



MAURICE MERLEAU-PONTY
SIGNOS

CIENCIAS HUMANAS

MAURICE MERLEAU-PONTY

S I G N O S



BIBLIOTECA
DEL CONDE DE LA TORRE VILLAR



CIENCIAS HUMANAS
BIBLIOTECA BREVE

EDITORIAL SEIX BARRAL, S. A. - BARCELONA, 1964

Título de la edición original:

SIGNES

Librairie Gallimard, Paris, 1960

Traducción de Caridad Martínez y Gabriel Oliver

2430

378

5318

© de la edición original: Librairie Gallimard, Paris, 1960

© de los derechos en lengua castellana y de la traducción española:

EDITORIAL SEIX BARRAL, S. A. - BARCELONA, 1964

Primera edición. (Primer a tercer millar), 1964

Depósito Legal B. 17.667 - 1964 - Núm. de Registro 4.030 - 61

Printed in Spain - Impreso en España

I. G. SEIX Y BARRAL HNOS., S. A. - Provenza, 219 - BARCELONA

PREFACIO

Entre los ensayos filosóficos y las charlas de circunstancias, casi todas políticas, que componen este volumen, ¡qué diferencia a primera vista, qué disparidad! En filosofía, por difícil que pueda ser el camino, se está siempre seguro de que cada paso hace posibles otros. En política, se tiene la abrumadora impresión de una brecha siempre por recomenzar. Y no hablemos ya de las casualidades y de lo imprevisible: el lector encontrará aquí algunos errores de pronóstico; francamente, encontrará menos de los que sería de temer. El caso es mucho más grave: es como si un maligno mecanismo escamotease el acontecimiento en el instante mismo en que acaba de asomar su cara, como si la historia ejerciese una censura sobre los dramas de que está hecha, como si le gustase ocultarse, y no se entreabriese a la verdad más que en breves momentos de confusión y, el resto del tiempo, se las ingeniase para desbaratar los "excesos", para restablecer las fórmulas y los papeles del repertorio, y para persuadirnos, en una palabra, de que no pasa nada. Maurras decía que él había conocido evidencias en política, pero en filosofía pura jamás. Es porque no consideraba más que la historia cumplida, y soñaba con una filosofía establecida también a su vez. Si se las toma mientras están haciéndose, se verá que la filosofía encuentra en el instante del comienzo sus más seguras evidencias y que la historia en estado naciente es ensueño o pesadilla. Cuando se da el caso de que plantee una cuestión, cuando las angustias y las cóleras amontonadas han tomado por fin en el espacio humano una forma identificable, uno se imagina que después de ello nada podrá ya volver a ser como antes. Pero mientras que sí existen interrogaciones totales, la respuesta, en su positividad, no puede serlo. Lo que ocurre es más bien que la pregunta se desgasta, y que sobreviene un estado sin pregunta, igual que una pasión se detiene un día, destruida por su propia duración. Tal país sangrado por una guerra o por una revolución, hele aquí de prouito intacto.

entero. Los muertos son cómplices del apaciguamiento: sólo viviendo podrían volver a crear la falta y la necesidad de ellos que van borrándose. Los historiadores conservadores dan constancia, como de algo que debe darse por supuesto, de la inocencia de Dreyfus, y no por ello dejan de ser conservadores. Dreyfus no resulta vengado, ni siquiera rehabilitado. Su inocencia, que ha llegado a ser un lugar común, poco vale en comparación con su deshonra. No ha sido inscrita en la historia en el mismo sentido con que le fue robada, con que le fue reivindicada por sus defensores. A quienes todo lo han perdido la historia les sigue arrebatando, y sigue dando a quienes todo lo han tomado. Pues la prescripción, que envuelve todo, declara inocente al injusto y desestima la apelación de las víctimas. La historia no *confiesa* jamás.

No por demasiado conocido deja todo esto de impresionar cada vez que topa uno con ello. El gran asunto del tiempo va a ser reconciliar el mundo antiguo y el otro. Tal vez, ante este problema, la U.R.S.S. y sus adversarios de ayer están del mismo lado, el del mundo antiguo. Sigue proclamándose el fin de la guerra fría. En la competencia pacífica, el Occidente apenas puede figurar si no inventa una regulación democrática de la economía. De hecho, la sociedad industrial se desarrolla aquí en medio de un desorden extraordinario. El capitalismo empuja al azar ramales gigantes, pone la economía de una nación a la merced de una industria dominante que atasca sus carreteras y sus ciudades, destruye las formas clásicas del establecimiento humano... Aparecen inmensos problemas, a todas escalas: no son sólo técnicas lo que hay que encontrar, sino formas políticas, móviles, un espíritu, razones de vivir... Entonces es cuando un ejército aislado durante mucho tiempo del mundo en la guerra colonial, y que ha aprendido en ella la lucha social, cae con todo su peso sobre el Estado del que se supone depende y hace refluir sobre una época que iba a liberarse de ella la ideología de la guerra fría. Alguien que supo, hace veinte años, juzgar a las "élites" (y sobre todo a las *élites* militares) cree ahora edificar un poder duradero aislándose en la cumbre del Estado, y no lo libra de los atosigamientos de asamblea más que para exponerlo a las facciones. El, que dijo que no es posible sustituir a un pueblo (aunque sin duda ésa no era más que una fórmula desesperada, de "inútil servicio"), separa la ambición nacional y lo que él llama el nivel de vida, como si una nación madura pudiese aceptar tales dilemas, como si la economía en la sociedad real pudiese jamás ocu-

par un lugar subalterno como ocurre con la Intendencia en la sociedad ficticia del ejército, como si el pan y el vino y el trabajo fuesen de por sí cosas menos serias, cosas menos santas que los libros de historia.

Esta historia estacionaria y provinciana, se dirá tal vez que es la de Francia. Pero, ¿acaso el mundo hace frente de un modo más franco a las cuestiones que le atormentan? Como esas cuestiones corren el peligro de desdibujar las fronteras del comunismo y del capitalismo, la Iglesia hace todo lo posible para sofocarlas, echa mano de nuevo de sus olvidados entredichos, vuelve a condenar el socialismo, cuando no la democracia, intenta ocupar otra vez las posiciones de la religión de Estado, reprime por doquier, y en primer lugar en sus propias filas, el espíritu de investigación y la confianza en la verdad.

En cuanto a la política comunista, es sabido a través de cuántos filtros ha debido pasar el aire de la desestalinización antes de llegar a París o a Roma. Después de tantas retractaciones del "revisionismo", y sobre todo después de Budapest, haceu falta buenos ojos para ver que la sociedad soviética entra en otra época, y que liquida, juntamente con el estalinismo, el espíritu de la guerra social para orientarse hacia las formas nuevas del poder. Eso es lo que oficialmente recibe el nombre de paso a la fase superior del comunismo. El pronóstico de una evolución espontánea hacia el comunismo mundial, ¿encubre designios invariables de dominio, o bien es sólo una manera decente de decir que se renuncia a forzar ese paso? ¿O acaso se mantienen entre las dos líneas, prestos a replegarse, en caso de peligro, a la antigua? La cuestión de los fines no es la verdadera cuestión, ni tampoco la de la máscara y el rostro. Tal vez los desiguos concertados cuentan menos que la realidad humana y el movimiento del conjunto. Tal vez la U.R.S.S. tiene varios rostros y el equívoco está en las cosas. En tal caso, se debe saludar como un progreso hacia la claridad la entrada, con Kruschef, del humor negro y de la paz caliente en el teatro internacional. Si el humor es, como dice Freud, la dulzura del "sobre-yo", en esto radica tal vez la máxima relajación que tolera el sobre-yo de la historia.

¿De qué sirve haber tenido razón ayer contra el estalinismo, hoy contra Argel, de qué sirve deshacer pacientemente los falsos lazos del comunismo y del anticomunismo, y poner en negro sobre blanco lo que uno y otro saben mejor que nosotros, si esas verdades de mañana no dispensan hoy a un

joven de las aventuras del fascismo y del comunismo, si son estériles en tanto que no sean dichas a la manera política — en ese lenguaje que dice sin decir, que toca en cada cual los resortes de la cólera y de la esperanza—, y que no será jamás la prosa de lo verdadero? ¿No es una increíble equivocación el que todos los filósofos o casi todos se hayan creído obligados a tener una política, cuando es así que la política resulta de la “práctica de la vida” y escapa al entendimiento? La política de los filósofos es aquella que nadie *hace*. ¿Puede decirse pues que sea una política? ¿Es que no hay muchas cosas de las que puedan hablar de un modo más seguro? Y cuando trazan sabias perspectivas, de las que los interesados no quieren saber nada, ¿acaso no confiesan sencillamente que no saben de qué se trata?

