueden decir la verdad de lo que vivimos, esa verdad que no está en los libros o que no puede estar en ellos más que porque está primeramente en nuestra vida. Verdad del sufrimiento y de la alegría, de la entereza y del cansancio, verdad del amor, verdad de la soledad... ¿Para qué sirve si no la filosofía? ¿Para

qué sirve la literatura? Y sin amor, ¿de qué sirve vivir? Sigo citando a Laforgue: «¡Qué solos nos encontramos! ¡Qué triste es la vida!». Sin embargo, ahí nace el amor, y la alegría, la única auténtica alegría, que es la de amar. Es lo que he leído en Spinoza y lo que la vida me ha confirmado. Todos los acaecimientos más comunes de la vida son vanos y fútiles, y sólo el amor es extraordinario, cuando se llega a amar, y eso sucede a pesar de todo. Al menos un poco, al menos alguna vez, incluso mal, incluso de forma mezquina y triste... La cuestión no está en saber si la vida es bella o trágica, ridícula o sublime (es lo uno y lo otro, naturalmente), sino si somos capaces de amarla tal como es, es decir, de amarla. Eso deja a la literatura en su puesto, que no es ni el primero ni el último. Los libros no valen más que en la medida en que nos enseñan a amar; por eso algunas obras maestras son irremplazables, y por eso tantos libros no valen nada —y las novelas de amor, salvo excepciones, menos aún—. «Eso es una novela», se dice a veces, cuando se quiere decir: eso es una sarta de necedades y de mentiras. Pues sí, la mayoría de las novelas no son más que «una novela». Tengo algo mejor que hacer: tengo algo mejor que vivir. Lo más urgente es dejar de mentirse. La verdadera vida no es la literatura: la verdadera vida es la vida verdadera.

La vida verdadera no se da. Llega tras haberse desembarazado de todas las «mondaduras» de uno mismo. Se llega a ella tras haber atravesado zonas de sombra, tras un cierto morir a sí mismo. Llega tras este

paso. La vida verdadera es casi siempre una resurrección. Quizá sea eso lo que se llama el cielo en la tierra, la gracia: vivir un presente que dura. Quiérase o no, incluso sin Dios, eso tiene una dimensión mística...

Tienes razón, la vida verdadera no se da (¿a quién se le habría de dar, y por quién?); se vive, es viva, es el don de sí misma, la que da y la que recibe, por eso no se da nada ni a nadie. Sin embargo, la vida es algo real: el *ego* se apodera de ella y quisiera que fuera su regalo, su bien, su cosa... Lo cierto es lo contrario. El yo pertenece a la vida, no la vida al yo. Por eso es menester morir a sí mismo o, más bien, por eso habría que morir a sí mismo. Sólo el *ego* muere, lo que no se hace si no es eliminando las propias «mondaduras», como dices. Quien fuera capaz de deshacerse de ellas (¡quien fuera capaz de mondarse por entero!) sería más libre y estaría más vivo que nunca. La verdadera vida no está ausente, o nosotros no estamos separados de ella más que por nosotros mismos. Auséntate: ¡la vida sigue estando, cuando tú ya no estás! Esta ausencia no es dispersión, sino disponibilidad; no es separación, sino acogida. Esto, ni más ni menos, es el misterio de la atención, o más bien su evidencia propia: que no se puede estar atento si no es olvidándose, y en lo que, sin la menor duda, como decía Simone Weil, «la atención completamente pura es oración». ¿Resurrección? ¡En cualquier caso, no en sentido literal! ¿Cómo sería eso posible siendo el yo lo que muere? ¿Cómo resucitarle sin hacerle de nuevo prisionero de sí mismo? En esto los orientales son más lúcidos que nosotros. No se podría nacer de nuevo más que para

volver a morir, para volver a sufrir, y es precisamente ese ciclo de yos o de egoidades sucesivas (el *samsara*) de lo que se trata de liberarse. Tú ya sospechas que yo no creo en la reencarnación. Sin embargo, al menos ésa es una forma bastante exacta de plantear el problema: no es el yo lo que se trata de salvar, sino de lo que hay que liberarse. La reencarnación no es la salvación, sino un camino. Algunos occidentales, por más extraño que parezca, se adhieren a esta doctrina, pero casi siempre a contrapelo: porque ven en ella un consuelo narcisista, uno más, una esperanza, una especie de salvación para el *ego*. «Alguien como yo no debería morir nunca», se dicen con Folón (pero él lo decía en plan sarcástico), y se ponen a soñar con renacer... Eso es engañarse de medio a medio. En el budismo, no es el yo el que se reencarna (puesto que en ese caso yo sería cualquier otro), ni el sí-mismo (porque no hay sí mismo), y en ese sentido nadie se reencarna: la reencarnación no es más que un proceso sin sujeto (la «producción condicionada»), que coloca al sujeto, a todo sujeto, en su lugar, que es el de un agregado impermanente... El objetivo no es hallar el yo mezquino de cada uno en otra vida, sino liberarse de él, lo máximo posible, hasta la liberación final, hasta la extinción —*nirvana*— en la luz o la verdad... La salvación, la única, se da cuando ya no hay nadie a quien salvar: cuando ya no hay más que el todo. Al lado de éste, ¡qué prisionero del narcisismo aparece el paraíso de los cristianos! Dicho esto, se podría interpretar de otro modo la resurrección de que hablan los Evangelios. Hago como Spinoza, tomo la crucifixión de Cristo al pie de la letra, pero su resurrección en senti-

do alegórico. ¿Para significar qué? No que Cristo no muriera, sino que vivió en eternidad; no que resucitara, sino que la muerte no pudo arrebatarse nada... ¿Qué se le puede arrebatarse al don, cuando no hay nada que dar si no es a sí mismo? Ése, verdaderamente, es el cielo en la tierra, ésa es la única gracia. La vida liberada de sí misma: la eternidad. El deseo liberado de la carencia: el amor. La verdad sin frases: el silencio. ¿Misticismo? Ésa es una palabra muy rimbombante para la sencillez de vivir. En ese caso habría que explicar que el misticismo no es más que el ápice del ser vivo, cuando éste se arranca a sí mismo (rasgo común de todas las experiencias místicas: nada de *ego*), cuando no queda más que el ser y la alegría, nada más que el ser y el amor... Si eso parece misterioso es porque nosotros somos vulgarmente incapaces de ello: el *ego* ocupa todo el espacio.

Pero, tras la pérdida de la esperanza, tras los duelos sucesivos, ¿cómo hallar de nuevo este amor «extraordinario» del que hablas? ¿Supone este amor la pérdida de la inocencia? ¿Puede nutrirse de algo que no sea el deseo? ¿De qué clase de amor se trata?

El amor no necesita la esperanza; y el deseo tampoco. Eso nos lo dice la sexualidad, ¿o no? Además, el horror lo confirma... Que se pueda amar tras el duelo (como acaecimiento), es a lo que tiende el duelo mismo (como trabajo). Pero ojo: ¡no nos imaginemos un cierto amor que sería extraordinario en oposición a otros que no lo serían! El amor mismo es

extraordinario, todo amor, aunque se trate —como casi siempre— de amores ordinarios. Yo sólo quería decir que nada es importante, nada tiene valor si no es por el amor que en ello se deposita o que allí se puede hallar. ¿Qué importancia puede tener el que una estrella se apague? ¿Qué importancia puede tener el fin del mundo? ¡Ninguna, si previamente no amamos el mundo o la vida! Ése es el sentido del relativismo de Spinoza: no deseamos una cosa porque es buena, sino que la juzgamos buena porque la deseamos. Mozart no vale más que para quien ama su música. Aunque el genio fuera una noción objetiva, nadie está obligado a hacer de él un valor. El peso, por ejemplo, se mide objetivamente. Pero, ¿por qué se habría de preferir siempre lo más pesado? Aunque se pudiera demostrar objetivamente que Mozart es el mayor músico de todos los tiempos (cosa imposible de demostrar, naturalmente), eso no haría de él un valor objetivo; porque sería menester demostrar antes que la música es preferible a la falta de ella, ¡y eso es lo que no se puede hacer, o no se podría, si no amáramos la música! Quizás alguien podría objetar que es posible demostrar lo buena que es la música para la salud... Sin duda. Pero, ¿qué vale la salud si la vida no vale nada? ¿Y qué vale la vida si no la amamos? Es decir, no existe un valor absoluto: ¡la belleza no vale más que para quien la ama!, ¡la justicia no vale más que para quien la ama! ¿Y la verdad? Ésta no tiene necesidad de que la amemos para ser verdadera, es cierto, pero sí para tener un valor. ¿Y el amor? No constituye un valor sino en la medida en que lo amamos, por eso el amor es un valor. He aquí a Spinoza contra Pla-

tón. Lo que justifica el amor no es el valor del objeto amado, es el amor lo que da al objeto amado su valor. El deseo es lo primero: el amor es lo primero. O más bien (puesto que el amor no sería absolutamente primero más que si Dios existiese), lo real es lo primero, pero eso no vale más que por y para el amor.

Así pues, como tú bien dices, el amor se nutre de deseo, el amor *es* deseo. ¿Cómo podría ser de otra forma? Es casi una cuestión de definición. Yo tomo el «deseo» en el sentido de Spinoza antes que en el sentido de Freud: el deseo no es otra cosa que la fuerza de vida en nosotros, o la vida como fuerza. Es capacidad o potencia de gozar y gozo en potencia. La sexualidad es un buen ejemplo de ello, y quizá más que eso. Ahí está el psicoanálisis. Pudiera ser que Freud tuviera razón y, en todo caso, estoy seguro de que no se equivocaba por completo. Pero dejémoslo. Lo importante es no confundir el deseo y la carencia. O, más bien, son dos formas de deseo: yo puedo desear lo que me falta, sí, y eso implica sufrimiento (es lo que sucede con la sed, cuando no tengo qué beber); pero también puedo desear lo que no me falta, y eso es un amor. ¿Qué diferencia hay entre desear el agua que estoy bebiendo y amarla? Tú me dirás que hay una diferencia entre amar a una mujer y desearla... Una vez más, es cuestión de vocabulario. Yo diría más bien que se puede desear a esa mujer, es decir, amarla, alegrarse de su existencia (Spinoza: «El amor es una alegría que acompaña a la idea de su causa»), o bien no desear más que el placer que se espera o que se toma de ella, lo que sigue siendo amor, pero un amor sólo del placer o de sí mismo... En el fondo, esto remite a la distinción tradi-

cional entre *eros* y *ágape* o, dicho con palabras de santo Tomás, entre el amor de concupiscencia (que no ama al otro más que buscando el propio bien) y el amor de benevolencia (que le ama buscando el bien del amado). De ordinario estos dos amores se hallan mezclados. La pasión amorosa pertenece, por supuesto, al *eros*: es el amor que toma. La amistad tendería más bien hacia la otra vertiente: el amor que se alegra y comparte (*philia*) tiende hacia el amor que da (*ágape*). Pero, ¿quién ignora que también hay concupiscencia en la amistad y benevolencia en la pareja? *Eros* y *ágape* —el amor de sí y el amor del otro— van unidos, y eso es lo que se llama amor. Sólo cabe señalar que entre los dos hay una diferencia de orientación, y que no se puede equiparar por completo la *amistad marital*, en frase feliz de Montaigne, con la pasión amorosa o erótica. Eso no quiere decir que la excluya, ¡al contrario! La mayoría de las veces, una vez más, las dos van unidas; en cualquier caso, el *ágape* jamás existe solo. De ahí procede una tensión en todo amor real, que puede constituir un obstáculo, como muy bien sabe cada uno, pero que puede proporcionar su encanto o fuerza. ¿Hay algo más espontáneo que querer el bien para quien es causa del nuestro? ¿Hay algo más delicioso que hacer el amor con la mejor amiga? Eso es lo que se llama una pareja, cuando es una pareja feliz...

Pero no has dicho nada de la inocencia...

¡Es que no sé lo que es! Si se entiende por inocencia una cierta pureza angélica, todos somos culpa-

bles, siempre, y eso nos lo recuerda la sexualidad. Por supuesto que todos llevamos dentro el niño que una vez fuimos, pero ese niño no es inocente, ¡y si lo es, es por ignorancia, no por pureza! Un «perverso polimorfo», decía Freud, y eso me enseña más sobre la infancia que la literatura rosa. La inocencia, cuando se pronuncia, ya se ha perdido. ¿Quién no ama la pureza? ¿Quién no desea lo impuro? Yo también amo en la sexualidad lo que ésta nos enseña sobre nosotros mismos: toda la violencia del deseo, todo lo obscuro del amor... ¿Hemos vivido algo más fuerte? Los filmes pornográficos son más ciertos que nuestros libros sentimentales. Si hubiera una inocencia sería la de aceptar esto plenamente. ¿Pero se puede? En el amor físico también está la fascinación del abismo, el atractivo de lo más sombrío, de lo más turbio... ¡Afortunadamente está el placer, la paz que le sigue, la salud que le acompaña! También hay un momento en que hay que detenerse. Es el placer mismo, siempre acabado, siempre iniciado de nuevo. Si no, sería preciso que la sexualidad nos abandonase o que nosotros la abandonásemos a ella, como un deseo olvidado a fuer de quedar satisfecho... ¡A veces sueño con ello, pero nunca por mucho tiempo!

En el amor físico hay algo de aterrador. Algo que, a mí personalmente, me impide hacer el amor con mi «mejor amigo». Porque si hay demasiada benevolencia, desgraciadamente ya no hay demasiado sexo. ¡Yo no me siento obligada a querer ese «momento en el que hay que detenerse» del que tú hablas! Hay un momento en el

que ya no se trata del amor de sí mismo o el amor del otro: sucede algo más serio que en el amor (o bien se sufre, o bien se aburre uno). En el sexo se compromete la propia identidad y la del otro. Se corre el riesgo de no saber quién se es, de perder la orientación. El amor refuerza la existencia (el estado de carencia, la espera). El sexo puede ponerla en peligro. ¿Qué piensas tú de esta violencia?