Estas reflexiones se encuentran latentes casi por doquier. Se las adivina en lectores y escritores que son o que fueron marxistas y que, divididos en todo lo demás, parecen de acuerdo en *constatar* la separación de la filosofía y de la política. Ellos más que nadie han intentado vivir en ambos planos a la vez. Su experiencia domina la cuestión, y haría falta reconsiderarla a través de ella.

Una cosa es segura en primer lugar, y es que ha habido una manía política en los filósofos que no ha dado por resultado ni buena política ni buena filosofía. Porque, como es sabido, la política es la *moderna tragedia*, y se esperaba de ella el desenlace. So pretexto de que todas las cuestiones humanas se encuentran en ella, toda cólera política se convertía en cólera santa, y la lectura del periódico, como dijo Hegel un día en su juventud, es la plegaria matutina filosófica. El marxismo encontraba en la historia todos los dramas abstractos del Ser y de la Nada, había depositado en ella una inmensa carga metafísica y con razón puesto que pensaba en la contextura, en la arquitectónica de la historia, en la inserción de la materia y el espíritu, del hombre y la naturaleza, de la existencia y la conciencia, de los que la filosofía sólo da el álgebra o el esquema. Reasunción total de los orígenes humanos en un nuevo porvenir, la política revolucionaria pasaba por ese centro metafísico. Pero en el reciente período, todas las formas del espíritu y de la vida se vinculaban a la política de pura táctica, serie discontinua de acciones y episodios sin mañana. En vez de unir sus virtudes,

filosofía y política intercambiaban en consecuencia sus vicios: se tenía una práctica astuta y un pensamiento supersticioso. A propósito de un voto del grupo parlamentario o de un dibujo de Picasso, cuántas horas, cuántos argumentos consumidos, como si la Historia Universal, la Revolución, la Dialéctica, la Negatividad estuviesen realmente presentes bajo esas pobres especies. De hecho, privados de todo contacto con el saber, la técnica, el arte, las mutaciones de la economía, los grandes conceptos histórico-filosóficos estaban exangües, y — salvo en los mejores —, el rigorismo político iba de la mano de la pereza, la falta de curiosidad y la improvisación. Si así era el matrimonio de la filosofía y la política, se podrá pensar que hay que felicitarse del divorcio. Escritores marxistas han roto con todo eso y reasumen su papel: ¿qué mejor? Sin embargo, hay una “mala” ruptura de la filosofía y la política que no enmienda nada, y que los abandona a su miseria.

Escuchando a tales escritores, se experimenta a veces cierto malestar. Tan pronto dicen que siguen siendo marxistas en algunos puntos esenciales, sin precisar mucho cuáles, ni cómo se puede ser marxista *en ciertos puntos* — aun a riesgo de sonreírse entre ellos de la confusión en que se codean marxistas, marxianos y marxólogos —, como por el contrario dicen que hace falta una nueva doctrina, casi un nuevo sistema, pero apenas se aventuran más allá de algunos plagios de Heráclito, de Heidegger, de Sartre. En el marxismo es donde, desde hace años, han practicado la filosofía. Cuando descubrían al joven Marx, se remontaban a la fuente hegeliana y volvían a descender de allí a Lenin, encontraron muchas veces la fórmula de su drama futuro, saben que se pueden encontrar en esa tradición todas las armas de una oposición o de varias, y es natural que sigan sintiéndose marxistas. Pero como es el marxismo también quien les ha proporcionado durante largo tiempo, a fin de cuentas, las razones para seguir siendo comunistas y para renovar al comunismo su privilegio de intérprete de la historia, se comprende que, volviendo a las cosas mismas, deseen apartar todo intermediario y reclamen una doctrina completamente nueva. Permanecer fiel a lo que se fue, y volver a considerarlo todo desde el principio, son dos tareas a cual más enorme. Para decir con precisión en qué se sigue siendo marxista, sería preciso decir dónde está lo esencial de Marx, y cuándo fue perdido, en qué bifurcación del árbol genealógico se instala uno, si se quiere ser un ramal nuevo, una nueva rama

maestra, o si piensa uno reunirse con el eje de crecimiento del tronco, o, por último, si se reintegra a Marx en su totalidad a un pensamiento más antiguo y más reciente del que él sólo sería una forma transitoria; en una palabra, sería preciso redefinir las relaciones del joven Marx con Marx, de ambos con Hegel, de toda esta tradición con Lenin, de Lenin con Stalin e incluso con Kruschef, y por último las relaciones del hegel-marxismo con lo que lo ha precedido y lo que ha seguido. Desmesurado trabajo, del que todos los escritos de Luékas juntos son sólo un esquema muy reticente, que los tentaba en los tiempos del Partido, porque ésa era la única manera entonces de hacer filosofía sin que se notara demasiado, y que, ahora que ya no están en él, debe de parecerles abrumador e irrisorio. Por ello se vuelven hacia las ciencias, hacia el arte, hacia la investigación sin partido. Pero, qué confusión cuando no se puede ya contar con el trasfondo casi secular del marxismo, cuando hay que *probar* bajo la propia responsabilidad, sin aparato, completamente al desnudo, y por otra parte, en la embarazosa vecindad de quienes no han hecho jamás otra cosa, y a quienes en otro tiempo se ha, más que discutido, despachado...

Se permanece pues indeciso entre la exigencia de la fidelidad y la de la ruptura, y no se acepta por completo ni la una ni la otra. Se escribe a veces como si jamás hubiese existido marxismo, se trata por ejemplo de la historia según el formalismo de la teoría de los juegos. Pero, por otra parte, se guarda como reserva el marxismo, se elude toda revisión. De hecho, está en curso una revisión, pero se la oculta uno a sí mismo, se la disfraza de retorno a las fuentes. Porque después de todo, se dice, lo que ha quebrado con la ortodoxia, es el dogmatismo, la filosofía. El verdadero marxismo, en sí, no era eso, y nosotros nos atenemos a ese marxismo, que en efecto lo abarca todo, no sólo el estalinismo sino también el antiestalinismo, así como la vida entera del mundo. Tal vez llegue el día en que, tras increíbles vueltas y revueltas, el proletariado recobre su papel de clase universal y reasuma esa crítica marxista universal que se encuentra por el momento sin portador ni impacto históricos... De este modo se aplaza para más tarde la identidad marxista del pensamiento y de la acción encausada por el presente. La apelación a un porvenir indefinido conserva la doctrina como manera de pensar y punto de honra en el momento en que encuentra obstáculos como manera de vivir. Lo cual es exactamente, según Marx, el vicio de la filosofía. ¿Pero quién iba a imagi-

narlo, puesto que, en el mismo momento, es la filosofía lo que se utiliza como cabeza de turco? La no-filosofía, que enseñaba Marx en provecho de la praxis revolucionaria, es ahora el refugio de la incertidumbre. Esos escritores saben mejor que nadie que el vínculo marxista de la filosofía y de la política se ha roto. Pero hacen como si siguiese siendo *en principio*, en un mundo futuro es decir imaginario, lo que Marx había dicho que era: la filosofía a la vez realizada y destruida en la historia, la negación que salva, la destrucción que cumple. Esta operación metafísica no ha tenido lugar, y eso es precisamente por lo que esos escritores han abandonado el comunismo, que tan escasamente realizaba los valores abstractos que destruía para empezar los suyos. Ellos no están muy seguros de que esa operación se haga jamás. Dado lo cual, en lugar de examinar su trasfondo filosófico, la transforman, a ella que es audacia y resolución, en ensueño, en esperanza. Consolación que no está libre de culpa, ya que vuelve a cerrar el debate abierto en ellos y en torno a ellos, y ahoga cuestiones que se imponen: en primer lugar la de saber si existe una operación de destrucción-realización, sobre todo una realización del pensamiento que lo haga superfluo como instancia independiente, o si ese esquema no sobreentiende una positividad absoluta de la naturaleza, una negatividad absoluta de la historia o antiphysis, que Marx creía comprobar en las cosas que le rodeaban, pero que tal vez no son más que una determinada filosofía, y no pueden quedar exceptuadas del reexamen. Y en segundo lugar, la de saber si ese no que es un sí, fórmula filosófica de la revolución, no justifica una práctica de autoridad ilimitada, dado que los mecanismos que desempeñan el papel histórico de lo negativo están por ese hecho elevados por encima de todo criterio preciso y que ninguna "contradicción", ni siquiera la de Budapest, se les puede oponer en justicia. Este conjunto de preguntas a propósito de la ontología marxista resulta escamoteado si se da de entrada validez al marxismo como verdad para más tarde. Ellas son las que han constituido siempre el pathos y la vida profunda del marxismo: él era el intento o la experimentación de la negación creadora; olvidarlas, es desautorizarle como revolución. En todo caso, si se le otorga sin discusión su pretensión de no ser una filosofía, de ser la expresión de un solo y grande hecho histórico, (y su crítica de toda filosofía como escabullimiento y falta contra la historia), y puesto que por otra parte se constata que no existe actualmente un movimiento proletario a escala

mundial, se le coloca en posición de inactividad y se define uno a sí mismo como marxista honorario. Si el divorcio de la filosofía y de la política es pronunciado en razón solamente de los errores de la filosofía, será un divorcio equivocado. Porque es posible equivocarse en un divorcio, lo mismo que en un matrimonio.

No suponemos aquí ninguna tesis preconcebida; sobre todo, no confundimos al marxismo y al comunismo ante el tribunal de la filosofía como saber absoluto, con el pretexto de que tanto uno como otro la excluyen: resulta bien clara la diferencia entre la regla marxista de no destruir la filosofía sin realizarla, y la práctica estaliniana que la destruye sencillamente. Ni siquiera insinuamos que esa regla degenera inevitablemente en esa práctica. Decimos que con los acontecimientos de los últimos años el marxismo ha entrado decididamente en una nueva fase de su historia, en la cual puede inspirar y orientar análisis, conservar un serio valor heurístico, pero en la que ha dejado de ser verdadero *en el sentido en que se creía verdadero*, y que la experiencia reciente, al situarlo en un orden de la *segunda verdad*, da a los marxistas una posición y casi un método nuevos que hacen vanas las intimaciones. Cuando se les pregunta — y cuando ellos se lo preguntan — si son aún marxistas, para esta mala pregunta no hay más que malas respuestas, y no solamente porque, como decíamos más arriba, una respuesta precisa supondría acabado un inmenso trabajo de puesta en perspectiva, sino porque, aunque estuviera hecho, ese trabajo no podría tener como conclusión respuesta sencilla alguna, y porque, en cuanto se la plantea, esa pregunta excluye el sí y el no. Sería un desatino representarse los recientes acontecimientos como una de esas “experiencias cruciales” que, a pesar de una pertinaz leyenda, no existen ni siquiera en física, y tras las cuales podría llegarse a la conclusión de que la teoría está “demostrada” o “refutada”. Es increíble que la pregunta sea planteada en esos rudimentarios términos, como si lo “verdadero” y lo “falso” fuesen los dos únicos modos de existencia intelectual. Incluso en las ciencias, un conjunto teórico superado puede reincorporarse al lenguaje del que le supera, puede seguir teniendo una significación, conserva su verdad. Cuando se trata de toda la historia interior del marxismo, y de sus relaciones con la filosofía y con la historia pre- y post-marxistas, sabemos perfectamente desde ahora que la conclusión no podrá ser nunca una de esas vulgaridades que se oyen con tanta frecuencia: que

“sigue siendo válido” o que ha sido “desmentido por los hechos”. Detrás de los enunciados marxistas, tanto de los comprobados como de los desmentidos, sigue estando el marxismo como matriz de experiencias intelectuales e históricas, que sigue pudiendo, mediante algunas hipótesis auxiliares, ser salvado del fracaso, del mismo modo que puede por otra parte seguirse sosteniendo que no ha sido validado en bloque por el éxito. La doctrina ha inspirado desde hace un siglo tantas empresas teóricas y prácticas, ha sido el laboratorio de tantas experiencias logradas o fallidas, ha sido, incluso para sus adversarios, el estímulo de tantas respuestas, obsesiones y contradicciones tan profundamente significativas, que después de eso es sencillamente bárbaro hablar de “refutación” como por otra parte de “demostración”. Incluso si se encuentran “errores” en las fórmulas fundamentales del marxismo, en su ontología, de la que hablábamos hace un momento, no son de los que puedan tacharse u olvidarse por las buenas. Incluso si no existe una pura negación que sea un sí, o que sea negación absoluta de sí misma, el error aquí no es el simple contrario de la verdad, sino que es más bien una verdad fallida. Hay una relación interna de lo positivo y de lo negativo, y ésta es la que Marx tenía presente, aun cuando cometió el error de someterla a la dicotomía objeto-sujeto. Esa relación opera en fragmentos enteros de su obra, abre dimensiones nuevas a su análisis histórico y hace que puedan dejar de ser concluyentes en el sentido en el que Marx lo entendía sin dejar de ser fuentes de sentido y reinterpretables. Las tesis de Marx pueden seguir siendo verdaderas como es verdadero el teorema de Pitágoras, no ya en el sentido en que lo fue para el que lo inventó — como verdad idéntica y propiedad del espacio mismo — sino como propiedad de un determinado modelo de espacio entre otros posibles espacios. La historia del pensamiento no emite su fallo sumariamente: esto es verdadero, esto es falso. Como toda historia, tiene decisiones sordas: priva de su carga o embalsama determinadas doctrinas, las transforma en “mensajes” o en piezas de museo. Hay otras a las que por el contrario mantiene en actividad, y no porque exista entre ellas y una “realidad” invariable alguna milagrosa adecuación o correspondencia — esa verdad puntual o descarnada no es ni suficiente ni tan siquiera necesaria para que una doctrina sea grande —, sino porque siguen hablando más allá de los enunciados, de las proposiciones, obligados intermediarios si se quiere ir más lejos. Son los *clásicos*. Se les reconoce en que nadie los toma

al pie de la letra, y en que sin embargo los nuevos hechos no caen nunca fuera de su competencia de un modo absoluto, en que extraen de ellos ecos nuevos, en que revelan en ellos relieves nuevos. Decimos que el reexamen de Marx sería la meditación de un clásico, y que no podría terminarse con el *nihil obstat* ni con la inclusión en el índice. ¿Es o no es usted cartesiano? La pregunta carece de sentido, puesto que quienes rechazan tal o cual cosa en Descartes no lo hacen sino por razones que deben mucho a Descartes. Decimos que Marx está pasando a esta segunda verdad.

Y lo decimos teniendo en cuenta sólo la experiencia reciente, sobre todo la de los escritores marxistas. Ya que en resumidas cuentas cuando han llegado, comunistas desde hacía tiempo, a abandonar el partido o a dejarse expulsar de él, ¿lo han hecho como "marxistas" o como "no-marxistas"? Al hacerlo, han querido expresar de un modo preciso que el dilema era verbal, que era necesario seguir avanzando, que ninguna doctrina podía prevalecer contra las cosas, ni transformar en victoria del proletariado la represión de Budapest. No han roto con la ortodoxia en nombre de la libertad de conciencia y del idealismo filosófico, sino porque esa ortodoxia había hecho languidecer a un proletariado hasta la rebeldía y la crítica de las armas, y con él la vida de sus sindicatos y su economía, y con ella la verdad interna y la vida de la ciencia y del arte. Han roto, pues, como marxistas. Y sin embargó, al romper, transgredían la regla, marxista también, que afirma que en todo momento hay un campo del proletariado y un campo de sus adversarios, que toda iniciativa se valora en relación con esta fisura de la historia, y que no se debe en ningún caso "hacer el juego al adversario". No se engañan y no nos engañan cuando dicen hoy que siguen siendo marxistas, pero a condición de añadir que su marxismo ya no se identifica con ningún mecanismo, que es una visión de la historia y no el movimiento en acto de la historia; en una palabra, que es una filosofía. En el momento en que rompían, se han, en la indignación o en la desesperación, anticipado o unido a una de las promociones silenciosas de la historia, y ellos después de todo son quienes han hecho de Marx un clásico o un filósofo.