Vivo con ella y amo con ella, como todo el mundo... Y después la controlo, a pesar de todo. ¿Y quién no lo hace? Estoy de acuerdo en que hay algo de aterrador en el amor físico, o más bien algo que no tiene nada que ver con el amor, ni con la benevolencia, ni siquiera con la identidad: de ahí ese halo de pavor que nos fascina. Un poco de vida en estado puro: desconcertante, aterrador. Siempre pegado a la muerte. Siempre pegado a uno mismo. Es el ángel de Rilke («Lo bello no es sino el comienzo de lo terrible...»), y es el único. Es la bestia monstruosa, devoradora, perfecta. Un «bloque de abismo», como se ha dicho de Sade. La noche oscura: el horror deslumbrante. Eso es lo que siempre ha hecho que me parecieran sospechosas las consignas «libertarias» de nuestra juventud: «Prohibido prohibir», «Vivir sin tiempo muerto, gozar sin cortapisas»... ¡Qué necesario es tener deseos cuerdos y prudentes para escribir eso en las paredes! ¡Cuán necesario es haber interiorizado la moral para imaginar que uno pasa de ella! Antaño se nos decía que el sexo era el diablo, y hete aquí que después se ha querido ver a Dios en él... Eso es una ridiculez desplazando a otra, pero la ridiculez queda en pie. Lo cierto es que el sexo no tiene moral (la vida tampoco), pero

también es cierto que eso nos obliga a tener una. Porque, aunque la mayoría de los comportamientos sexuales sean moralmente indiferentes, lo cual está bien claro, eso no obsta para que algunos sean moralmente condenables: la humillación no consentida, el envilecimiento impuesto, la explotación forzada, la violación, la pederastia, la tortura, el asesinato... Nuestra literatura erótica está atiborrada de ejemplos, razón por la cual se pone al margen de la literatura. Sade no ha inventado nada, y Bataille tampoco. El horror está en nosotros, como en nosotros está la bestia y el verdugo. Si nuestra gente de izquierdas hubiera leído a Sade más detenidamente, o si le hubiera tomado un poco

mais en serio, habría evitado ciertas ingenuidades optimistas... Eros es un dios negro, como dice Mandiargues, o más bien quizá no tenga nada de dios, lo que nos impide creer en él. *Post coitum omne animal triste*: porque ha salido de sí y de sus ilusiones, porque ha visto la vida cara a cara y se parece a la muerte como si fuera su hermana gemela... También es lo que Freud llama pulsión de muerte, a lo que casi siempre nos obstinamos en no comprender. Cuando el deseo se retira, como si estuviera en marea baja, en ese reflujo, en esa bajamar de vivir, lo que descubre, en ambos sentidos del término, lo que deja delante y detrás de sí, es la misma muerte que él oculta en su flujo y que le arrastra... «La playa bajo los adoquines», decíamos nosotros... La verdad, en materia de sexualidad, es más grave, más oscura, más aterradora. Bajo el mar, los bajos fondos. Bajo el amor, la muerte.

Así pues, tienes razón: el sexo es violencia, peligro, pérdida de la orientación... Por eso causa miedo,

y no en razón de vete tú a saber qué moral represiva que se nos habría inculcado. Por otro lado, ¿por qué esta moral, si el miedo ya había desaparecido? Que hay que desculpabilizar la sexualidad, o que se ha tenido razón al hacerlo, es del todo evidente. Pero, ¿es preciso por eso ver en ella sólo un pasatiempo agradable? Eso sería ir de una mentira a otra. Por lo demás, observo que los jóvenes de hoy en día, aunque educados por sus padres, testigos de los hechos del 68, tienen tantos temores como nosotros, y no sólo del sida. Tienen miedo de la sexualidad, como todo el mundo, y eso es lo que se llama pudor: el pavor ante sí mismo y ante el otro.

Pero tampoco exageremos esta parte de abismo o de locura: el cuerpo también tiene sus límites, que se descubren pronto o tarde, porque el cuerpo tiene su sabiduría —y el espíritu sus repulsas!—. «Yo no me siento obligada a querer detenerme», dices. Desde luego que no. Pero en definitiva, tú eres una persona viva que jamás has matado ni has torturado a nadie (y si lo has hecho es que el otro lo consentía, ¡lo cual ya no es tortura!), y te las has arreglado muy bien, con mucha prudencia, para no perderte nunca del todo... Además, me da la impresión de que las mujeres pueden ir más lejos que los hombres, más prisioneros de sí mismos, de su fuerza, de su violencia, de la mecánica de su deseo... Sigamos: habría que dar detalles que serían indiscretos. El hecho es que desconfío de esta tendencia, en muchos, a sobrevalorar la sexualidad, a hacer de ella no sé qué especie de éxtasis, no sé qué especie de puerta abierta al absoluto, como si el universo estuviera a tiro de orgasmo, ¡como si vieran a

Dios al final de su sexo! Es demasiado orgullo. Nuestros placeres son más ordinarios; nuestros abismos, más mediocres. No hay que exagerar la vida, como dice mi amigo Marc, y la tendencia a exagerar las cosas nunca es mayor que en materia de sexualidad. Además, como dice Lucrecio, en el amor también hay esto: tras el furor del deseo, la grande o pequeña paz del reposo... El cuerpo es más sencillo (¡afortunadamente!) que los discursos que se hacen en torno a él, y está más cerca de la bestia, para bien y para mal, que de lo divino...

Por lo demás, evidentemente, tú haces el amor con quien quieres, ¡sea amigo o no lo sea! Pero, en fin, si eso se repite con el mismo y dura, aunque sólo sea un poco, si formáis una pareja o algo que se le parezca, no veo cómo puedes impedir que, con el tiempo, se mezcle la amistad y por lo tanto también la benevolencia, la intimidad apacible, la complicidad, el humor, el amor, la delicadeza... A fuerza de hacer un abismo común se crean unos lazos, ¿o no? Y el hecho de que cada uno permanezca solo en ese abismo, de lo cual todos tenemos experiencia, más bien los refuerza, puesto que esa soledad compartida no es más que el amor mismo, tanto en su violencia (*eros*) como en su delicadeza (*ágape*)... Siempre me ha impresionado la fórmula de Adorno en sus *Minima moralia*: «Sólo eres amado cuando puedes mostrar tu debilidad sin que el otro la utilice para afianzar su fuerza». Judith, no hay por qué hablar mal de la delicadeza. Si el amor es lo contrario de la fuerza, como piensa Simone Weil, o más bien lo contrario de la violencia, si es una fuerza que se niega a manifestarse, un poder que

se niega a dominar, el amor (el verdadero amor: *philia*, *ágape*) es delicadeza, y eso lo sabe muy bien la madre y también el niño, y eso es lo que hace que la humanidad se invente a sí misma, de generación en generación, sobreponiéndose a pesar de todo a la bestia que la devora. ¿Mediante qué milagro? Nada de milagros. Toda hembra sabe eso en cualquier especie de mamíferos. Se da el caso de que entre los humanos (aunque no sólo entre ellos) incluso el macho es capaz de hacerlo, o es capaz de aprenderlo. No es un milagro: es la vida misma, que devora y que protege, que quita y que da, que desgarrar y que acaricia... La violación existe en el hombre, sin duda, en todo hombre. Pero hay algo más que eso: está también el amante, el amigo, el padre... Violencia y delicadeza. Admito que no se puede negar la primera, pero, ¿por qué habría que negarse a reconocer la segunda?

La experiencia me ha enseñado que al descubrir la propia debilidad, el otro irrumpe en ella para hacerla aún mayor. No creo en las ventajas del amor. No creo en el paraíso del sexo. Yo, a la inversa de las mujeres de mi generación, que han vivido «la liberación sexual», me he lanzado al amor como si fuera a una batalla. A los veinte años escribía un pequeño texto titulado: ¡«Sobrevivir al sexo»! Cada vez que tenía que hacer el amor con un hombre a quien amaba, era como un infortunio. Un peligro. Por aquella época leía los escritos de Laure (que fue la amante de Georges Bataille), a la que sigo apreciando, y también el libro de René: Le Testament d'une fille morte. En realidad se llamaba

Colette Gibert, y acompañó a Artaud a Rodez, le acogió después en París y entabló con él, llena de entereza, un diálogo del que se conservan hermosas cartas (Suppôt et supplication), y sobre todo un texto titulado Le Débat du coeur, donde escribe: «Comienzo a entrever el sentido del reencuentro: el comienzo de la destrucción de mí misma —perfectamente oculto para todos— pero cierto».

No rechazar la delicadeza... «El amante, el amigo, el padre», como tú dices. Tres en uno... ¡Me parece que, en la doctrina cristiana, eso se llama «un misterio»! Para mí también lo es esa coexistencia. ¿Quiere eso decir que tú la has vivido? ¿Quiere eso decir que has hallado esa mujer que ha sido «la amante, la amiga y la madre»?

¡Dios me libre, si con ello quieres decir que la misma mujer sería para mí las tres a la vez! En la vida de un hombre hay suficiente con una sola madre... En cambio, si quieres decir que un hombre puede tener como amante y como amiga a la madre de sus hijos, ¡entonces sí, y afortunadamente! En ello no hay nada de excepcional: es la regla común de las parejas, su trivialidad de cada día. «Tres en uno —dices— es un misterio...» En absoluto. ¡Además, hay muchos más que tres! Está también el que ama el pensamiento (digamos, el filósofo), el que ama la buena mesa, el que ama el silencio o la soledad, el que ama la música de Mozart o de Schubert... Eso no es tres en uno: es un individuo —cualquiera— que no termina nunca de amar de forma diferente cosas diferentes... El corazón innumerable: es el corazón mismo. Pero volvamos a la pareja. Excepto si se detesta a la persona con quien se vive, excepto si no se desea en absoluto a la persona

con quien se duerme, ¿cómo se podrían evitar en la familia esos juegos de la ternura y del deseo? Por lo demás, eso es lo que la separación interrumpe (aunque sucede a veces que ternura y deseo sobreviven incluso al divorcio), y es necesario que haya algo que interrumpir... No hay que idealizar a las parejas. Esas historias de grandes pasiones colmadas, de amores que duran eternamente, hoy más que ayer y menos que mañana, son, por supuesto, pura literatura, y de la peor: son una mentira. Cuando dices que no crees en las «ventajas del amor», si entiendes por ello las ventajas del estado de enamoramiento, tienes toda la razón: yo tampoco creo en ellas. Hay que vivir la pasión cuando se presenta, pero lo más sensato es no esperar nada de ella, ¡y sobre todo nada de ventajas! Sin embargo, la pasión no lo es todo en el amor, ni siquiera es lo esencial. A este respecto, los filósofos mienten menos que la mayoría de los poetas o de los novelistas. Esta exaltación del *eros*, este delirio de la imaginación y del deseo, este narcisismo a dos, jamás han podido tomarlo completamente en serio. Eso extraña con frecuencia a las jóvenes: éstas quisieran que los filósofos les dieran la razón. Pero, ¿cómo podrían dársela si la vida misma se la quita? No hay que idealizar a las parejas, pero tampoco hay que idealizar la pasión; vivirla, sí, cuando se presenta, pero no pedirle que dure, no pedirle que ella sola baste, ¡no pedirle que colme o que guíe una existencia! Eso no es más que una engañifa del *ego*. La verdadera cuestión consiste en saber si hay que dejar de amar cuando se deja de estar enamorado (en cuyo caso apenas se puede hacer otra cosa que ir de pasión en pasión, con inmensos desiertos de

hastío y de aburrimiento entre una y otra), o si, por el contrario, hay que amar de otro modo y mejor. Las pocas parejas que lo consiguen a duras penas (pero las hay, en cualquier caso), me parece que exploran este segundo camino que, sin duda alguna, es el más difícil y el más lleno de delicadeza... Me gustan las parejas cuando son felices: me gusta su intimidad, su complicidad, su humor, su erotismo del día a día... Esos amantes saben que el deseo es otra cosa y más que una carencia, que el amor es otra cosa y más que la pasión. No hay que idealizar a las parejas, pero tampoco hay que calumniar a la vida. Sin duda recuerdas lo que escribe Rilke en las *Cartas a un joven poeta*: «Debemos atenernos a lo difícil. Todo lo que vive se atiene a ello... Es bueno estar solo porque la soledad es difícil. También es bueno amar, porque el amor es difícil...». En cambio, ¿qué hay más tonto, quiero decir más fácil, que enamorarse? Eso está al alcance de cualquier adolescente, y está muy bien así: ¡comenzar por lo más fácil es señal de buena pedagogía! La vida sabe muy bien lo que se hace o, al menos, sin saberlo lo hace muy bien. Pero la adolescencia no dura más que un cierto tiempo, y también eso es acertado. Uno de mis amigos, que andaba por los cuarenta, me dijo un día: «¡Cada vez que me enamoro lo hago como si fuera la primera vez!». Yo sentía pena por él. Eso quería decir que no había aprendido nada. Por el contrario, para mí fue diferente cada vez: yo creía cada vez menos en la pasión y cada vez más en el amor. Eso no me impidió volver a enamorarme, por supuesto, pero al menos me disuadió de ilusionarme demasiado al respecto. Un amigo me preguntó recientemente qué tipo

de mujeres me gustaba... Yo le respondí: «Las que no se hacen ilusiones sobre los hombres y, sin embargo, los aman». Esas mujeres existen, tú formas parte de ellas, y es el mejor regalo que podéis hacernos: un poco de amor verdadero, de deseo verdadero, de placer verdadero... Eso es lo que yo amo en la desnudez, en la sexualidad, en el encuentro arriesgado de los cuerpos: esa verdad que a veces allí se juega, que allí se desvela, que allí se abandona... Eso supone casi siempre que se toma el tiempo suficiente para conocerse, para familiarizarse, para amarse. Después la vida pasa y nosotros con ella... ¿Ir saltando de pasión en pasión? Sinceramente, yo ya no tengo la edad.

En cuanto a las mujeres que yo he amado o que sigo amando, si no te importa, vamos a dejar ese tema de lado.

Entonces volvamos a los libros... Yo no he hecho ningún estudio; sin embargo, para mí los libros han sido los que más han contado. Ellos me han salvado. La lectura ha sido para mí una auténtica experiencia. En ella he encontrado lo que Péguy llama «un refuerzo de la existencia».

¿Por qué dices que «la filosofía no tiene ninguna importancia» y que «las novelas no tienen ninguna importancia»? No te creo. ¿Negarías tú hoy en día al libro esa fuerza, esa verdad, esa conmoción que puede provocar?

Un libro, dice Kafka en su diario, debe ser el hacha que rompe en nosotros el mar helado...