Se les decía: toda iniciativa, toda búsqueda política o no política se valora según las incidencias políticas, la línea política según el interés del partido, y el interés del partido según las intenciones de los dirigentes, en último análisis.

Ellos han rechazado todas esas reducciones en cadena de todas las instancias, de todos los criterios a uno solo, han afirmado que el movimiento de la historia se hace por otros medios, según otros ritmos en el plano de la organización política y en el proletariado, y en los sindicatos, y en el arte y en la ciencia, que hay más de un foco de la historia, o más de una dimensión, más de un plano de referencia, más de una fuente del sentido. Con eso han rechazado una determinada idea del Ser-objeto, no sólo de la identidad sino también de la diferencia. Han adoptado la de un Ser correspondiente a varios focos o varias dimensiones. ¿Y dicen que no son filósofos?

Y se sigue: habla usted del marxismo; pero, ¿habla usted desde dentro de él o desde fuera? La pregunta no tiene sentido en el momento en que el marxismo estalla tal vez, o se abre por lo menos. Se habla de él desde dentro cuando se puede, y desde fuera cuando ya no hay manera. ¿Y quién obra mejor? ¿Se está dentro, o se está fuera cuando se opera con respecto a él la famosa "superación del interior" que él recomendó con respecto a todas las doctrinas? Se está ya fuera desde el momento que en lugar de volver a decir cosas ya dichas se intenta por medio de ellas comprenderse y comprender las cosas existentes. La cuestión de saber si se está o no, sólo se plantea en relación con un movimiento histórico en su nacimiento. El marxismo es más y menos que eso: un inmenso campo de historia y de pensamiento sedimentados, al que uno va a ejercitarse y a aprender a pensar. Es grave la mutación para él, que quería ser la operación de la historia expresada en palabras. Pero precisamente eso era el colmo de la arrogancia filosófica.

Hay en efecto por el mundo muchas situaciones de lucha de clases. Las hay en países antiguos — la Suiza de Yves Velan —, las hay en los países recién llegados a la independencia. Con toda seguridad, su independencia será sólo una palabra si los polos son definidos según los intereses de los países adelantados, y el ala izquierda de los nacionalismos nuevos está en lo que a eso se refiere en conflicto con las burguesías locales. Es cierto por otra parte que las nuevas áreas económicas y el desarrollo de la sociedad industrial en Europa, que hacen caduca la vida parlamentaria y política a la antigua, ponen a la orden del día la lucha por el control y la administración del nuevo aparato económico. Se pueden, en efecto, inventar a partir del marxismo categorías que orienten el análisis del presente, y el "imperialismo estruc-

tural" sería una de ellas (1). Es lícito incluso afirmar que ninguna política será, *a la larga*, la de nuestra época si ignora estos problemas, y el sistema de referencias marxista que levanta el velo que los cubre. Es lo que expresábamos hace un momento al decir que Marx es un clásico. Pero ese marxismo, ¿es siquiera el esbozo de una política? La visión teórica que da de la historia, ¿es también una visión práctica? En el marxismo de Marx, ambas iban a la par. Se descubría con la pregunta la respuesta, la pregunta no era sino el comienzo de una respuesta, el socialismo era la inquietud, el movimiento del capitalismo. Cuando leemos que, uniéndose, los países del norte de Africa estarían en situación de controlar su desarrollo, pero "no de prescindir de los capitales, de los técnicos, y de las corrientes de intercambio con Francia" (2), que por otra parte la izquierda política y sindicalista en Francia está muy lejos de vislumbrar los nuevos problemas, que el partido comunista sobre todo mantiene con respecto al neocapitalismo una actitud simplemente negativa, y que en la U.R.S.S., por último, aun después del XX Congreso, el "imperialismo estructural" no ha sido abandonado, habría que ser muy optimista para contar con que "el ala más avanzada de los nacionalismos africanos se encontrará muy pronto llevada a confrontar sus preocupaciones con las de las clases obreras de los países económicamente dominadores" (3). Aun cuando tuviera lugar la confrontación, ¿qué política habría de sacarse de ella? Aun cuando los proletariados se reconocieran, ¿qué tipo de acción común podrían proponerse? ¿Cómo volver a la concepción leninista del partido tal cual, y cómo volver a ella a medias? Es fácilmente perceptible la distancia que separa al marxismo instrumento de análisis teórico del marxismo que definía la teoría como la conciencia de una práctica. Hay situaciones de lucha de clases, y se puede, incluso, si se quiere, formular la situación mundial en términos de proletariado y de burguesía: es nada más una manera de hablar, y el proletariado un nombre para una política racional.

Lo que defendemos aquí, con el nombre de filosofía, es precisamente el tipo de pensamiento al cual los marxistas han sido vueltos a llevar por las cosas. Nuestra época puede decepcionar todos los días a una racionalidad ingenua: al

(1) Serge MALLET: *Gaullisme et néo-capitalisme*, Esprit, febrero de 1960.

(2) Serge MALLET, artículo citado, página 211.

(3) Serge MALLET, artículo citado, pág. 214.

dejar al descubierto por todas sus fisuras lo fundamental, nuestra época requiere una lectura filosófica. No ha absorbido a la filosofía, y ésta no la domina. La filosofía no es ni sierva ni dueña de la historia. Sus relaciones son menos sencillas de lo que se había creído: es literalmente una *acción a distancia*, ya que cada una de ellas desde el fondo de su diferencia exige la mezcla y la promiscuidad. Nos queda aún por aprender el buen uso de esta usurpación de terrenos, y sobre todo una filosofía tanto menos ligada por las responsabilidades políticas cuanto que ella tiene las suyas, tanto más libre de introducirse en todas partes cuanto que ella no sustituye a nadie, no *juega* a las pasiones, a la política, a la vida, no las rehace en el terreno de lo imaginario, sino que precisamente descubre el velo del Ser en el que moramos.

Se suele tomar a risa al filósofo que pretende que el "proceso histórico" pase por su mesa de trabajo. Y él se venga arreglándoles las cuentas a los absurdos de la historia. Tal es su papel en un *vaudeville* que es ya secular. Remontémonos más en el pasado, preguntémonos qué puede ser la filosofía hoy: veremos que las filosofías de visiones panorámicas constituyeron un episodio, y que ha pasado a la historia.

Ahora como antaño, la filosofía comienza con él: ¿qué es pensar? y se absorbe en él lo primero de todo. Nada de instrumentos ni de órganos a este respecto. Es un puro: veo que... Aquel ante quien todo parece, no puede disimularse a sí mismo, él es lo primero que se le aparece, él es esa aparición de él a sí mismo, surge de la nada, nada ni nadie puede impedirle ser él, ni ayudarle a serlo. Existió siempre, está en todas partes, él es el rey en su isla desierta.

Pero la primera verdad no puede ser más que una verdad a medias. Se abre sobre algo diferente. No existiría nada si no existiese este abismo del yo. Sólo que un abismo es algo. Tiene sus bordes, sus inmediaciones. Siempre se piensa en algo, sobre, según, a propósito de algo, a favor o en contra de algo. Incluso la acción de pensar está comprendida en el empuje del ser. Yo no puedo pensar en la misma cosa de una manera idéntica más de un instante. La abertura por principio es inmediatamente colmada, como si el pensamiento sólo viviese en estado naciente.