Un escritor que cree aún en la literatura, ¿qué puede aportarnos que sea realmente importante, o

qué puede un filósofo que aún cree en la filosofía, si ni siquiera han superado la vanidad de lo que hacen, de lo que les ocupa, si aún toman en serio su obra o a sí mismos? Sin embargo, Kafka tiene razón: un libro es un hacha o, en cualquier caso, puede serlo. Puede romper el hielo. Puede romper cadenas. ¿Pero quién es el que da culto a las hachas? ¿Quién las preferiría en vez de las olas del mar o los bosques? ¿Quién les consagraría su vida? Romper el mar helado, sí. Pero es el mar lo que importa, el inmenso mar (el mundo, la vida), que contiene todos los libros y que ninguno lo contiene, del que todos los libros hablan mientras él permanece mudo. ¿Cuántos autores, cuántos lectores son como marinos que de forma absurda coleccionarían hachas y se olvidarían de navegar? He visto tu biblioteca: todos esos libros bien colocados... La mía está más desordenada, pero es como ella. Todas las bibliotecas se parecen: no son más que muertos comprimidos en vertical. Estoy de acuerdo en que en ellas hay muchas obras maestras, e incluso en que, tanto en la tuya como en la mía, no hay, por así decirlo, más que obras maestras. Pero, ¿de qué servirían esas obras maestras si no estuviera la vida y si la vida no valiera más que esas obras maestras? De repente me viene a la memoria el pensamiento de Lafontaine, de aquel epitafio que había preparado para su propia tumba: «Dividió su vida en dos partes, la una la pasó durmiendo y la otra sin hacer nada». Y, sin embargo, era un genio, ¡y qué obras maestras le debemos! Pero justamente, es esencial para esas obras maestras que él no haya sido víctima de ellas, quiero decir que si están tan magníficamente logradas es porque él nun-

ca las ha tomado completamente en serio, ni a la literatura tampoco. Lo mismo ocurre con Pascal («El auténtico filosofar consiste en burlarse de la filosofía...»), y lo mismo con Montaigne: «Nuestro oficio es componer nuestras costumbres, no componer libros. Nuestra grande y gloriosa obra maestra es vivir oportunamente». Estoy de acuerdo en que los libros, a veces, ayudan a ello (¡sobre todo ese de Montaigne!); pero nunca podrán reemplazarlo. ¿Cuántos grandes hombres, cuántos grandes pensadores no han escrito nada? ¿Cuántos insignificantes escritorillos escriben libros? Ésta es una idea que, en mi adolescencia, me rondó la cabeza durante mucho tiempo: que los más grandes maestros también debían de haberse desvinculado de la literatura y que, por lo tanto, al no haber escrito nada, o al menos al no haberlo publicado, debían de ser totalmente desconocidos... Es una idea que encontré más tarde en el Tao: «El hombre perfecto no tiene yo, el hombre inspirado no tiene obra, el hombre sabio se va sin dejar nombre». ¡Cuánta vanidad acompaña a nuestros libros! ¿Sabes? Cuando te han admitido en la Escuela normal superior, calle de Ulm, y excepción hecha del momento de los resultados, el mayor impacto que recibes es cuando entras por vez primera en la biblioteca... Uno se siente alguien, piensa en los gloriosos antepasados, en la obra que va a escribir, en una palabra, está haciendo completamente el ridículo. Después se pasea... El encanto de esta biblioteca (y lo que la distinguía por completo de las demás que yo había frecuentado hasta entonces: Santa Genoveva, la Sorbona...) es que se puede circular por ella libremente, que uno mismo busca los

libros que necesita, que uno se pierde en ella, que se sumerge... Es una de las grandes bibliotecas de Francia, no cabe la menor duda, pero, aun así, no es la Biblioteca Nacional: porque en ella no hay más que libros elegidos, seleccionados, es decir, según lo que nos explicaron el día del ingreso, algo así como unos quinientos mil volúmenes, y sólo en la biblioteca de letras... Eso es muy poco comparado con la Biblioteca Nacional (trece millones de volúmenes) o la Biblioteca del Congreso, en Washington (¡veinte millones de volúmenes!). Pero, para un individuo, eso ya es apabullante... Tú misma puedes hacer el cálculo. Se entra en la escuela hacia los veinte años, y tenemos acceso a la biblioteca de por vida: digamos que eso puede ofrecer la perspectiva de unos sesenta años de lectura... Pongamos las cosas en lo mejor, o en lo peor, es decir, un alumno que leyera un libro diario, todos los días de su vida, durante sesenta años. A fin de cuentas habrá leído unos veintidós mil libros, es decir, un poco más del 4% de una buena biblioteca, sí, pero exclusivamente literaria (¡y los libros de ciencias también existen!); además, bastante pobre en lo que atañe a literaturas extranjeras... ¿Vale eso la pena? ¿Quién desearía semejante vida? Imagínate por un momento a nuestro hombre hacia los ochenta años: como habría pasado su vida leyendo (¡un libro diario no está nada mal, sobre todo si en el lote hay libros de filosofía!), moriría agotado, casi sin haber vivido, y muy posiblemente sin haber aprendido casi nada importante... Por otra parte, si los libros le hubieran enseñado lo esencial, o si él hubiera sabido encontrarlo en ellos, ¿habría continuado con esa vida de locura?

En cuanto a los demás, a la gente normal, a los que leen como tú o como yo, pongamos un libro por semana como media (la *Crítica de la razón pura* me llevó tres meses, a pesar de que le consagraba todas las mañanas, y todavía volví a cogerla después con frecuencia...), habrán leído al final de su vida, si llegan hasta una edad bastante avanzada, o bien si no vuelven a leer cosas que ya leyeron, o apenas, un poco más de tres mil libros, es decir, mucho menos del 1% (o quizá el 1% de las obras, si se tienen en cuenta los títulos que figuran en ella en varios ejemplares) de esta biblioteca, bastante incompleta por otra parte... Yo no sé si hice esta clase de cálculo ya en mi primera visita. En cambio me acuerdo muy bien del agobio que se apoderó de mí entre aquellas innumerables estanterías, cuando una vez comprendí de repente que no sólo yo nunca leería aquello, ni la mitad, ni la cuarta, ni la décima parte, de todos aquellos libros, sino que además era completamente inútil y ridículo querer añadir tres o cuatro volúmenes — ¡simplemente porque llevaran mi nombre! — a aquella masa ya apabullante y de locura. La vida está hecha así: yo había querido entrar allí porque, según se decía, era una escuela consagrada desde siempre a formar futuros escritores y, apenas había entrado, cuando la futilidad de la literatura (lo mismo que la de la filosofía) amenazaba con echar por tierra mi sueño en el lugar mismo donde se suponía que habría de realizarse... Pero eso es lo que sucedió. No era más que un poco de ridículo y unas cuantas ilusiones que me abandonaban. Ahora creía menos en los libros, es cierto, y me importaba menos escribirlos, pero me hallaba en mejo-

res disposiciones para escribir quizás algún día alguno que no fuera ni demasiado vacío, ni demasiado vanidoso, ni demasiado inútil...

Pero hay más. Yo tengo tres hijos, como sabes, tres chavales que no sólo me importan mucho más que todos los libros, por supuesto, sino que, en lo que atañe a la lectura, no me preocupa apenas saber lo que van a leer, ni siquiera si la lectura será para ellos algo esencial, como lo fue para mí. Naturalmente, no quiero que sean analfabetos. Yo les he leído historias, les he comprado libros, pronto les invitaré a que lean *Los tres mosqueteros* y *Veinte años después*, porque son libros que marcaron mi infancia y yo, naturalmente, proyecto un poco (aunque sin razón) la mía en la suya... Pero no voy más allá: es su vida, no la mía, ¡y hay tantas cosas más importantes en una vida que los libros que se leen! ¿Les gustará Proust o no les gustará? ¿Preferirán la literatura o el cine? ¿Leerán o harán deporte? ¿Letras o ciencias? Sinceramente, eso apenas me importa. ¡En cuanto a saber si leerán o no la *Crítica de la razón pura*, eso sí que, realmente, me tiene sin cuidado! Cito este libro con intención. Recientemente lo he trabajado para mis estudiantes: no cabe duda de que es uno de los mejores libros de filosofía que jamás se ha escrito... Ahora bien, como ves, no me importa en absoluto que mis hijos lo lean. Que tengan buena salud, que sean felices, que sepan poco más o menos vivir y amar, sí, por cierto, eso sí que me importa, incluso más de lo que yo quisiera. Pero que lean a Kant o a Proust, no. Eso no quiere decir que los libros no sirvan para nada. Nos enseñan cosas, incluso pueden enseñarnos un poco, cuando se trata de

muy buenos libros, a vivir y a amar. Pero incluso entonces, no son esenciales: no valen más que en cuanto están al servicio de la vida, cuando demasiados intelectuales creen que la vida no tiene valor si no está a su servicio... ¡Qué pena, pero qué pena de intelectuales! ¡Qué pena, por ejemplo, de universitarios! Sobre libros que ya nadie lee, ellos hacen otros libros que nadie leerá... Eso es muy respetable, incluso conmovedor, si lo hacen por fidelidad al pasado y a su función. Incluso puede ser útil. Soy injusto al decir que nadie los lee: la universidad es un medio pequeño, pero necesario, que se reproduce de este modo, de maestro a alumno, de tesis en tesis, de coloquio en coloquio... Es sólo cuando ellos mismos se toman en serio, o sus libros, o su carrera, cuando eso es algo apabullante de hastío y de ridículo. Los mejores de todos ellos, los más apreciables —y conozco unos cuantos— son los que trabajan seriamente, sí, con esa seriedad desesperada de la inteligencia, pero sin tomarse en serio a sí mismos ni a su obra. La humildad también es una virtud intelectual: es lo contrario de la vanidad, y cualquier vanidad es necia. Pero ojo, tampoco hay que retorcer el argumento en el sentido contrario. Cuando digo que los libros no tienen importancia, eso no quiere decir que no sirvan para nada. Eso quiere decir que lo que importa no son los libros sino, justamente, aquello para lo que sirven, cuando sirven para algo. Ahora bien, ¿para qué pueden servir si no es para vivir un poco mejor? Los libros no tienen importancia: sólo la vida importa y sólo los libros que se ponen a su servicio merecen que se los lea —¡por consiguiente, sólo merecen ser leídos los autores que

saben que los libros no tienen importancia!—. Nuestro amigo Bobin es un buen ejemplo, él, que sabe decir con tanto acierto: «La verdadera vida, la que no está en los libros, pero de la cual ellos dan testimonio»... ¡Si es el mayor poeta de nuestra generación, tal como yo creo, no es sólo por estar más dotado que los demás, sino también porque él, al menos, no es víctima de la poesía! ¿Te acuerdas de lo que explicaba a Charles Juliet?: «Si la poesía no es la vida misma en su más espléndido ropaje, en su más amplia intensidad, no es nada —un amasijo de pequeños trazos, de pequeños orgullos, de pequeñas penas, de pequeñas ciencias...—». Yo diría lo mismo, *mutatis mutandis*, de la filosofía. Si no es la vida en su más bella inteligencia, en su más amplia gravedad, ¿para qué sirve la filosofía?

Así pues, volviendo a tu pregunta: que se puede hallar fuerza, verdad, ánimo en los libros, estoy totalmente de acuerdo; pero se hallará tanto más cuanto menos ilusiones se forme uno acerca de ellos y acerca de la vida. Fíjate: yo soy un amante de la literatura y de la filosofía por la carga de desilusión que comportan; ¿cómo podría yo enamorarme de los libros que se nutren (¡hasta la obesidad!) de las ilusiones que se crean sobre sí mismos? Soy un enamorado de los libros por la verdad que desvelan; ¿cómo podría enamorarme de los que no hacen sino añadir un velo más, aunque sea suntuoso o raro? Me gustan los libros que se ponen al servicio de la vida; ¿cómo podría tenerles más aprecio que a la vida misma o ponerlos en lugar de ella?

Por lo demás, tú eres como yo: no has vuelto a los libros, en nuestra conversación, más que porque yo

no quería hablarte de las mujeres de mi vida... Así ocurre siempre, ¡y eso dice mucho de los libros!

Esos libros, en mi biblioteca bien ordenada, como tú dices, son otros tantos mojones o referencias que han jalonado mi vida. Son como encuentros. Algunos han cambiado mi existencia por completo. No se trata sólo de la reflexión, sino también de la fantasía, del delirio, del impulso. Alejarse... Pasar una velada con Lautréamont no está tan mal y a veces es preferible a un encuentro o a una conversación.

En esta búsqueda de lo más lejano, hay quienes pasan de las palabras: los músicos. Los pintores. ¿Qué relaciones guardas con la pintura? ¿Qué has mantenido de ellas?

¡Naturalmente que un libro puede cambiar una vida! Incluso yo diría que sólo con esta condición vale la pena leerlo o escribirlo... Pero eso no es sino una confirmación de que los libros no valen por ellos mismos ni para ellos mismos: ¡no valen más que para quienes viven, no valen más que por la vida que contienen, que suscitan o que pueden transformar! Yo he hecho la misma experiencia que tú, con otros autores, con otros encuentros... Sí, hay libros que me han marcado para siempre, que me han transformado: Baudelaire, Rilke, Pascal, Spinoza, Hume, Montaigne, Aristóteles... También Proust y Céline... Pero, antes que todos esos, *Los Thibault*, de Martin du Gard, y *Los alimentos terrenales*, de Gide. Como ves, es un todo bastante heteróclito, tremendamente

dispar, y de un valor más bien desigual. Martin du Gard... en fin, a veces es mejor no decirlo, pero no es Proust... ¿Qué importa? El efecto de un libro depende tanto de quien lo lee y del momento en que lo lee, como de su contenido o de su valor propio. Yo he leído a Gide y a Martin du Gard muy pronto, entre catorce y dieciséis años, es decir, en el mejor momento, el del entusiasmo («Nathanael, yo te enseñaré el fervor...»), el de la mayor disponibilidad... A otros, en cambio, los he leído demasiado tarde como para que pudieran marcarme o conmovirme realmente. Me da la impresión de que eso es lo que pasó con Kafka: cuando lo leí, todas esas historias ya no me interesaban, excepto su diario, y no es una casualidad... En cuanto a Lautréamont, quizás ocurra lo contrario: he debido de leerle demasiado pronto, por lo que no conservo de él más que un pálido recuerdo de adolescencia, pero tú haces que, de repente, me entren ganas de volver a él... ¡Cuánto azar en todo esto! Una vida de lectura, una vida de encuentros... Pero tienes razón: esos encuentros nos forman y nos deforman, a veces, tanto o más que los otros... ¿Puedo hacerte una revelación ridícula? El libro que más me ha marcado, es decir, más profunda y más definitivamente, creo que es *Veinte años después*, de Dumas. Cuando se ha admirado a Athos como yo lo he admirado, a los diez u once años, y después durante la adolescencia (creo que es el primer libro que he releído una y otra vez), no hay ningún género de cosas que no pueda quedar definitivamente excluido: el optimismo, por supuesto, el humanismo necio, y también el nihilismo, la frivolidad, la sofística, la mentira, la pusilanimidad, la

vulgaridad, la bajeza, la entrega a las modas o a los conformismos del momento... En cambio hay otras cosas que caen por su peso: la gravedad, la soledad, el sentido de la amistad, una cierta idea de la nobleza y de la valentía, una cierta desesperanza... A veces pienso que todo lo que he escrito desde hace quince años, esos centenares de páginas, no tienen más sentido que otorgar a Athos la filosofía que se merece. Sin embargo, sé muy bien que si descubriera hoy *Los tres mosqueteros*, *Veinte años después* y *El vizconde de Bragelonne*, apenas me causarían impresión: ¡lo más seguro es que no los leería hasta el final! Lo que los griegos llamaban el *kairós*, el tiempo adecuado, el momento propicio, la ocasión favorable, también vale para la lectura. Hoy mi admiración se dirige a Proust o Flaubert, y yo sé muy bien cuán profundamente me han marcado ellos también. Pero, en todo caso, menos que Dumas, y por razones que nada tienen que ver con la literatura, sino con la vida, con la mía en este caso, con todo lo que eso supone de contingencia y de irreversibilidad...

¿Búsqueda de lo más lejano? Sí, sin duda. Dumas me hizo soñar, casi delirar: ¡yo he pasado horas, incluso días, a caballo o en la corte, en el siglo xvii, entre el ruido de las espadas, con Athos y D'Artagnan! Yo era Bragelonne o Luis XIV, nada menos (Athos, nunca: jamás me hubiera atrevido), y esas son quizá las horas más felices o las más exaltadas que he vivido... La infancia es un milagro y una catástrofe, y ese milagro es efectivamente un sueño, y ese sueño es una catástrofe... Pero, en fin, he crecido. Los sueños me interesan cada vez menos: hoy prefiero los libros que

me llevan a la realidad, a la verdad, a la lucidez... Antes, una vez más, los filósofos o los poetas que los novelistas, y preferiblemente los que no creen ni en la filosofía ni en la poesía. Montaigne, Pascal, Valéry, Alain, Simone Weil, Wittgenstein, Bobin, Laforgue... Ése es mi panteón de momento: eso cambiará, puesto que no existe panteón alguno. La literatura, naturalmente, no es una religión y los escritores no son dioses, porque de ser así yo también soy ateo de esa religión. Cuanto más me han marcado los libros, menos he creído en ellos. Es una forma de desesperanza, si prefieres, pero que tonifica, que es alegre y sana. Tras los libros, la vida; tras las palabras, el silencio. Tú conoces la fórmula de Valéry: «Lo bello es lo que desespera». Así pues, un bello libro debe desesperarnos también de los libros. Ése es el más hermoso regalo que me han hecho algunos grandes escritores: me liberaron de ellos liberándome de mí, o me liberaron de mí, al menos un poco, al liberarme de ellos... Tú ya sabes, cuando se retira la mar, en la marea baja, cuando se camina por toda la orilla: esa suavidad repentina, esa tranquilidad, esa libertad... Se diría que algo de nosotros se va con ella, a lo lejos, nos abandona, y eso viene a ser como una nueva paz, como una nueva ingravidez. Se respira mejor, se camina mejor. ¡Qué grande es la playa! ¡Qué hermoso es el cielo! Ahí estoy yo: leo cada vez menos; me paseo, descalzo, sobre la arena... En fin, lo intento, y no me gustan más que los libros que me ayudan a ello.

En lo que respecta a la pintura o a los músicos, ocurre algo de lo mismo, sólo que más claro. Schubert y Chardín han cambiado mi vida, y no poco a

poco, como los filósofos o los novelistas, sino de golpe. Creo que era el año después de haber obtenido la cátedra. Yo daba la impresión de vivir y de ser feliz, pero cada vez con menos éxito, cada vez con menos convicción: llevaba la vida estúpida y vana de un joven intelectual parisiense. Pero un día bajaba por el bulevar Saint-Michel con mi mejor amigo de la época y nos detuvimos ante los expositores de una casa de discos. Mi amigo me enseñó un disco que se saldaba: «¿Lo conoces?». No, no lo conocía: era *La doncella y la muerte*, de Schubert, por el Cuarteto húngaro. «Cómpralo —me dijo mi amigo—, ¡no es nada caro y es genial!» Y lo compré. Tan pronto como entré en casa, me puse a escucharlo en el viejo tocadiscos que tenía: me pareció árido, cargante. Pero yo quería a este amigo y depositaba en él más confianza que en mí mismo: escuché una y otra vez el disco, así hasta decenas de veces, en pocos días... La emoción llegó muy pronto, y con ella la admiración, y después las lágrimas... ¡Qué gravedad, qué profundidad, qué belleza! En contraste con aquello, veía mi vida tal como era: absurda, frívola, desgraciada. Aquello en lo que me ocupaba sólo quince días antes me pareció ridículo. Todos esos libros, todas esas películas, todas esas discusiones, todos esos proyectos... Tomé enseguida la determinación, por ejemplo, de no leer más libros que los que se pudieran comparar, sin demasiado demérito, con *La doncella y la muerte*... ¡Ya puedes imaginarte la selección que eso supone! ¡Adiós a las tesis y a los pequeños ensayos brillantes! ¡Adiós a las últimas novelas y a las críticas de vanguardia! Algo quedó roto allí, algo que me ha separado de la modernidad

del momento, que me ha alejado de muchos amigos, a veces de forma dolorosa, para enviarme hacia mí mismo, a la infancia, a la soledad, a Athos... Entonces entré en un período estetizante y arcaizante del que ha sido preciso que saliera después (el arte también es una trampa, tanto más temible cuanto que en ella sólo se tienen en cuenta las más altas cumbres), pero que me ha liberado al menos del parisinismo y del intelectualismo en que estaba sumergido... En esta misma época, y gracias a Schubert, descubrí a Chardin. Resulta que aquel año, cuando a mí sólo me interesaba el arte, hubo dos grandes exposiciones retrospectivas simultáneas, en dos museos diferentes, consagradas una a Magritte y otra, quizá lo recuerdes, a Chardin. En torno a mí, por supuesto, se hablaba sobre todo de Magritte... Vi las dos exposiciones casi el mismo día. Magritte me decepcionó: no era tan bonito como en las tarjetas postales. Chardin, en cambio, me conmovió por completo: ¡hasta tal punto era más hermoso, más verdadero, más profundo, más sutil, más rico, más liviano, más precioso, más luminoso no sólo que las pocas reproducciones que yo conocía de él, eso es obvio, sino incluso que todo lo que jamás había sabido ver o admirar! Por ejemplo, era la primera vez, yo era muy ignorante, que comprendía lo que era la *materia* para un pintor, qué relación tiene con la verdad, con el tiempo que pasa o que no pasa, digamos con la eternidad, y qué puede haber en ella de inagotable, de maravilloso, de desgarrador... Yo, que hasta entonces me declaraba admirador sobre todo de Van Gogh y de Picasso, descubrí que era otro, con unos gustos que yo mismo ignoraba: rebosante de delicadeza, de

simplicidad, de verdad, de humildad... Fue un período extraño, ¿sabes?, y creo que si quisiera contártelo no terminaría nunca: habría que hablar también de Mozart y de Beethoven, de Vermeer y de Corot, de Corneille, de Rilke, de Victor Hugo, de Miguel Ángel, de Ravel, de Bach... Y de una mujer, por supuesto. Lo cierto es que el arte y el amor me han curado de la vida vana y engañosa que llevaba hasta entonces, de «esos juegos fáciles y frívolos —como dice Rilke—, mediante los cuales el hombre tiende a huir de la gravedad de la existencia». Después, la filosofía me liberó del arte poco a poco, y después de ella misma... ¿Qué queda? Queda la vida, la vida real, con el arte incluido, con la filosofía incluida —¡pero a su servicio y no en su lugar!—. Queda, sí, la gravedad de la existencia, esa gravedad que no es ni lo cargante ni lo serio. Lo más hermoso que nos enseña el arte, lo más desgarrador y aquello que la filosofía puede ayudarnos a comprender o a aceptar, es justamente que la vida puede ser a la vez grave y liviana, grave e irrisoria... Por eso Mozart es el mayor de todos, sin lugar a dudas, o el más irremplazable; en cualquier caso, es él quien mejor me hizo sentir (aunque sólo en ciertos momentos, como en fogonazos: lo que Mozart tiene que decirnos sólo rara vez se es capaz de entender, pero no se olvida jamás) lo que la vida tenía de milagroso y de desesperado, y también de sencillo, de liviano, de puro, en una palabra, que la vida era gracia, y que no hay más gracia que el amor... ¿Conoces los discos de Dinu Lipatty y Clara Haskil? Yo no he escuchado nada más hermoso, más justo —me dan ganas de decir: *más verdadero*—. Sin embargo, ¡qué gra-

cilidad, qué simplicidad, qué humildad! No todos son capaces de tocar la música de Mozart, ni de apreciarla, ni de hacerla apreciar. El virtuosismo nada puede hacer en este caso. Y la voluntad tampoco. La gracia, por definición, no se decide, no se conquista. El amor no es cuestión de voluntad ni de técnica o, todo lo más, éstas no son sino condiciones previas. ¿Previas a qué? Previas a un cierto abandono, a una cierta transparencia, a una cierta facilidad, a una cierta pureza o liviandad... Pero sin demasiado angelismo. Tú sabes tan bien como yo que la gracia no es suficiente, y eso es lo que no dejan de recordarnos Beethoven o Schubert. Necesitamos además valentía, delicadeza, ternura... La vida es todo eso, y eso es lo que la música expresa, lo que la poesía canta, en sus mejores momentos («Ahí está la vida, sencilla y tranquila...»), lo que la filosofía trata de pensar... Así pues, ¡el arte al servicio de la vida, no la vida al servicio del arte! El mundo, a pesar de lo que dijera Mallarmé, no está hecho para terminar en un buen libro. Es justamente lo contrario: los libros no están hechos más que para poner de manifiesto la belleza y el horror del mundo (la belleza y el horror), la fascinación de vivir, el tormento de amar... Después el esfuerzo, la angustia, la soledad, la fatiga... A pesar de todo, ¡cuánta necesidad tendremos de valor y de entereza! Ese valor y esa entereza se hallan en las grandes obras, en todas ellas, por eso son capaces de transmitirlo.

Todo eso que dices está muy bien... Quizá demasiado bien. Yo también paseo con los pies descalzos sobre la

arena, pero con frecuencia pierdo el equilibrio y la playa se convierte en arenas movedizas. La gracilidad, la pureza, se hacen difíciles, se convierten en una auténtica conquista. La fascinación de vivir jamás me ha abandonado. Pero tampoco el rechazo del mundo. Ni la rebelión.

Sí, conozco los bellísimos discos con Clara Haskil... También he escuchado mucho a Yves Nat... Las últimas sonatas de Beethoven, pero he querido de forma apasionada a los vivos de mi juventud. He querido a los que estaban en contra del mundo, en la otra cara... Janis Joplin... Jim Morrison. Existe una forma de violencia donde yo encuentro mi medio: la rabia de vivir en contra. ¿Conoces tú el odio? ¿Hacia quién?

¿El odio? ¡Cada vez menos! La rabia y el desprecio, sí, todavía un poco. Pero el odio... Ya sabes lo que escribe Spinoza: «Los hombres se odian tanto más cuanto más creen ser libres». Digamos que soy demasiado consciente de la necesidad de todo para odiar de veras. ¿Quién odiaría el mar o el viento? ¿Y qué somos sino una borrasca o una brisa en el gran viento de lo real? ¿Qué somos sino una gota de agua en el inmenso mar? ¿Quién puede elegirse a sí mismo? Sería preciso no ser nada, eso es lo que Sartre vio, y lo que le refuta. La libertad (en el sentido metafísico del término: el libre albedrío, la elección de sí para sí, el poder indeterminado de determinarse a sí mismo...) sólo es posible con la condición de no existir. Lo real nos separa de ella: nuestro cuerpo, nuestra vida, nuestra historia. Un sinvergüenza jamás será otra cosa que un niño malogrado. ¿Y qué vas a reprochar a un niño? ¿Quién elige malograrse? Me han

contado que un día Malraux preguntó a un viejo sacerdote qué conservaba de toda una vida de confesor, qué lección sacaba de esa prolongada familiaridad con el secreto de las almas... El viejo sacerdote le respondió: «Os diré dos cosas: la primera es que la gente es mucho más desgraciada de lo que se cree, y la segunda es que no existen los grandes personajes». Es bonito, ¿no? El secreto consiste en que no hay secreto. Nosotros somos esos niños egoístas y desgraciados, llenos de miedo y de rabia... ¿Odiar? Eso sería no comprender y darse demasiado fácilmente la razón. Cuando se ha renunciado a la superstición del libre albedrío, a la idea de que la gente es lo que es por propia voluntad, el odio se calma. ¿Para ceder el puesto al amor? No soñemos. Para ceder el puesto más bien, poco a poco, a la misericordia y a la compasión. Sería mejor el amor, seguramente, pero, ¿somos capaces de ello? ¡Tan poco, tan raramente, tan mal!... La misericordia y la compasión están más a nuestro alcance. En esto el mensaje de Buda, menos ambicioso o apasionante que el de Cristo, es sin duda más realista... Las bienaventuranzas, si no se cree en el más allá, son mucho pedir, ¿o no? En fin, cada uno hace lo que puede, y se puede muy poco. Pero eso es justamente lo que nos lleva de nuevo al odio: tengo demasiada conciencia de lo poco que somos y que podemos, demasiada conciencia de nuestra miseria, como dice Pascal, demasiada conciencia de nuestra debilidad, demasiada conciencia de los determinismos que pesan sobre cada uno de nosotros, del azar que nos hace y nos deshace, como para poder detestar verdaderamente. ¿Cómo odiar a un animal? ¿Y

qué otra cosa somos nosotros? Yo no creo lo suficiente en la humanidad como para detestar a los hombres. El antihumanismo y la misericordia van a la par. «El materialismo —decía La Mettrie— es el antídoto contra la misantropía»: es tanto más humano cuanto menos humanista (cuanto menos ilusiones se crea sobre los hombres). Tomo el antihumanismo, como puedes comprender, en el sentido de Althusser: no se trata de los derechos del hombre, sino del concepto que se tiene de la humanidad, no de lo que se *quiere* para el hombre (del humanismo práctico), sino de lo que se *piensa* de él (por eso Althusser hablaba de antihumanismo *teórico*). Ahora bien, yo no pienso lo suficientemente bien de él como para reprocharle el mal que puede hacer, no me ilusiona lo suficiente sobre su libertad como para odiarlo. Por el contrario, ¿cuántos humanistas han hecho pagar muy caro al hombre la alta idea que se hacían de la humanidad?