Y cuando se mantiene, es a través, es por el deslizamiento que lo lanza a lo inactual. Porque existe lo inactual del olvido, pero también el de lo adquirido. Por culpa del tiempo mis pensamientos quedan fuera de época, pero también a causa de él hacen época, abren un porvenir de pensamiento, un ciclo, un campo, forman un cuerpo todos ellos a la vez, son un solo pensamiento, son yo. El pensamiento no horada el tiempo, sino que continúa el surco de los pensamientos anteriores, sin ni siquiera hacer uso del poder, que presume, de trazarlo de nuevo, de la misma manera que nosotros podríamos, si quisiéramos, volver a ver la otra vertiente de la colina: pero, ¿para qué, puesto que la colina está ahí? Para qué asegurarme de que mi pensamiento de hoy recubre mi pensamiento de ayer: lo sé perfectamente, puesto que hoy alcanzo a ver más lejos. Si yo pienso, no es porque salte fuera del tiempo a un mundo inteligible, ni porque vuelva cada vez a crear la significación a partir de nada, sino porque la flecha del tiempo lo arrastra todo tras ella, hace que mis sucesivos pensamientos sean, en un segundo sentido, simultáneos, o por lo meos que invadan legítimamente el terreno unos de otros. De este modo yo funciono por construcción. Estoy instalado sobre una pirámide de tiempo que ha sido yo. Gano terreno, me invento, pero no sin mi perrecho temporal, del mismo modo que me desplazo por el mundo, pero no sin la masa desconocida de mi cuerpo. El tiempo es ese "cuerpo de la mente" de que hablaba Valéry. Tiempo y pensamiento están incrustados uno en el otro. En la noche del pensamiento mora un resplandor del Ser.

¿Cómo iba a imponer él necesidad alguna a las cosas? ¿Cómo iba a reducirlas a los objetos puros que él se construye? Con la secreta ligadura del tiempo, aprendo la del ser sensible, sus "aspectos" incompatibles y simultáneos. Yo lo veo como está ante mi vista, pero también como podría verlo desde otro sitio, y ello no de un modo posible, sino de un modo actual, pues desde este momento está brillando *en otra parte* con muchas luces que están ocultas para mí. Cuando se dice: simultaneidad, ¿quiere decirse tiempo, quiere decirse espacio? Esa línea que va de mí al horizonte, es un raíl para el movimiento de mi mirada. La casa que se encuentra en el horizonte luce con solemnidad como una cosa pasada o una cosa esperada. Y mi pasado inversamente tiene su espacio, sus caminos, sus lugares concretos, sus monumentos. En los órdenes cruzados, pero distintos, de lo sucesivo y de lo simultáneo, en la serie de las sincronías que van añadién-

dose línea a línea, encontramos una red sin nombre, constelaciones de horas espaciales, de puntos-acontecimientos. ¿Es necesario decir cosa, siquiera, es necesario decir imaginario o idea, cuando toda cosa está más lejos que ella misma, cuando todo hecho puede ser dimensión, cuando las ideas tienen sus regiones? Toda la descripción de nuestro paisaje y de nuestras líneas de universo, y la de nuestro monólogo interior, tendrían que rehacerse. Los colores, los sonidos, las cosas, como las estrellas de Van Gogh, son focos, irradiaciones de ser.

Tomemos a *los demás* en su aparición en la carne del mundo. No existirían para mí, suele decirse, si yo no los reconociera, si yo no descifrara en ellos algún signo de la presencia a sí de la que yo detento el modelo único. Pero si mi pensamiento no es sino el reverso de mi tiempo, de mi ser pasivo y sensible, todo el material del mundo sensible y los demás, que están cogidos en él, acuden cuando yo intento aprehenderme a mí mismo. Antes de ser y para ser sometidos a mis condiciones de posibilidad, y reconstruidos a imagen y semejanza mía, es necesario que estén ahí como relieves, desviaciones, variantes de una única Visión en la cual yo también participo. Porque no son ficciones con las que poblar yo mi desierto, hijos de mi mente, ni posibles para siempre inactuales, sino que son gemelos míos o carne de mi carne. Yo no vivo, en efecto, su vida, están definitivamente ausentes de mí y yo de ellos. Pero esta distancia es una extraña proximidad en cuanto se da con el ser de lo sensible, puesto que lo sensible es precisamente lo que, sin moverse de sitio, puede estar en más de un cuerpo. Esta mesa que mi mirada toca, no la verá nadie: sería preciso ser yo. Y no obstante, sé que ella pesa en el mismo momento exactamente de la misma manera en todas las miradas. Porque también a ellas, a las demás miradas, las veo, y es en el mismo campo en que están las cosas donde las demás miradas trazan una conducta de la mesa, y donde ligan una a otra para una nueva copresencia las partes de la mesa. Allá al fondo se renueva o se propaga, a cubierto de esa que al instante acciono yo, la articulación de una mirada sobre un visible. Mi visión contiene otra, o mejor dicho todas ellas funcionan a la vez y tropiezan por principio con el mismo Visible. Uno de mis visibles se hace visor. Y yo asisto a la metamorfosis. Desde este momento ya no es una de las cosas, sino que está en circuito con ellas o se interpone entre ellas. Cuando lo miro, mi mirada ya no se detiene, ya no termina en él, como se detiene o termina en

las cosas; gracias a él, y como por un empalme, mi mirada continúa hacia las cosas — las mismas cosas que yo era el único en ver, que seré siempre el único en ver, pero que también él, desde ahora, será el único en ver a su manera. Yo sé ahora que *también él* es el único en ser sí. Todo se basa en la riqueza insuperable, en la milagrosa multiplicación de lo sensible. Ella hace que las mismas cosas tengan fuerza para ser cosas para más de uno, y que algunas de entre ellas — los cuerpos de los hombres y de los animales — no tengan solamente caras ocultas, sino que su “otro aspecto” (4) sea otro sentir *supuesto a partir de mi sensible*. Todo resulta de que esta mesa, la que en este instante barre mi mirada y cuya textura trata de averiguar, no pertenece a ningún espacio de conciencia y se inserta igualmente bien en el circuito de los otros cuerpos; de que nuestras miradas no son actos de conciencia, cada uno de los cuales reivindicaría una prioridad indeclinable, sino abertura de nuestra carne colmada al instante por la carne universal del mundo; de que de la misma manera los cuerpos vivientes se cierran sobre el mundo, se hacen cuerpos visores, cuerpos que tocan, y *a fortiori* sensibles a sí mismos, ya que no sería posible tocar o ver sin ser capaz de tocarse y de verse. Todo el enigma radica en lo sensible, en esta tele-visión que nos hace eu lo más íntimo de nuestra vida simultáneos con los demás y con el mundo.

¿Qué ocurrirá cuando uno de ellos se vuelva hacia mí, sostenga mi mirada y envuelva con la suya mi cuerpo y mi rostro? Salvo si recurrimos a la astucia de la palabra, y ponemos como tercero entre nosotros un terreno común de pensamientos, la experiencia resulta insoportable. Ya no hay nada que mirar más que una mirada, el que ve y el que es visto son exactamente sustituibles, las dos miradas se inmovilizan una sobre otra, nada puede distraerlas y distinguir las una de otra, puesto que las cosas han sido abolidas y lo único de que cada cual tiene que ocuparse es su doble. Para la reflexión, no hay ahí todavía más que dos puntos de vista, sin medida común, dos *pienso*, cada uno de los cuales puede creerse vencedor de la prueba, puesto que, después de todo, si yo pienso que el otro me piensa, no es ése todavía más que uno de mis pensamientos. La visión hace lo que la reflexión jamás comprenderá: que el combate a veces no tenga vencedor, y el pensamiento no tenga titular desde ese

(4) HUSSERL.

momento, Yo le miro. El ve que le estoy mirando. Yo veo que él lo ve. El ve que yo veo que él lo ve... El análisis no tiene fin, y si él fuese la medida de todas las cosas, *no existiría jamás más que un solo cogito a la vez*. Ahora bien, aunque los reflejos de los reflejos lleguen en principio hasta el infinito, la visión hace que las aberturas negras de las dos miradas se adapten una a otra, y que se tenga, no ya dos conciencias con su propia teleología, sino dos miradas fijas una en la otra, solas en el mundo. La visión esboza lo que el deseo realiza cuando expulsa dos “pensamientos” hacia esa línea de fuego que hay entre ellos, esa superficie ardiente, en la que ellos buscan una realización que sea la misma idénticamente para ambos, como el mundo sensible es de todos.