¿Quiere eso decir que todo va de la mejor manera en el mejor de los mundos? ¡Al contrario! Todo va mal, puesto que todo muere, puesto que toda vida es sufrimiento, como dice Buda, puesto que no se sabe ni amar, ni perder... Pero, de nuevo, eso mueve más a la compasión que al odio. «La gracilidad, la pureza, se hacen difíciles», dices. ¡Qué cierto es eso! ¡Qué pesada se hace a veces la vida! ¡Qué ganas le dan a uno de sentarse y llorar! Sí, lo que queda en mí no es odio: es horror, asco, rechazo, lágrimas. Es locura, en cierto modo: la sabiduría sería aceptar todo eso. Pero me trae sin cuidado la sabiduría. O si, en definitiva, quiero aceptarlo, porque no se puede hacer otra cosa, me niego al menos a celebrarlo. El mundo no es Dios. La

verdad no es Dios. Aceptar, soportar, sí, porque no hay más remedio; ¡pero que no me pidan aplaudir! El mundo es atroz, y la vida también: todo ese sufrimiento, todas esas injusticias, todos esos horrores sin cuento... Laforgue tiene razón una vez más: «La vida es cierta y criminal». ¡Qué fórmula más exacta! Alguien dirá que también hay placeres y alegrías... ¡Claro que sí, pero eso no compensa! Mil niños que ríen no son el contrapeso suficiente de uno solo que sufre o que muere. El horror es el más fuerte. El sufrimiento es el más fuerte. La muerte es la más fuerte. Eso no impide gozar de la vida mientras se puede, o del placer mientras se puede, es cierto. Pero impide, o debería impedir, gozar de ellos con demasiado entusiasmo o demasiado egoísmo. La única sabiduría aceptable hoy en día es una sabiduría trágica, como dice mi maestro Marcel Conche, es decir, una sabiduría que no constituye el callejón sin salida de la atrocidad cotidiana: una sabiduría que no hace como si lo aún peor no existiera, como si Auschwitz no existiera, como si el sufrimiento de los niños y la decrepitud de los ancianos no existieran... Sabiduría trágica, sabiduría de la desesperanza. ¡Jamás he podido soportar, en cambio, las sabidurías de la justificación, de la celebración, de la glorificación, es decir, las sabidurías del olvido, del optimismo o de la mentira! Por ejemplo, la de Leibniz, esa voluntad obscena de celebrarlo todo, incluso lo peor, en nombre de lo mejor, y de darle la razón a Dios, haga lo que haga o suceda lo que suceda. O la de Hegel, esa teodicea de la historia, como dice él, esa justificación de Dios, esa glorificación del espíritu o del Estado, todo eso que se parece más bien

a una providencia, como sigue diciendo él mismo, o que hace las veces de tal... Incluso en los estoicos, a pesar de su grandeza, eso me ha molestado durante mucho tiempo («Ésos son unos lameculos de Dios —me decía yo—, unos pelotas del destino»), y aún hoy, eso me impide seguirles por completo. Demasiada religión, demasiada sumisión al Dios-mundo. Su única excusa es que ellos no esperaban nada, ninguna recompensa. Pero, ¿les excusa eso por completo? Aceptar el horror, pase; ¿pero hay que decir además gracias y gritar bravo? Yo me inclino más por la delicadeza desesperada de Epicuro y por la cólera de Lucrecio...

¿Yves Nat? Le conozco sobre todo a través de Schumann, y no me gusta Schumann. Demasiado sombrío, demasiado confuso y vaporoso, demasiado loco... ¡Yo ya tengo suficiente con mi propia melancolía como para tener que cargar con la suya! Aunque también a través de Schumann, me gustan más Clara Haskil y Dinu Lipatti. Ellos son los que han grabado el *Concierto para piano*: tengo la impresión de que Dinu Lipatti descuella claramente por la gracia (también aquí), por la nobleza, por la liviandad, por una cierta elegancia majestuosa, que tiene más que ver con la vida espiritual que con la estética... Se podría pensar en un santo que estuviera tocando el piano. ¿Lo era? No lo sé. Lo que sí sé es que un sinvergüenza jamás tocaría así. En cambio, en las *Escenas de niños* (no creo que Dinu Lipatti las haya grabado, pero Yves Nat sí, dos veces, y yo tengo ambas versiones), y especialmente en la *Ensoñación*, es más bien Clara Haskil la que me parece maravillosa... ¡Qué lec-

ción de humanidad y de música la de esta minúscula mujer enferma y desmirriada!

En cuanto a Janis Joplin o a Jim Morrison, te confieso que no sé nada acerca de ellos. Mayo del 68 me lanzó, siendo todavía muy joven, a la política pura y dura, con todo lo que tenía entonces de arcaicamente continental, y eso cortó mis vínculos con toda una cultura musical de aquel tiempo, también contestataria, ya lo sé, pero de inspiración más bien anglosajona o americana. Por decirlo de algún modo, yo estaba de parte de *Bandiera rossa* antes que de Woodstock... Además, yo estaba pez en inglés, y me gustaban sobre todo las canciones de texto... Eso no fue óbice para que me gustaran también Fats Domino o los Beatles, pero el hecho es que tengo la impresión de haber estado esos años junto a algo importante y haber pasado de largo. Mi mejor amigo no ve más que por los ojos de Bob Dylan: cada vez que me habla de él siento como un pesar retrospectivo. Lo cierto es que mis cantantes preferidos, que me marcaron mucho, fueron más bien Brel, Brassens, Piaf, Barbara... Nada de gente que vive *en contra de*, sino gente que vive, simplemente. Nada de gente que detesta, sino gente que ama y que perdona. Y nada tampoco de gente que celebra o que justifica, sino gente que acepta o que soporta. ¿Sabes? Mi mejor recuerdo, en cuestión de canciones, e incluso una de las mayores emociones estéticas de mi vida, la experimenté hacia los veinte años en los lavabos de un camping, no me acuerdo de qué lugar de Portugal: sí, estaba en los lavabos y, de repente, en medio de ese olor de orina y de lejía, una mujer de la limpieza (no la vería más que a la salida: fregaba el suelo, vestida de negro, sin edad, con

las piernas asombrosamente peludas...) se puso a cantar: era el eterno fado, el eterno sufrimiento, la eterna belleza. Sin odio, sin cólera, pero también sin consuelo, sin justificaciones, sin glorificaciones; era la vida tal como es, atroz y preciosa, desgarradora y sublime, desesperante y desesperada... La vida difícil, ¡pero tan difícil! El destino, si prefieres (ya sabes que *fado* viene de *fatum*), pero sin providencia, es decir, las cosas tal como son, la vida tal como tiene lugar... Lo real, simplemente. Sí, aquella canción expresaba en el fondo todo lo que a mí me gustaba y todo lo que sigue gustándome: la entereza en vez de la cólera, la delicadeza en vez de la violencia, la misericordia en vez del odio... Advierte, sin embargo, que yo no estoy libre de violencia, pero no me gusta la violencia si no es al servicio de la delicadeza. ¿Te acuerdas de *Los siete samuráis*? Es un héroe casi viejo, ya cansado. Le dicen que va a morir, sin gloria, sin dinero, sólo por salvar a unos campesinos pobres... Él no responde, sonríe. ¡Sonríe de manera radiante! Esa sonrisa es la imagen más hermosa que he visto jamás de la sabiduría. La fuerza sólo es aceptable si se pone al servicio de la debilidad. Sin esperanza. Sin odio. A eso se le puede llamar también amor, si se quiere, si uno se siente capaz de ello. Oriente, más modesto o más lúcido que nosotros, hablaría más bien de compasión y de desapego... Pero eso no importa. La sonrisa dice lo esencial: un momento de ternura y de entereza ante el furor de los combates... A Athos, que apenas sonreía, le hubiera gustado esa sonrisa.

No, definitivamente no, yo no siento la rabia de vivir en contra de, como tú dices, ni siquiera de vivir para: intento vivir con...

Woodstock y los cantantes de esta generación son también el deseo de sabiduría, de paz. Algo que pertenece a Oriente. La ruta de las Indias. Hay en ellos la aspiración a ese desapego de sí —sin llegar a él— y después la vuelta más radical aún a la violencia, al rechazo del mundo, al terror de vivir. Eso me gustó mucho en Hendrix, esa ida y vuelta. Esa violencia interior tras lo imposible, con esa agresión casi física en la que me reconozco aún hoy en día. La voz de Janis Joplin es la desesperación, y también el consuelo de todo eso.

La sabiduría trágica... Es casi un ideal. En mí, poca sabiduría, poca tragedia. Más bien una melancolía, un humor negro enormemente teñido de rebelión, y tras ello la acción, la vida, la pasión, el arrebato.

Tú me dices que es aquí donde hay que dejarse de cháchara, y yo no encuentro nada más que preguntarte. Prefiero creer que detentas una verdad que yo no conozco. Pero mientras no conozca esa verdad, estoy segura de que no dejaré de hablarte. Para saber.

Yo no detento ninguna verdad desconocida; ni yo ni nadie. El problema no está en descubrir otra verdad que faltaría aún (todo es verdad: la verdad es todo), sino en comprender que no hay nada más que se pueda hallar que no sea la verdad, y por lo tanto no hay nada más que buscar, y que se está ya dentro de ella, y que ya se conoce de ella más que suficiente para vivirla... Buda o Cristo sabían menos que nosotros al respecto, mucho menos, pero eso no nos otorga ninguna superioridad espiritual sobre ellos. ¿De qué sirve acumular conocimiento sobre conocimiento si no es más que para quedar prisionero de sí mismo y del

propio miedo? No es que falten las verdades, más bien son «tantas que son importunas —como decía Alain—, y es difícil hacer que se aguanten todas juntas: se las tiene en brazos y no se sabe dónde colocarlas»... Sí, las verdades están por doquier, fuera de nosotros, por supuesto, pero también en nosotros, poco o mucho. De otra forma, ¿cómo podríamos saber qué es una verdad o un error? Es lo que Spinoza llama la norma de la idea verdadera dada: si la verdad no estuviese ya presente, si no estuviéramos en ella, ¿cómo podríamos hallarla? ¿Cómo podríamos ni siquiera buscarla? La verdad está ya presente, siempre presente: verdad del mundo, verdad del devenir. Incluso el error forma parte de ella —puesto que el error es verdaderamente lo falso—. No es la verdad la que nos falta: somos nosotros quienes le faltamos a ella, porque nunca dejamos de buscar algo nuevo que ignoramos, para dar sentido a lo real que ya conocemos... Pero cuando lo descubrimos, es para percatarnos de que eso no tiene más sentido que todo lo demás, y que es preciso seguir buscando... La falta está siempre en el sentido, y esa falta es el sentido mismo. Cuando Spinoza escribe: «Realidad y perfección son para mí la misma cosa», está indicando con ello que nada tiene sentido, nada, ni Dios ni el mundo, o dicho de otro modo, que la verdad basta para todo, y se basta a sí misma, porque no hay nada más. Eso es la inmanencia: todo está en ella, no hay nada más que buscar que el todo, nada se puede hallar que no sea el todo, donde nosotros ya nos encontramos. No se puede hallar a Dios fuera de Dios o la verdad fuera de la verdad. Por eso, «cuanto más cosas singulares conocemos, más

conocemos a Dios»: Dios no está detrás de las cosas, ni más allá de ellas, como si fuera su sentido o constituyendo su secreto; Dios es esas mismas cosas, todas ellas, todo lo que sucede, todo lo que es («la naturaleza», dice Spinoza), por lo que no hay más Dios ni más sentido. No hay más que la verdad: no hay más que el todo. Y los hombres, de manera absurda, van buscando otra cosa: ¡como si el todo no fuera suficiente! Esta *libido sciendi* (este deseo de saber) no es más que una locura como otra cualquiera, y quizá la más insaciable (sería preferible el sexo, ¡porque es más fácil de satisfacer!). Todos esos investigadores que se agotan a lo largo de la vida para descubrir, seis meses o seis años antes que sus colegas, una minúscula verdad más... Socialmente, técnicamente, quizá sean muy útiles, y por eso les pagan. Pero, ¿cabe en la cabeza que eso pueda llenar una existencia? ¡Toda una vida para ganar seis meses!... No hay oficio tonto, por supuesto, pero ya sería bien tonto ser víctima de él. La sabiduría no es la ciencia; ninguna ciencia tiene el rango de sabiduría. No se trata de averiguar lo que se ignora, sino de habitar lo que se sabe, de amar lo que se sabe. La sabiduría no es una verdad más, es el goce, el disfrute de todas ellas. Ahora bien, quien sabe gozar o disfrutar plenamente de una sola, sabe gozar y disfrutar del conjunto al que pertenece. Para amar las estrellas, ¿qué necesidad tienes de saber cuántas hay? Y para amar a un hombre, ¿que necesidad tienes de saberlo todo de él? Ahí está, ante tí, absolutamente verdadero, hasta en sus mentiras, absolutamente real, hasta en sus sueños... Sí no conocieras nada de él [al menos su existencia], no podrías amarlo, seguro; ¡pero

sería una locura querer conocerlo en todos sus detalles (¡en todos sus desgraciados e inagotables detalles!) antes de amarlo por entero! Lo real no es un puzzle, y el amor tampoco. «Espera un poco, querido, una pieza más, después otra, y después todavía otra, tengo el sentimiento de que enseguida voy a amarte completamente...» No. Está ahí, ante tí: tú le ves, le miras, y eso es ya un lote inagotable de verdades... Bobin ha encontrado nuevamente las palabras exactas: «Una onza de real puro le basta a quien sabe ver». Pero lo real siempre es puro para la mirada pura. La verdad basta, el amor basta.

Aún vas a encontrarme demasiado amable, demasiado tierno... ¿Qué voy a decirte? También el horror es verdadero, y el odio. Pero, justamente, ¿qué pueden ambos contra la verdad que les contiene? ¿Y contra el amor? ¡Todos sabemos muy bien que el amor fracasa! como sigue diciendo Bobin, pero eso sólo les sirve de argumento a quienes prefieren el éxito al amor, los «ganadores», como se dice hoy en día, ¡que les aproveche! ¿Y para nosotros, los que preferimos el amor al éxito? ¡El fracaso del amor no es una refutación en su contra! ¿Es la muerte una prueba contra la vida? ¿Es el fracaso una prueba contra la entereza y la valentía? Ésa es la verdad del calvario: el amor es débil, el amor sufre, el amor muere... Hay que saberlo. Pero eso no quita un ápice al amor o, en todo caso, no le quita más que sus ilusiones. Verdad del amor, verdad de la desesperanza. Esta verdad vale por muchas otras y ella sola basta. Dejemos a los curas y a los espíritus frívolos las palabras reconfortantes, las pequeñas esperanzas, las pequeñas mentiras

que ayudan a vivir. El amor triunfante, el amor invencible, el amor inmortal... En todas nuestras encrucijadas hay cruces que recuerdan exactamente lo contrario. En esto Alain es insuperable: «Si aún me hablan del Dios todopoderoso, yo respondo que es un Dios pagano, obsoleto. El nuevo Dios es débil, crucificado, humillado. No me digáis que el espíritu triunfará, que habrá poder y victoria, guardas y prisiones, en fin, la corona de oro... No. Las imágenes hablan bien claro, no se pueden falsificar; lo que habrá será la corona de espinas». Dios no es Dios más que en lo alto de la cruz, es decir, no hay Dios, y toda religión es idólatra. Pero, una vez más, ¿qué le quita eso al amor, a la alegría, a la ternura? El espíritu de Mozart sigue vivo (acuérdate del *Concierto para clarinete...*), el espíritu de Schubert también (acuérdate del *Quinteto en do...*), y la sabiduría trágica no es más que eso. No ya el amor más fuerte que la muerte, sino el amor por más que le pese a la muerte y fuera de su alcance mientras dure. ¿Inmortal? En absoluto. Pero eterno, eterno aquí y ahora, sí, sin duda, como todo lo que sucede y después pasa. Puro presente de la presencia, verdad de lo efímero. Ésa es la vida eterna, y es la nuestra, y es única. «Todo hombre es eterno en el lugar que le corresponde», decía Goethe leyendo a Spinoza; yo diría lo mismo de cualquier amor, y pienso que ése es el más claro mensaje de la *Ética*. La eternidad es ahora. Eso equivale a decir también que no hay otra, y aquí es donde topamos de nuevo con la desesperanza. El Cantar de los Cantares se equivoca. La religión se equivoca. El amor no es más fuerte que la muerte, no es más fuerte que el sufrimiento, no es

más fuerte que el odio. ¡Si lo fuera se sabría, se vería! Pero no tiene necesidad de ser fuerte o, en todo caso, no tiene necesidad de ser el más fuerte: ¡la alegría y la delicadeza le bastan, el amor le basta!

Como ves, Woodstock no está tan lejos de esto, ni Oriente... Pero la imagen que la juventud americana ha dado de él me ha mantenido un poco alejado por un no sé qué de postizo o de espectacular. La verdad hace menos ruido, y el amor también. Después están todas esas ilusiones sobre la droga y el sexo... Oriente, cuando me interesé por él, me pareció más silencioso, más sencillo, más verdadero. Pero eso importa poco. Allá cada uno con su camino. ¿Para ir adónde? ¡A ninguna parte, porque ya estamos! Mientras la sabiduría sea un ideal, no será más que una locura como otra cualquiera. Lo que hay de rebelión o de melancolía en ti es más sabio, por ser más real, que toda la sabiduría que pudieras soñar. Pero si supieras vivirlas hasta el extremo, rebelión y melancolía acabarían disolviéndose —al menos eso es lo que enseñan los maestros— en esa verdad que las contiene y que ellas rechazan... ¿Somos capaces de vivir eso? No lo sé, pero tampoco tiene tanta importancia. Los maestros son sin duda más felices que nosotros; eso no es difícil. Pero no más verdaderos, no más reales. «La vida se lleva la palma», dices tú... Sí, y ella se lleva a sí misma. La sabiduría consiste en dejarse llevar con ella, por ella, en ella, dicha o desdicha, sabiduría o locura. Es la sabiduría de Montaigne, la sabiduría del viento, y es la única: el viento no tiene nada que decir, nada que probar, nada que salvar, pero «quiere estar susurrando, agitándose», y eso crea como una especie de

música en el silencio del mundo, como un silencio en el bullicio de los hombres... Sí, Judith, todo lo que yo pudiera decirte no es nada comparado con lo que la primera brisa que llegue, sin decirlo, podría enseñarnos. No una verdad, sino la verdad misma: el mundo, el silencio, la eterna fugacidad de todo... Nuestra cháchara, como tú dices, ha sido muy grata, y no era más que eso, pero tanto mejor así. Ahora sí que tenemos que acabar, o nos olvidaríamos de escuchar el viento...

El esfuerzo de vivir

Entrevista con Charles Juliet

¿Qué le pides a la escritura? ¿Qué es lo que te aporta?

Le pido cada vez menos. De buena gana diría que me da cada vez más, pero no es cierto. Y ella da cada vez menos y ella me da cada vez menos. Tengo la impresión de que eso es buena señal, y es algo que le debo. Pero sí, hay algo decisivo que me ha dado: el sentido y la aceptación de su vanidad, de su inestabilidad, de su fracaso final... Sartre escribe en cierto lugar que *La náusea*, frente a un niño que muere, no da la talla. Cuando era adolescente, eso me extrañaba o me irritaba, pero ahora veo en ello una evidencia que sería estúpido negar. No por eso soy menos amante de la literatura o de la filosofía: continúo amándolas, creo yo, de manera más lúcida, más serena. Digamos que la escritura me ha desilusionado de ella misma. Antaño le pedía todo y ella no me daba más que su misma cuasi-

nada. Pero eso ya era un regalo suntuoso. Cuanto más se libera de sí misma, menos hace de pantalla a lo real; menos se equivoca uno con respecto a ella, y menos nos engaña ella sobre el mundo. Que sobre esta cuestión he evolucionado mucho es algo que resulta evidente, y justamente porque la escritura no me dio lo que le pedía ante todo: la salvación, la eternidad, una existencia completamente fundamentada y justificada... ¿Y cómo habría podido hacerlo? Ahora sé que la escritura no es una salvación, que jamás ha hecho justo a nadie, que jamás le ha salvado, y ese saber al menos (aunque otros hayan podido llegar a él por otros medios) se lo debo a la escritura. A la escritura, no a mis libros. Porque yo ya había descubierto y aceptado esa vanidad de la literatura o de la filosofía mucho antes de acabar cualquier obra, y sólo pude acabarlas, sin la menor duda, desde el día en que dejé de creer absolutamente en la escritura...

¿Te sientes atraído por cualquier otra forma de expresión distinta a la que has practicado hasta ahora? ¿Escribirás algún día una novela? ¿Y la poesía?

¡Una novela seguro que no! Ya me he explicado ante Judith Brouste y no quisiera repetirme demasiado. Pero, si quieres, he aquí una confidencia. Yo comencé escribiendo novelas, o al menos intentándolo, y lo que hice no pasó de ser unas cuantas bisoñeces... Pero me di cuenta muy pronto de que todo lo que escribía, en literatura, era de una infinita tristeza: se hubiera podido decir que todo el cansancio del mundo, que todas sus penalidades, y las mías, tenían que ir allí, a plasmarse en

una página... No era más que un prolongado sollozo en prosa, bastante apagado la mayoría de las veces. En cambio, cuando me entregué a una escritura más filosófica (una colección de pensamientos, que ha quedado inédita), y sin hacerlo de forma deliberada, todo cobró vida, se despertó, se recompuso.... Había pasado del crepúsculo a la aurora, del hastío de vivir a la alegría de pensar. Hice mi elección y fui adonde me llevaba la alegría, la salud, la luz... ¿Me he equivocado? Creo que no. Además del enorme placer que he hallado, me da la impresión de que he ganado en verdad. En cualquier caso, ¿por qué los afectos habrían de ser más ciertos que las ideas? ¿Qué verdad contienen si no es la que se puede pensar de ellos? No me siento muy inclinado a creer en lo inefable o en lo indecible... El hecho de que la verdad sea silenciosa, lejos de impedirnos decirlo, es, por el contrario, lo que nos lo permite. Pero dejemos esto. Afecto por afecto, es preferible la alegría a la tristeza, y nos enseña más que ella. Ése es el espíritu de Montaigne, y el de Spinoza. Y eso tanto más cuanto que esta alegría del pensamiento, que yo descubría entonces, no llegaba de Dios sabe qué tesis optimista o reconfortante; al contrario: intenté pensar lo más ajustado posible a mi vida real, tal como la percibía, y no fue casualidad el que partiera de la idea de la desesperanza. Pero lo que descubrí en esta escritura filosofante fue justamente que la verdad de la tristeza no es triste, que la verdad de la angustia no es una verdad angustiada ni es angustiante. Que la verdad de la desesperanza no es desesperada ni desesperante, o lo es en un sentido completamente distinto al del melancólico o del deprimido... Podría decirlo a la manera de

Spinoza: una idea no es verdadera porque es radiante y jovial, sino más bien al contrario, puede ser radiante y jovial porque es verdadera. Alguien podría ponerme la objeción de que también se puede uno alegrar como consecuencia de tal o cual ilusión que se ha forjado. Sin duda alguna, pero en ese caso se trata de una alegría ilusoria, y decir que eso es una verdadera alegría ya es decir mucho: la única verdadera alegría es la alegría verdadera, es decir, la que se experimenta, cuando se es capaz de ello, ante una verdad. Ahora bien, que se pueda pensar alegremente esa verdad que afectivamente nos entristece, es una experiencia cotidiana de la filosofía y su mejor regalo. Es la gaya ciencia de Nietzsche o de Clément Rosset: lo que Spinoza llamaba la alegría de conocer o —aunque se reduce a lo mismo— el amor de la verdad. En cambio, este pensamiento alegre (que es el pensamiento mismo) me ha aleccionado sobre la tristeza de mis intentos literarios pasados: no era la verdad lo que allí se decía, ¡sino mi incapacidad de soportarla! De hecho, he comprendido mejor lo que hay en mí de sombrío o de melancólico comparando con ella mi pensamiento, o enfrentándolo a ella, de como lo hubiera podido hacer revolcándome en ella a lo largo de las novelas. Me dirás que una novela también puede ser alegre, tónica, luminosa... Sí, ya entiendo, y son ésas las que yo prefiero. Pero no me veía capaz de escribirlas.

¿Y hoy?

No lo sé: ¡hace demasiado tiempo que no lo he intentado! De momento, son sobre todo las ganas lo

que me falta. Pero, en fin, no me comprometo a nada: uno tiene el derecho de cambiar de opinión, y eso puede llegar. Dicho esto, sin perjuicio de volver de nuevo a la literatura, yo me inclinaría más por el teatro. Para mí es el gran género, por sus mismas exigencias, por la concisión que se requiere, por esa encarnación obligatoria, como una palabra constantemente salvada por la escritura, como una escritura transformada por la palabra... ¿Tendré algún día la valentía de arriesgarme por ese camino? No estoy seguro. A veces sueño con ello; pero los sueños jamás han sido capaces de hacer una obra... Yo me consuelo tratando de hallar de nuevo, por y en la filosofía, algo del placer de escribir, quizás incluso del arte de escribir. Soy un amante de la prosa, sobre todo de la prosa de ideas. En este campo mis maestros son Montaigne y Pascal, Rousseau y Diderot, Nietzsche y Bergson, Alain y Valéry... ¿Ejemplos apabullantes? Sin duda. Pero son para mí un acicate más bien que una rémora.

No has dicho nada de la poesía...

Eso es otra cosa. He escrito muchas, y se puede decir que nunca he dejado de hacerlo por completo. La poesía me parece lo esencial de lo que el lenguaje puede decir y contener. Pero escribir es una cosa y publicar, otra. Admiro demasiado a algunos grandes poetas (Victor Hugo, Baudelaire, Péguy, Saint-John Perse, Christian Bobin...) como para querer rivalizar con ellos. Es una cuestión de talento: yo hago lo que puedo con el que tengo. Dicho esto, si hubiera que elegir, pondría

más alto, a pesar de todo, los *Pensamientos* de Pascal o los *Ensayos* de Montaigne que *La Leyenda de los siglos* o *Las flores del mal*. En el fondo es extraño, porque yo no diría que pongo la filosofía más alto que la poesía: más bien ocurre lo contrario. ¿Por qué ese desfase? Sin duda porque Pascal y Montaigne inventaron algo que excede cualquier clasificación, donde la escritura está por completo al servicio de la verdad, o de una verdad, y demasiado despegada de sí misma como para preocuparse de tal o cual género literario o filosófico... Ya sabes lo que escribe Montaigne: «Me gusta el porte poético, pero a saltos y a brincos...». Y el ejemplo que pone no es Horacio o Virgilio, ¡es Platón y Plutarco! Eso me aclara las ideas, y no solamente sobre Montaigne. El porte poético (¡la poesía en acción, la poesía viva y activa!) es más importante que los poemas; la verdad, más preciosa que la filosofía.

¿Esperas ejercer una influencia sobre otros con tus publicaciones? En caso afirmativo, ¿cómo la definirías?