La palabra, decíamos, rompería esa fascinación. No la suprimiría, la diferiría, la aplazaría para más tarde. Porque toma impulso, viene envuelta en la ola de la muda comunicación. Arranca o desgaja significados en el todo indiviso de lo nombrable, como nuestros ademanes en el de lo sensible. Se destroza el lenguaje cuando se hace de él un medio o un código para el pensamiento, y se queda imposibilitado para comprender a qué profundidad circulan en nosotros las palabras, ya sea que exista una necesidad, una pasión de hablar, una precisión de hablarse a uno mismo desde el momento que uno piensa, ya sea que teugan las palabras un poder de suscitar pensamientos — de implantar dimensiones de pensamiento inalienables en lo sucesivo —, ya sea que ellas pongan en nuestros labios respuestas de las que no nos sabíamos capaces, ya sea que nos hagan conocer, dice Sartre, nuestro propio pensamiento. El lenguaje no sería, según la expresión de Freud, una “reversión” total de nuestra vida, nuestro elemento, de la misma manera que el agua es el elemento de los peces, si recubriese por fuera un pensamiento que legisla en su soledad para todo posible pensamiento. Un pensamiento y una expresión paralelas deberían ser, cada uno dentro de su orden, completos, debería ser inconcebible la irrupción de uno de ellos en el otro, la interceptación de uno en otro. Ahora bien, la idea misma de un enunciado *completo* es inconsistente: no es que lo comprendamos porque sea completo en sí, sino que decimos que es completo o suficiente precisamente porque lo hemos comprendido. Como tampoco existe en mayor medida pensamiento que sea pensamiento de un modo completo y que no pida a las palabras los medios para ser presente a sí mismo. Pensamiento y palabra se suponen uno a otro. Continuamente se sustituyen uno por otro. Son

relevos, estímulos, uno para otro. Todo pensamiento procede de las palabras y a ellas vuelve, toda palabra ha nacido en los pensamientos y en ellos acaba. Existe entre los hombres y en cada uno de ellos una increíble vegetación de palabras cuya nervadura son los "pensamientos". — Se me dirá: pero, en fin, si la palabra es algo más que ruido o sonido, es porque el pensamiento deposita en ella una carga de sentido — y en primer lugar el sentido léxico o gramatical —, de manera que nunca hay contacto sino del pensamiento con el pensamiento —. Desde luego, unos sonidos no son parlantes más que en relación con un pensamiento, pero eso no quiere decir que la palabra sea derivada o segunda. Desde luego, el sistema mismo del lenguaje tiene su estructura pensable. Pero, cuando hablamos, no la pensamos como la piensa el lingüista, ni siquiera pensamos en ella, estamos pensando *en lo que decimos*. Y ello no sólo porque no podamos pensar en dos cosas a la vez: se diría que *para* tener ante nosotros un significado, ya sea en la emisión ya en la recepción, *es preciso* que dejemos de representarnos el código y hasta el mensaje, que nos hagamos simples operadores de la palabra. La palabra operante hace pensar y el pensamiento vivo encuentra por arte de magia sus palabras. No existe *el* pensamiento y *el* lenguaje, sino que cada uno de los dos órdenes en el examen se desdobra y envía un ramal al otro. Existen las palabras sensatas, que llamamos pensamiento, y las palabras fallidas, que llamamos lenguaje. Cuando no comprendemos es cuando decimos: eso no son más que palabras, y por el contrario, nuestros propios discursos son para nosotros puro pensamiento (5). Hay un pensamiento inarticulado (el "aha-Erlebnis" de los psicólogos) y hay el pensamiento cabal, que con mucha frecuencia se encuentra, sin saberlo él, rodeado de palabras. Las operaciones expresivas tienen lugar entre palabra pensante y pensamiento parlante, y no, como se dice a la ligera, entre pensamiento y lenguaje. No es porque sean paralelas por lo que nosotros hablamos, sino que porque hablamos es por lo que son paralelas. La endeblez de todo paralelismo radica en que se atribuye correspondencias entre los órdenes y nos enmascara las operaciones que antes las han producido por superposición. Los "pensamientos" que tapizan la palabra y hacen de ella un sistema comprensible, los campos o dimensiones de pensamiento que los grandes autores y nuestro propio trabajo han establecido en nosotros son con-

(5) JEAN PAULHAN.

juntos abiertos de significados disponibles que nosotros no reactivamos, son surcos del pensar que nosotros no trazamos de nuevo, siuo que nosotros continuamos. Tenemos este saber adquirido de la misma manera que tenemos unos brazos, unas piernas, y los usamos sin pensar en él, de la misma manera que “encontramos” nuestras piernas, o nuestros brazos, sin pensar en ellos, y Valéry hizo bien llamando “animal de palabras” a esta potencia parlante en que la expresión es fruto de la reflexión. No puede enténdersela como unión de dos órdenes positivos. Pero si el signo es sólo una determinada separación entre los signos, y el significado una misma separación entre los significados, el pensamiento y la palabra se superponen como dos relieves. Como puras diferencias son indiscernibles. Se trata, en la expresión, de reorganizar las cosas ya nombradas, de afectarlas con un nuevo índice de curvatura, de plegarlas a un cierto relieve del sentido. Había lo que se entiende y se dice por sí mismo — sobre todo lo que, de un modo más misterioso, desde el fondo del lenguaje, interpela por adelantado a todas las cosas como nombrables — hay lo que está por decir, y que no es todavía más que una inquietud precisa en el mundo de las cosas ya nombradas. Se trata de hacer de manera que los dos se superpongan o se crucen. Yo no daría nunca un paso si mi visión de la meta lejana no encontrase en mi cuerpo un arte natural de transformarla en visión próxima. Mi pensamiento no sabría dar un paso si el horizonte de sentido que él abre no se convirtiese, gracias a la palabra, en lo que se llama en el teatro un *practicable*.

El lenguaje puede variar y amplificar tanto como se quiera la comunicación intercorporal: tiene el mismo resorte, el mismo estilo que ella. Una vez más, es preciso que lo que era secreto se haga público y casi *visible*. Aquí como allí, los significados pasan a paquetes enteros, apenas sostenidos por algunos ademanes perentorios. Aquí como allí, yo considero a las cosas y a los demás solidariamente. Hablando a los demás (o a mí mismo), yo no hablo *de* mis pensamientos, sino que *los hablo*, y también lo que está entre ellos, lo que hay detrás de ellos, lo que hay debajo de ellos. Se me contestará: eso no es *lo que* usted dice, sino lo que su interlocutor induce... Oigamos a Marivaux: “—Yo no pretendía tratarla a usted de coqueta. — Son cosas que ya están dichas antes de que uno las sueñe siquiera.” ¿Dichas por quién? ¿Dichas a quién? No por una mente a una mente, sino por un ser que tiene cuerpo y lenguaje a un ser que tiene cuerpo y

lenguaje, cada uno de los cuales tira del otro por medio de hilos invisibles como los que sostienen a las marionetas, haciendo hablar, *haciendo pensar* al otro, haciéndole convertirse en lo que él es, y que nunca habría sido por sí solo. De este modo las cosas *resultan dichas* y *resultan pensadas* como por una Palabra y por un Pensar que no tenemos nosotros, sino que nos tienen a nosotros. Se dice que hay un muro entre nosotros y los demás, pero es un muro que levantamos juntos: cada cual coloca su piedra en el hueco dejado por el otro. Incluso los trabajos de la razón suponen esas infinitas conversaciones. Todos aquellos a quienes hemos amado, detestado, conocido o solamente entrevisto hablan por medio de nuestra voz. Del mismo modo que el espacio no está hecho de puntos en sí simultáneos, del mismo modo que nuestra duración no puede romper sus adherencias a un espacio de las duraciones, el mundo comunicativo no es un haz de conciencias paralelas. Las huellas se entremezclan y pasan una a otra, forman un solo surco de “pública duración”.