En cualquier caso, veo los efectos de mis libros sobre éste o aquél y me alegro de ello. Recibí hace poco un artículo, enviado por un lector y recortado de un periódico belga o suizo, ya no me acuerdo: en él se menciona el caso de un adolescente que intentó suicidarse, y a quien su psicoanalista, para ayudarlo a salir de la crisis, le ofreció mi *Traité du désespoir y de la béatitude*... Este adolescente dice que se encuentra bien: ha renunciado al suicidio y ha comenzado los estudios de filosofía... «Lo que mata a la gente —dice— es

el hecho de esperar. Cuando se acepta que no hay nada que esperar, es más fácil lograr la felicidad». Algunos días después de haber recibido esta carta, me encuentro con un psiquiatra en casa de una amiga común: le cuento la anécdota y me responde que él mismo ha aconsejado con frecuencia la lectura de mis libros, no por tal o cual virtud terapéutica que pudieran tener, sino porque la terapéutica no lo es todo y es preciso aprender a vivir... ¿Por qué ocultar que tales hechos son para mí un motivo de alegría? Sin pecar demasiado de falta de modestia, puedo decirlo tanto más cuanto que lo que hay de tónico o de vigorizante en mis libros no viene de mí, como individuo, sino de tal o cual verdad contenida en ellos, que yo no he inventado ni descubierto sino que, a lo sumo, he encontrado aquí o allá, al filo de los días y al filo de mis experiencias, incluso dolorosas, o de mis propias lecturas... En fin, ¡naturalmente que aprecio el hecho de que mis libros sirvan para algo! ¿Y para qué podrían servir de máspreciado que para la alegría, para el amor a la verdad y a la vida? Ésa es mi gaya ciencia privada: no porque yo sea siempre capaz de vivirla, ni siquiera con frecuencia, sino porque me ayuda a soportar todo lo que queda en mí prisionero de la tristeza, de la angustia o de la esperanza (aunque ambas van siempre juntas). De buena gana diría que si he tenido tanta necesidad de filosofar es por lo poco que la vida me ha dotado; pero también, sin duda alguna, porque mis libros pueden ayudar a otros... Eso me recuerda aquella carta de un psicoanalista, a raíz de la aparición de mi primer libro, donde me decía que la esperanza era para él la principal causa de suicidio (uno difícilmen-

te se suicida si no es por decepción) y que mi trabajo, en este sentido, podía ayudar a vivir, y con alegría. En cualquier caso, eso es lo que yo he querido hacer: un *Tratado de la gaya desesperanza* y, en definitiva, creo haberlo conseguido en cierto modo. Dicho esto, tampoco hay que tomarlo como una panacea: la filosofía no sólo no puede nada contra la enfermedad mental, eso es evidente, sino que, incluso aplicada a diferentes tipos de personalidad, he observado que mis libros decían más a quienes se inclinaban por la melancolía que a quienes flirteaban con la histeria. No cabe duda de que eso no es una casualidad. ¿No será que sólo se puede ayudar a aquellos a quienes uno se parece aunque sólo sea mínimamente? Además, los problemas no siempre son los mismos para todos. El melancólico no está enfermo más que de la verdad, viene a decir Freud, mientras que el histérico, ya sea hombre o mujer, está prisionero sobre todo de la mentira... Ahora bien, ¡hasta que la verdad no esté presente, hasta que no se la perciba, aunque sea en medio del horror, hasta que no se la reconozca y se la asuma, a duras penas se podrá filosofar! Me preguntabas qué influencia me gustaría ejercer sobre los demás. Pues bien, me gustaría ayudar a mis lectores a afrontar la verdad en vez de huir de ella, a asumirla, a amarla quizá... ¡Difícil camino! Es el que lleva del horror a la filosofía, después, de la filosofía, en el mejor de los casos, a esa brizna de sabiduría de que somos capaces... Es el camino para la vida, y me es grato pensar que, en este camino difícil, he podido acompañar durante un tiempo —muchos me lo han dicho y otros me han escrito— a tal o cual desconocido... La vida es demasia-

do difícil como para que pueda uno despreciar las ayudas, aunque sean limitadas, que se pueden dar o recibir.

Cuando intentas percibir lo que sucede en la parte más opaca, más oscura de ti mismo, ¿puede suceder que tu saber sea un estorbo, una especie de pantalla?

Sí, puede suceder: a fuerza de tener constantemente ideas sobre la vida, a veces puede terminar uno creyendo que la vida es una idea... Sin embargo, me da la impresión de que la filosofía me ha ayudado a acercarme a la verdad más que a separarme de ella. Quizá también se deba a que yo, por gusto, me inclinaba más hacia las filosofías menos especulativas, menos rimbombantes, hacia las que tienen por objeto desinflar tal o cual ilusión llamativa, en fin, ¡hacia las que conducen a lo real a golpe de desmitificación! Lucrecio, Spinoza, Nietzsche (el de la *Gaya ciencia* más bien que el del *Zaratustra*), Freud, Althusser... De este último he elegido sobre todo las últimas obras, en las que desmitifica su propio pensamiento, y en las que he encontrado una lección general que va bastante más allá del marxismo. Además, es un tema que se halla en su autobiografía póstuma: cualquier filosofía que se toma a sí misma en serio es una postura ideológica, explica él, contra lo cual se trata de «dejar de contarse historias». Es la única «definición» del materialismo a la cual se atiene, según reconoce él mismo. Yo soy como Clément Rosset: encuentro esta «definición» excelente, aunque uno no

pueda contentarse con ella (desde el punto de vista conceptual es bastante deficiente), y no tendría dificultad en suscribirla. Pero, de hecho, no se trata en absoluto de una definición (Althusser no se llama a engaño, por lo que pone la palabra entre comillas) pero refleja muy bien el espíritu del materialismo, y ése es también el espíritu de Epicuro, de Lucrecio, de La Mettrie... Si Marx la hubiese llevado hasta sus últimas consecuencias, jamás hubiera podido creer en la dialéctica, ni en el comunismo: probablemente la faz del mundo hubiera sido distinta. Pero vuelvo a tu pregunta. Mi saber, o lo que tú llamas así, quiero decir lo que los libros o los filósofos me han enseñado, me ha separado menos del mundo y de la vida de lo que me separaban en un principio todo un cúmulo de ilusiones, de prejuicios, de esperanzas, de angustias, de supersticiones... Y resulta que en lo más opaco, como tú dices, en lo más oculto de sí mismo, cada uno permanece solo y tiene que hallar su propio camino. Pero todo tiene una explicación: los libros que me han apasionado me han enseñado también que la verdad no es un libro, ni un discurso, que no tiene sentido y que, por lo tanto, ningún sentido es el correcto. *Alogos*, decía Epicuro: sin razón, sin discurso, sin significado... Eso es lo que yo llamo ahora el silencio; esa palabra me parece más exacta que la de opacidad, puesto que el silencio es transparente a la verdad.

¿Admitirías que el saber tiene que implicar necesariamente un saber-vivir?

No. El saber no implica nada: la verdad carece de moral, de miramientos, de deberes, e incluso la cortesía le resulta indiferente. Un patán y un sinvergüenza no son menos verdaderos, ni siquiera más ignorantes, que todo un caballero. El saber-vivir no es un saber y, en el fondo, por eso la filosofía no es una ciencia. No hay un saber propiamente filosófico: la filosofía no es un saber más, es una reflexión sobre los saberes históricamente disponibles. Pero, precisamente porque el saber no implica un saber-vivir, sin éste, aquél sería humanamente insuficiente. No existe una cortesía *more geometrico*, ni una virtud *more geometrico*, ni la felicidad, ni el amor *more geometrico*... Sin embargo, ¿cómo pasar sin ellos? Así pues, se necesita algo más que el saber, y eso es precisamente lo que puede llamarse la sabiduría. Los sabios nos enseñan a este respecto menos que los artistas, y los filósofos son como los artistas de la razón. ¿Hacer de la vida una obra de arte? Si se pudiera, eso sería lo ideal. Pero no se puede: es lo que enseña la filosofía, por lo que la vida escapa a su dominio lo mismo que escapa al de la música o al de la pintura... Rembrandt no es un Rembrandt; Mozart no es una sinfonía; y la vida de Stendhal, a pesar de lo que se haya podido decir, no fue una novela... ¿Y cómo podría serlo? Pertenecer a la esencia del arte el que se pueda comenzar de nuevo, retomar, corregir, borrar, anular... Y eso, la vida, jamás lo permitirá. Se podría decir que, en arte, sólo los éxitos son definitivos, mientras que en la vida lo son más bien nuestros fracasos o nuestros tanteos y aproximaciones. Trata, por ejemplo, de iniciar de nuevo tu primer beso: será como mínimo el segundo y no habrás recommenzado nada en absoluto. Existen

muchos esbozos de la *Novena sinfonía* de Beethoven, pero uno solo de su vida, por supuesto, y es la vida misma: un esbozo sin obra (*praxis*, diría Aristóteles, no *poiesis*), un primer bosquejo sin retoque, y sin otra eternidad que la de estar ahí, en el instante mismo en que queda abolido... Incluso en el jazz, donde se improvisa, hay ensayos, repeticiones, reglas, y cada concierto es un nuevo comienzo. ¿Pero en la existencia? No, no hay ensayos para vivir, y (¡excepto si se cree en la metempsicosis!) no habrá posibilidad de hacerlo mejor la próxima vez. Vivir no es una obra; amar, sufrir, no pertenecen al arte. Lo siento por los estetas, pero pretender hacer de la propia vida una obra de arte sería equivocarse respecto al arte o mentirse a sí mismo respecto a la vida. Eso, para acabar, es lo que me ha alejado de Nietzsche y más aún de sus defensores de hoy en día. «¡El arte al servicio de la ilusión —decía—, ése es nuestro culto!» El arte del que estoy enamorado es más bien el que se pone al servicio de la verdad. Pero la verdad de vivir es justamente que la vida no es una obra (no se la crea, se la vive) y que ninguna obra sería capaz de salvarla, y menos aún de reemplazarla. Eso es lo que indican claramente, a mi entender, los autorretratos de Rembrandt y los últimos cuartetos de Beethoven...

¿Has estado en contacto con esas zonas donde un exceso de lucidez termina asfixiando en ellas la vida?

Querido Charles Juliet, ¡cómo te identifico en estas palabras! ¡Y cómo descubro en ellas —aunque nos conocemos poco— lo que tenemos en común! Sí,

tú también sabes que la verdad no basta, y la lucidez tampoco: que la vida necesita aire, es decir, alegría, amor, y quizás ilusiones. Eso es lo que hay de bueno en Leopardi, y lo que yo, a pesar de todo, nunca he podido aceptar por completo: que la razón y la vida puedan estar enfrentadas, que la vida tenga necesidad de sueños, y que un exceso de lucidez pueda ser nefasto.. No cabe duda de que eso no es ningún error. Si la verdad está del lado de la muerte, como piensa Leopardi (y ése es, en efecto, el supuesto del materialismo), ¿cómo vivir sino en la ilusión o en la diversión? Pero eso no es sencillo. La vida también es real, y el deseo, y el amor. El error de Leopardi, según creo, es el mismo que el de Platón o el de Schopenhauer: haber creído, como él mismo escribe, que «la esperanza forma un todo con el deseo». Si eso fuera así, el deseo solo podría nutrirse de ilusiones (¿cómo se puede esperar lo real?) y la desesperanza terminaría matando el deseo. ¡Pero el cuerpo nos enseña claramente lo contrario! El apetito no es una esperanza. El deseo sexual no es una esperanza. Sin embargo, ¿qué hay más fuerte, más tonificante, más vivo que él? Un hombre y una mujer: ¿qué otra cosa podrían esperar si se aman o si se desean? El placer es suficiente. El presente basta. Por otra parte, los animales son seres vivos como nosotros. ¿Se ha visto que tengan necesidad de ilusiones? Se podrá decir que ignoran la muerte, que no es nada para ellos. ¿Pero qué es para nosotros? Que haya quien se entrega en brazos de las ilusiones para olvidar que va a morir, se entiende; pero eso no quiere decir que la lucidez termine siempre en angustia: tener miedo de la muerte es tener

miedo de nada, y eso es de lo que la lucidez debería liberarnos. Epicureísmo puro: la muerte no es nada, ni para los vivos (puesto que están vivos), ni para los muertos (porque ya han dejado de ser). El materialismo, ciertamente, es un pensamiento de la muerte, y por eso está condenado a la desesperanza. Pero la muerte no anula la vida, mientras vivimos, ni el deseo, ni el amor. ¿Cuándo se ha visto que la lucidez provoque frigidez o impotencia? Yo creo que es precisamente lo contrario, es decir, que son nuestras ilusiones o nuestras mentiras las que echan por tierra nuestros deseos. Piensa en la histérica (¡la «ninfómana frígida» de nuestros tratados de psiquiatría!), piensa en el amante demasiado enamorado o demasiado romántico a quien su pasión le saca fuera de sí, piensa en el tímido, a quien la luz paraliza... Los amantes lúcidos hacen el amor en pleno día, rebosantes de alegría, apasionadamente. Éste es un tema que se halla en Leopardi y que yo también tengo en aprecio: «Para gozar de la vida es necesario un estado de desesperanza», escribe. Muy bien, pero entonces no es verdad que haya que elegir entre la lucidez y la pulsión vital. Hay que elegir más bien entre el amor ilusorio de la vida y el amor desilusionado de la misma. Amar la vida por lo que se espera de ella (y que no se conseguirá jamás), o amarla tal como es, para nada, sin provecho alguno y desesperadamente. Eso no podrá quitárnoslo ni siquiera la muerte: ésta nos privará del futuro, que no es nada.

Ahora vuelvo a tu pregunta. Sí, conozco esas zonas o esos momentos de asfixia. Pero no veo en ellas un exceso de lucidez, sino más bien la insuficiencia de

lo verdadero, de la razón, del conocimiento; o bien nuestra incapacidad para contentarnos con ella. ¿Para qué sirve la verdad si no sabemos apreciarla? ¿Para qué sirve la razón sin el deseo?, ¿o el conocimiento sin la alegría?, ¿o la lucidez sin el amor? Pero no es cierto que el conocimiento termine matando el deseo, o sólo es cierto de los deseos que se nutren de ilusiones. Incluso aquí, la sexualidad es una buena piedra de toque. ¿Hay algo más turbador que la verdad, que la desnudez, que la sinceridad? ¡Desdichados los amantes que tienen necesidad de velos y de mentiras! Simplemente, la verdad no basta. Ni la razón, por sí sola, puede hacer nacer el deseo, ni el deseo puede hacer nacer la razón. Pero hay al menos un punto —sin duda el único— en el que sigo siendo dualista. Ya te imaginas que no se trata de un dualismo sustancial u ontológico: el deseo y la razón no son dos sustancias diferentes, ni dos regiones del ser; son dos partes —materiales ambas— del cuerpo. ¿El sexo y el cerebro? Podríamos llamarlo así, pero lo más verosímil es considerarlas dos partes —o dos funciones— del cerebro. Que respondan a ello los neurobiólogos. El hecho es que el deseo no es un conocimiento, ni el conocimiento un deseo, razón por la cual ambos son necesarios. En cuanto a la asfixia, volviendo al tema, me hace pensar de nuevo en lo que escribe Freud sobre el melancólico: que no está enfermo más que de la verdad. Sin duda. Pero no es la verdad la que sufre en él, es el deseo, al que la verdad echa por tierra. La melancolía no es una enfermedad de la razón, sino del deseo: un desempleo de la libido, dice Freud, lo que él llama con mucho acierto «la pérdida de la capaci-

dad de amar». La verdad nada puede en este caso. Si se amase a sí misma sería Dios, que es en lo que yo ya no puedo creer. Pero entonces hay que extraer las consecuencias: ¡dejemos de reprochar a la verdad nuestra incapacidad de amarla! No es la lucidez la que nos asfixia, es la angustia, el egoísmo, la aridez de corazón, la indiferencia, la falta de entereza y de amor... No nos asfixiemos a nosotros mismos y eso ya indica el camino. Lo que habría que hacer es aprender a desprenderse: liberarse de sí mismo, resignarse a perderse, a desaparecer, a no ser más que un soplo en el gran viento del mundo... Es la sabiduría del viento, diría Montaigne: ¡todo lo contrario de la asfixia!

Una palabra aún, si me permites, una cita justamente a propósito de Montaigne. Se me ha encomendado la dirección de un número de la *Revue internationale de philosophie*, para celebrar el cuarto centenario de su muerte. He pedido un texto a Clément Rosset, que es un amigo, un buen conocedor de los *Essays*, y uno de los raros filósofos contemporáneos de cuyas ideas no me siento muy alejado. Mira lo que escribe acerca de Montaigne. Primero constata que los *Essays*, en apariencia, no cambian nada en nuestra vida y, por lo demás, tampoco lo pretenden: «la inadmisibile ligereza de los *Essays*», como dice su amigo Joseph-Guy Polletti, consiste precisamente en permitirnos «retomar la vida en el punto exacto donde se la había dejado». Montaigne, si prefieres, deja la vida en estas condiciones, lo que, como señala Clément Rosset, ¡no está nada mal! Pero Clément añade esto, que me parece decisivo: «Si la vida se retoma en las mismas condiciones y con la misma incertidumbre e ignorancia, se ad-

quiere, no obstante, una cierta lucidez. Ése es el meollo del debate: ¿es una vida más lúcida más jubilosa que una vida menos lúcida? Yo creo que sí». En eso consiste todo el problema, y ese problema es nuestro. Si Montaigne es un maestro tan excepcional, tan irremplazable, se debe a que es un maestro de la alegría y al mismo tiempo de la lucidez. ¡Prefiero su gaya ciencia al «lúgubre conocimiento» de Leopardi! «Yo amo la vida», decía Montaigne, y Clément Rosset tiene razón al ver en ese amor a la vida «la palabra más preciosa de la filosofía». En definitiva, la cuestión se reduce a que amar la vida es lo que ni la razón ni la verdad pueden hacer en lugar nuestro. De ahí esa asfixia, efectivamente, cuando sólo se cuenta con la verdad. ¡Se necesita aire! ¡Se necesita amor!

¿Tienes miedo ante el hecho de envejecer? ¿Piensas en la muerte? ¿Supone la muerte un problema para ti?

¡La respuesta es sí, por supuesto, y a las tres preguntas!

Cuarenta años es una bonita edad. Cincuenta o sesenta años no me llenan de terror. ¿Pero después? Yo temo la vejez en su grado máximo, la degradación y la ruina, el encogimiento del espíritu y del corazón, el desgaste, la incapacitación (sobre todo la sordera, que me amenaza cada vez más), la senilidad, la dependencia, quizás incluso la demencia... ¿Y quién no preferiría permanecer joven? La vejez es una antiutopía real: ¡exactamente lo contrario de lo que nosotros esperaríamos! Sí, ya sé que hay vejeces hermosas; pero,

¿quién puede jurar lo mismo de la suya? El cerebro es el que manda. Y la enfermedad también. Temer el envejecimiento me parece una actitud normal. El mismo Montaigne jamás ocultó que prefería la juventud, como todo el mundo... Tú me dirás: «Si continúa existiendo el miedo, ¿para qué sirve la filosofía?». Y yo te respondo: ¿no era el miedo la razón de filosofar? La filosofía nos enseña a aceptar el miedo, a ser más fuertes que él a veces, pero no lo anula cuando el peligro es real. Ahora bien, ¿qué peligro es más real que la vejez?

La muerte es diferente: no es nada para nosotros, como dice Epicuro, por lo que no hay nada que temer de ella. La nada es lo contrario de un peligro, puesto que no puede ser peligrosa para nadie. Pero tú me preguntas no si temo a la muerte, sino si pienso en ella. ¡Naturalmente que sí! ¿Cómo pensar en la vida sin pensar en su finitud? ¿Cómo pensar en la vida sin pensar en la muerte? ¡La muerte no es nada, es cierto, pero nosotros nos morimos, y eso sí que es algo! Después, el miedo a la muerte, incluso imaginario como él es, es el movimiento espontáneo de cualquier ser que sabe que es mortal. Ésa es la razón por la que hay que pensar en la muerte, en su verdad (como nada que es), para dejar de imaginársela o de temerla. En este punto me siento más cerca de Lucrecio que de Spinoza. Estoy perfectamente de acuerdo en que la sabiduría es la meditación de la vida y no de la muerte. Pero, ¿cómo meditar en la una sin pensar en la otra? Me preguntas si la muerte es un problema... Es lo menos que se puede decir, ¿no? Pero resulta que este problema tiene la solución en sí mismo, lo cual ya proporciona una cierta tranquilidad. Los muertos ya no tie-

nen problemas con la muerte. ¡Pero los vivos, sí! Problema imaginario, una vez más, puesto que la muerte (en cualquier caso la nuestra) nunca está presente, y cuando sí que está, significa que nosotros ya no estamos. Pero la realidad es ésta: la filosofía no deja de toparse con problemas imaginarios, con el fin de liberarnos de ellos. En fin, está la muerte de los demás, y el pensamiento, cuando puede, también tiene que enfrentarse a ella. Hace ya muchos años, perdí al ser que más quería en este mundo —mi hija, por entonces única—, y jamás conseguirán que yo diga que eso no cambia nada. El horror y la desgracia forman parte de la vida. ¿Hay duelo? Sí, termina por hacerse. Pero la angustia permanece porque permanece también la fragilidad. ¿Quién es capaz de amar sin temores? ¿Qué padre, qué madre pueden hacerlo sin sobresaltos? Somos mortales y amantes de mortales. Por eso la vida es trágica y ésta es también la razón por la que debemos filosofar. Filosofar es aprender a vivir, evidentemente, no aprender a morir. ¿Pero cómo vivir felices sin aprender antes a aceptar la muerte?

Todo lo que se piensa termina en un fondo dominado por el enigma y, con respecto a lo que nos pasa inadvertido, parece a veces bastante irrisorio. ¿Cómo vives este hecho?

Tienes razón, ignoramos lo esencial. «No tenemos acceso al ser», decía Montaigne. Yo no iría tan lejos (pienso que nuestras ciencias modernas alcanzan verdaderamente algo de lo real, aunque sea de una forma

velada), pero es cierto que no tenemos acceso al ser si no es de forma indirecta, por medio de nuestros sentidos, de nuestros aparatos de observación y de medida, de nuestra razón, de nuestros conceptos, de nuestras teorías... Así pues, ningún contacto absoluto con lo absoluto; es aquí donde los escépticos, aunque yo no les sigo en todos los detalles, tienen razón en el fondo. «A mayor gloria del pirronismo», decía Pascal. La cuestión más fundamental, filosóficamente hablando, es justamente la que nunca podremos resolver: «¿Por qué hay algo en vez de nada?». Es un abismo que ni el mismo Dios podría colmar (¿Por qué Dios en vez de nada?). Contingencia del ser: aunque todo fuera necesario, en el encadenamiento de los hechos, no era necesario que algo existiera, y aquí todo sigue siendo contingente. La nada también era posible, y quizá más probable... ¿Un enigma? Yo no utilizaría esa palabra, porque el enigma supone una solución posible, y me parece que aquí no es ése el caso. Más bien un abismo, y sin fondo. Un misterio, del que las religiones se nutren pero que ninguna es capaz de eliminar. Pretender explicar la existencia del universo por la de Dios, no es, por cierto, más que desviar la cuestión y explicar lo que no se entiende por lo que se entiende aún menos. ¿Por qué Dios? ¿Por qué el universo? ¿Por qué el ser? Sigue siendo la pregunta de Leibniz. ¿Por qué existe algo en vez de nada? No hay respuesta, ni puede haberla. O, si prefieres, el ser es la respuesta a esta pregunta que él mismo no se plantea. Pero no su solución, por lo que la pregunta, para nosotros, sigue en pie y continuará planteándose definitivamente. Eso es lo que justifica

la metafísica y lo que la hace imposible. Al lado de esta pregunta, todas las demás tienen algo de secundario. ¿Existe Dios? ¿Hay una vida después de la muerte? Todas estas preguntas presuponen el ser y, por consiguiente, jamás podrían eliminar el misterio desde el origen. Pero tampoco nosotros podemos resolverlas... Por lo tanto tienes razón: todo lo que sabemos es irrisorio comparado con lo que no sabemos. Así es y hay que obrar en consecuencia. Eso no significa que lo que sabemos (que hemos nacido, que tenemos que morir, que el sol brilla, que dos y dos son cuatro...) sea igual que nada, si se entiende por ello que no respondería a ninguna verdad o que no tendría ninguna incidencia en nuestra vida. Pero eso implica que todo nuestro conocimiento es parcial, como perdido en el abismo de lo que ignoramos, y por lo tanto definitivamente frágil y poco seguro. En esto Montaigne tiene razón, y también la tiene Hume. Sí. Pero la vida continúa y, en definitiva, eso es lo que han dicho ambos. Saber que no se sabe nada, o que no se sabe nada cierto, no impide cultivar el jardín, hacer política o jugar al ajedrez... Me preguntas cómo vivo yo esta ignorancia fundamental. No me quita el sueño. Incluso sería capaz de divertirme. En todo caso, nos prohíbe tomarnos demasiado en serio. Ya conoces la hermosa fórmula de Woody Allen: «Es posible que no exista nada y que todo no sea más que una ilusión. ¡En ese caso la moqueta me ha resultado demasiado cara!». Creo que es una idea que le hubiera gustado a Hume. Dicho esto, lo importante no es tanto saber qué es o cuánto vale una moqueta, cuanto decidir de qué se hace o qué se hace encima de ella... Es

ahí donde la vida —incluso en la ignorancia— recobra sus derechos, y también sus deberes.

¿Qué es un moralista? ¿Lo eres tú?

¡Si es alguien que da lecciones de moral, no, gracias! ¡Qué raza más insoportable! La moral no vale más que para uno mismo, y las lecciones no son buenas más que para los niños. En cambio, si un moralista es alguien que piensa que la moral es necesaria, que merece atención, reflexión, respeto, ¡naturalmente que soy un moralista! ¿Pero qué filósofo no lo es? Eso no quiere decir, y adviértelo bien, que la moral sea la cosa más importante, opinión que yo no comparto: el amor y la verdad valen mucho más, y a éstos les tiene, sin cuidado la moral. Pero nosotros sabemos tan poco, y amamos tan poco y tan mal... Si tenemos necesidad de moral es por nuestra falta de amor y de conocimiento, sí, ¡pero ése es también el motivo de que tengamos tanta necesidad de ella! En fin, si el moralista es un escritor que hace filosofía sin saberlo, en plan *amateur*, como un autodidacta del pensamiento, con todo lo que eso supone de frescura y de liviandad (pensemos en nuestros «moralistas franceses» a quienes Nietzsche tenía en tanto aprecio: La Rochefoucauld, Chamfort, Vauvenargues...), entonces me temo que no voy a poder ser uno de ellos: he trabajado demasiado, he hecho demasiados buenos estudios, o demasiado fuertes, soy del oficio, quiérase o no soy un universitario, para lo bueno y para lo malo, soy un filósofo, y en el fondo tampoco está tan mal...

¿Trabajas sobre ti mismo, con vistas a perfeccionarte?

¿Y eso qué es sino vivir? ¿Qué es sino filosofar? Vivir es hacer siempre el esfuerzo de vivir, venía a decir Lagneau, y es la mejor definición del *conatus* de Spinoza y de la vida. ¿Quién se prestaría a existir menos? ¿Quién no quiere mejorar, elevarse, medrar? Está bien claro que hay que aceptarse, ¡pero no nos resignemos demasiado pronto a nuestra bajeza, a nuestra debilidad, a nuestra mediocridad! La vida es una aventura, puede serlo y debe serlo. Aceptarse, sí, pero sin arrodillarse ante uno mismo, ni tumbarse. Se trata de vivir: se trata de avanzar, de hacer tantos progresos como se pueda. Pero tampoco nos dejemos engañar por ese «trabajo» ni por ese «perfeccionamiento». La vida continúa, eso es todo, y nosotros también, y cada uno se las arregla como puede. La perfección, evidentemente, no está a nuestro alcance, pero partimos de tan abajo que no tiene nada de imposible progresar al menos un poco... Ése es el sentido de Ícaro en mi primer libro. Simboliza ese movimiento de ascensión, que es la vida misma: se trata de superar la pendiente de la entropía, del cansancio o de la muerte, de subir al asalto del cielo, como decía Marx, consciente de que, a fin de cuentas, la caída es inevitable... ¡Pero renunciar a vivir so pretexto de que no se ha de vivir siempre sería una idea bien curiosa! «Hay que atenerse a lo difícil», escribía Rilke; es lo mismo que atenerse a la vida. Atenerse a ella más bien que aferrarse a ella. Es lo que Pavese llama el oficio de vivir: efectivamente, es un trabajo, y el único que justifica todos los demás. ¿Vale eso la pena? Que

lo diga cada uno. En cuanto a mí, hasta ahora, encuentro que no sólo vale la pena sino hasta el placer, pero el uno no va sin la otra. Por eso se necesita entereza y por eso ésta no basta. No es una casualidad el que la palabra *suficiencia* tenga sobre todo el sentido de defecto o de ridículo. Ser suficiente es estar lleno de sí mismo, es tomarse en serio, ser un fatuo, un pretencioso, un presuntuoso, un despreciativo... ¡Todo lo opuesto a la sabiduría! De hecho, ¿qué es lo contrario de la suficiencia?

¿La humildad?, ¿la modestia?, la simplicidad?

Sí, la humildad, la modestia, la simplicidad... Y también, aunque ya más lejana, la lucidez (tomarse en serio es carecer de ella), la gracilidad, el respeto (por oposición al desprecio), la sencillez, la simpatía, el humor, el amor... Cuántas palabras hermosas para terminar, ¿no crees?