De acuerdo con este modelo habría que pensar el mundo histórico. ¿Para qué preguntarse si la historia la hacen los hombres o la hacen las cosas, si es totalmente evidente que las iniciativas humanas no anulan el peso de las cosas y que la “fuerza de las cosas” sigue operando a través de los hombres? Es precisamente este fracaso del análisis, cuando pretende reducirlo todo a un solo plano, lo que revela el verdadero medio ambiente de la historia. No existe un análisis que sea último porque existe una carne de la historia, porque en ella como en nuestro cuerpo, todo pesa, todo cuenta: no sólo la infraestructura, sino también la idea que nos hacemos de ella, y sobre todo los constantes intercambios entre una y otra y en que el peso de las cosas se convierte también en signo, los pensamientos en fuerzas, el balance en acontecimiento. Se pregunta: ¿dónde se hace la historia? ¿Quién la hace? ¿Cuál es ese movimiento que traza y deja tras sí las figuras del surco? Es del mismo orden que el movimiento de la Palabra y del Pensamiento, y, en último término, que el estallido del mundo sensible entre nosotros: por doquier hay sentidos, dimensiones, figuras más allá de lo que cada “conciencia” habría podido producir, y son sin embargo hombres los que hablan, piensan, ven. Estamos en el campo de la historia como en el campo del lenguaje o del ser.

Tales metamorfosis de lo privado en público, de los acontecimientos en meditaciones, del pensamiento en palabras y de las palabras en pensamientos, ese eco procedente de todas

partes, que hace que, al hablar a otro, se hable uno también a sí mismo, y se hable del ser, ese hormiguelo de los vocablos tras los vocablos, de los pensamientos tras los pensamientos, en una palabra, esa universal sustitución, es también una especie de estabilidad. Joubert escribía a Chateaubriand que no tenía más que “sacudir su talismán”. Aunque sea más difícil vivir que escribir libros, es un hecho que, dada nuestra preparación corporal y lingüística, todo lo que hacemos tiene en último término un sentido y un nombre, aun cuando al principio no sepamos cuál. Las ideas no son ya una segunda positividad, un segundo mundo que expondría sus riquezas a un segundo sol. Al encontrar el mundo o el ser “vertical”, ése que está de pie ante mi cuerpo de pie, y en él los demás, conocemos una dimensión en la que las ideas obtienen también su auténtica solidez. Ellas son los ejes secretos o, como decía Stendhal, los “pilotes” de nuestras palabras, los focos de nuestra gravitación, ese vacío muy definido alrededor del cual se construye la bóveda del lenguaje, y que no existe actualmente más que en el peso y contrapeso de las piedras. Las cosas y el mundo visibles, por otra parte, ¿están hechos de otro modo? Están siempre detrás de lo que yo veo de ellos, como telón de fondo, y lo que se llama visibilidad es esa trascendencia misma. Ninguna cosa, ningún lado de la cosa se muestra más que escondiendo activamente los demás, denunciándolos en el acto de ocultarlos. Ver, es por principio ver más de lo que se ve, es acceder a un ser de latencia. Lo invisible es el relieve y la profundidad de lo visible, y del mismo modo que él, no comporta positividad pura. En cuanto a la fuente misma de los pensamientos, sabemos ahora que, para encontrarla, nos es preciso buscar bajo los enunciados, y sobre todo bajo el famoso enunciado de Descartes. Su verdad lógica — que es que “para pensar es preciso existir” —, su significación de enunciado lo traicionan por principio, puesto que se refieren a un objeto de pensamiento en el momento en que es necesario encontrar acceso hacia aquel que piensa y hacia su cohesión nativa, cuya réplica sou el ser de las cosas y el de las ideas. La palabra de Descartes es el gesto que señala en cada uno de nosotros este pensamiento pensante por descubrir, el “Sésamo ábrete” del pensamiento fundamental. Fundamental porque no es acarreado por nada. Pero no fundamental como si, con él, se tocara un fondo en el que fuera preciso establecerse y permanecer. Es, por principio, sin fondo, y, si se quiere, abismo; ello quiere decir que no está nunca *consigo mismo*, que lo

encontramos junto o a partir de las cosas pensadas, que es abertura, la otra extremidad invisible del eje que nos fija a las cosas y a las ideas. ¿Es preciso decir que esta extremidad *es nada*? Si fuese “nada”, las diferencias de lo próximo y lo lejano, el relieve del ser se borrarían ante ella. Dimensionalidad, abertura, no tendrían ya sentido. Lo absolutamente abierto se adaptaría por completo sobre un *ser sin restricción*, y, a falta de otra dimensión de la que tenga que distinguirse, lo que llamamos “verticalidad” — el presente — no querría ya decir nada. Más que del ser y la nada, sería preferible hablar de lo visible y lo invisible, repitiendo que no son contradictorios. Se dice invisible como se dice inmóvil: no porque sea extraño al movimiento, sino porque se mantiene fijo en él. Es el punto o el grado cero de visibilidad, la abertura de una dimensión de lo visible. Un cero a todos respectos, un ser sin restricción no son de considerar. Cuando yo hablo de la nada, hay ya algo de ser, esa nada no nihiliza de veras por lo tanto, y ese ser no es idéntico a sí, indiscutiblemente. En cierto sentido, el punto culminante de la filosofía no es tal vez sino dar con estas perogrulladas: el pensamiento piensa, la palabra habla, la mirada mira — pero entre las dos palabras idénticas, existe en cada uno de los casos todo el distanciamiento en que uno se coloca para pensar, para hablar y para ver.

La filosofía que desvela ese quiasma de lo visible y lo invisible es todo lo contrario de una visión panorámica. Se hunde en lo sensible, en el tiempo, en la historia, hacia sus junturas, no las sobrepasa más que en su sentido. Se recordaba recientemente la frase de Montaigne “todo movimiento nos descubre” y se deducía de ella con razón que el hombre no está sino en movimiento (6). Asimismo, el mundo no se sostiene, el Ser no se sostiene sino en movimiento, sólo de este modo pueden estar juntas todas las cosas. La filosofía es la rememoración de ese ser, del cual no se ocupa la ciencia, porque ésta concibe las relaciones del ser y el conocimiento como los del geometral y sus proyecciones, y olvida el ser de envolvimiento, lo que podría llamarse la topología del ser. Pero esta filosofía, que busca *bajo* la ciencia, no es por el contrario más “profunda” que las pasiones, que la política y que la vida. No hay nada más profundo que la experiencia que pasa el muro del ser. Citando de nuevo a Marivaux: “Nues-

(6) Jean STAROBINSKI: *Montaigne en mouvement*, N. R. F., febrero de 1960.

tra vida nos es menos cara que nosotros, que nuestras pasiones. Viendo algunas veces lo que pasa en nuestro instinto a este respecto, se diría que para ser no es necesario vivir, que sólo vivimos por accidente, mientras que el hecho de ser es natural." Quienes van por la pasión y el deseo hasta ese ser saben todo lo que hay que saber. La filosofía no les comprende mejor de lo que ellos son comprendidos, en la experiencia de ellos es donde ella aprende el ser. No tiene el mundo tendido a sus pies, no es un "punto de vista superior" desde el cual se abarcan todas las perspectivas locales, busca el contacto del ser bruto, y se instruye también cerca de aquellos que no le han dejado jamás. Sencillamente, mientras que la literatura, el arte, el ejercicio de la vida, haciéndose con las cosas mismas, lo sensible mismo, los seres mismos pueden, salvo en sus límites extremos, tener y dar la ilusión de permanecer en lo habitual y en lo constituido, la filosofía, que pinta sin colores, en blanco y negro, como los grabados en dulce, no nos deja ignorar el extraño carácter del mundo, que los hombres afrontan tan bien o mejor que ella, pero en una especie de semisilencio.

Tal es en todo caso la filosofía de la que se encontrarán aquí algunos ensayos. No es a ella, como se ve, a quien habría que echar la culpa si se encontrara que en política hablamos desde cierta altura, un tanto demasiado sabiamente. La verdad es tal vez, sencillamente, que se necesitarían varias vidas para entrar en cada ámbito de experiencia con el total abandono que él exige.

Pero este tono, ¿es siquiera tau falso, tan poco recomendable? Todo lo que se creía pensado y bien pensado — la libertad y los poderes, el ciudadano contra los poderes, el heroísmo del ciudadano, el humanismo liberal, la democracia formal y la real, que la suprime y la realiza, el heroísmo y el humanismo revolucionarios — todo eso está en ruinas. A este respecto, somos presas de escrúpulos, nos reprochamos hablar de ello demasiado fríamente. Pero cuidado. Lo que nosotros llamamos desorden y ruina, otros, más jóvenes, lo viven como natural y tal vez van con ingenuidad a dominarlo precisamente porque no buscan sus referencias donde nosotros las tomábamos. En medio del estrépito de las demoliciones, muchas pasiones morosas, muchas hipocresías o locuras, muchos falsos dilemas desaparecen también. ¿Quién

lo habría dicho hace diez años? Tal vez estamos en uno de esos momentos en que la historia va más allá. Estamos ensordecidos por los acontecimientos franceses o los episodios ruidosos de la diplomacia. Pero por debajo del ruido, un silencio se produce, una espera. ¿Por qué no habría de ser una esperanza?

Uno vacila al escribir estas palabras en el momento en que Sartre, en una hermosa rememoración de nuestra juventud, da por primera vez con el tono de la desesperación y de la rebeldía (7). Pero esta rebeldía no es recriminación, acusación del mundo y de los demás, y absolución de sí mismo. No goza consigo misma, tiene completa ciencia de sus límites. Es algo así como una rebeldía de reflexión. Exactamente: es el remordimiento de no haber empezado por la rebeldía, es un "hubiera debido", y que no puede ser categórico, ni siquiera en lo retrospectivo, pues, hoy como antaño, Sartre sabe muy bien y muestra perfectamente en Nizan que la rebeldía no puede ni seguir siendo ella misma ni cumplirse en la revolución. El acaricia pues la idea de una juventud rebelde, y es una quimera, no solamente porque ya no es tiempo, sino porque su precoz lucidez no hace tan mal papel al lado de los vehementes errores de los demás: dudamos de que Sartre la cambiara, aunque fuera en la edad de las ilusiones, por las ilusiones de la cólera. No era, como él insinúa, indignancia de naturaleza, sino ya la misma acuidad, la misma impaciencia de los compromisos consigo mismo y de las actitudes turbias, el mismo pudor, el mismo desinterés que le han preservado de ser él mismo, sin vergüenza, y le inspiran precisamente la noble crítica de sí mismo que acabamos de leer. Este prefacio a *Aden Arabia*, es la amonestación de Sartre maduro a Sartre joven, a quien, como todos los jóvenes, le tiene sin cuidado, y persevera allá al fondo, en nuestro pasado, o mejor dicho: que renace al volver una página, invade a su juez, habla por su boca, y con tal firmeza que uno se resiste a considerarle tan superado, tan condenable, y llega a sospechar, cosa probable después de todo, que no hay más que un solo Sartre. No se aconseja a los jóvenes lectores que crean demasiado de prisa que Sartre ha fracasado en su vida por haberle faltado rebeldía, y que, en consecuencia, si ellos la tienen en abundancia, una cuarentena, una cincuentena irreprochables les están prometidas. En este debate entre Sartre y Sartre a través del pasado, el pre-

(7) Prefacio a *Aden Arabia*, F. Maspéro édit.

sente y los demás, en esta severa confrontación, en pro de la manifestación de la verdad, del Sartre de veinte años, del de la Liberación y de los años más recientes, y de esos personajes con el Nizan de veinte años, el Nizan comunista y el de septiembre de 1939, y de toda aquella gente con los *angry young men* de hoy, no habría que olvidar que el guión es de Sartre, que su regla de siempre, puesto que él es su libertad, es negarse las excusas que prodiga a los demás, que su única equivocación, si la hay, es establecer, entre él mismo y nosotros, esta discriminación, que en cualquier caso abusaríamos, nosotros, contando con ella, que tenemos pues que rectificar el enfoque, que rehacer el balance, en el que por otra parte su maldita lucidez, esclareciendo los laberintos de la rebeldía y de la revolución, pone a pesar suyo todo lo que necesitamos para absolverle. Este texto no es un espejo paseado sobre el camino de Sartre, es un acto del Sartre de hoy. Nosotros, que leemos y nos acordamos, no podemos aislar tan fácilmente el culpable y su juez, encontramos en ellos cierto aire de familia. No, el Sartre de veinte años no era tan indigno del que en la actualidad le desaprueba; y su juez de hoy se le parece además en el rigor de la sentencia. Esfuerzo de una experiencia para comprenderse, interpretación de sí mismo y de todas las cosas por sí mismo, este texto no está hecho para ser leído pasivamente como un atestado o un inventario, sino para ser descifrado, meditado, releído. Tiene — es la suerte de la literatura cuando es buena —, seguramente un sentido más rico, tal vez otro sentido que el que el autor puso en él.

Si fuera éste lugar para hacerlo, habría que analizar, treinta años después, este extraordinario descubrimiento del otro perdido, y lo que tiene de fantástico, no ciertamente porque Nizan no haya sido, bajo las apariencias de la elegancia y de los más grandes dones, el hombre recto, animoso, fiel a sus presupuestos, que Sartre describe, sino porque el Sartre de antaño no tiene menos realidad ni menos peso en nuestro recuerdo.

Yo le repetía, dice él, que somos libres, y la sonrisilla de través que era su única respuesta decía mucho más que todos mis discursos. Yo no quería sentir el peso físico de mis cadenas, ni conocer las causas exteriores que me ocultaban mi ser auténtico y me ataban al pundonor de la libertad. No veía nada que pudiera tocarla o amenazarla, me creía locamente inmortal, no encontraba en la muerte ni en la angustia nada que pudiera pensarse. No sentía en mí nada que estuviera en peligro de perderse, estaba a salvo, era un elegido.

De hecho, yo era sujeto pensante o escribiente, vivía fuera de mí, y el Espíritu, en el cual tenía mi residencia, no era más que mi abstracta condición de estudiante criado en el pritaneo. Ignorando las necesidades, las ataduras en mí, las ignoraba en los demás, lo que significa que ignoraba el trabajo de sus vidas. Cuando yo veía sufrimiento o angustia, las achacaba a la complacencia o incluso a la afectación. La adustez, el pánico, el horror de las amistades y de los amores, el empeño de desagradar, en una palabra lo negativo, eso no podía vivirse de veras: eran actitudes elegidas. Yo creí que Nizan había decidido ser perfecto comunista. Porque yo estaba fuera de toda lucha, sobre todo de la política (y cuando entré en ella fue para llevar a ella mis buenas maneras, mi humor constructivo y conciliador), no comprendí nada del esfuerzo que Nizan debía hacer para salir a flote de su infancia, ni comprendí nada de su soledad, ni de su búsqueda de la salvación. Sus odios salían de su vida, eran oro puro, los míos eran de cabeza, eran moneda falsa...

En un solo punto damos la razón a Sartre. Deja en efecto estupefacto que él no haya visto en Nizan lo que saltaba a la vista: bajo la sobriedad, bajo la ironía y el dominio, la meditación de la muerte y la fragilidad. Ello quiere decir que hay dos maneras de ser joven, y que no se comprenden fácilmente una a otra: a algunos les fascina su infancia, les posee, los mantiené encantados en un orden de posibles privilegiados. A otros los rechaza hacia la vida adulta, se creen sin pasado, igual de cerca de todos los posibles. Sartre era de la segunda especie. No era pues fácil ser amigo suyo. La distancia que ponía entre él y sus presupuestos le separaba también de lo que los demás tienen que vivir. Igual que hacía consigo mismo, no les permitía "prender": ser a la vista de él su desazón o su angustia, como lo eran secretamente, vergonzosamente, en su intimidad. En él y en los demás, tenía que aprender que nadie carece de raíces, y que empeñarse en no tenerlas es otra manera de confesarlas.

Pero los demás, los que continuaban su infancia, o que querían dejándola atrás conservarla, y que por consiguiente buscaban recetas de salvación, ¿es necesario decir que tenían razón contra él? Tenían, ellos, qué aprender que uno no deja atrás lo que conserva, que nada podía devolverles la totalidad que añoraban, y que si se obstinaban, pronto sólo podrían ya elegir entre ser bobos o embusteros. Sartre no les ha acompañado en su búsqueda. ¿Pero podía ser pública? De compromiso en compromiso, ¿no tenía necesidad del claroscuro?

Y ellos lo sabían muy bien. De ahí, entre Sartre y ellos, las relaciones, íntimas y distantes, del humor. Sartre se las reprocha hoy: ¿habrían ellos soportado otras? Digamos todo lo más que el pudor, la ironía, son contagiosos. Sartre no ha comprendido a Nizan porque transcribía en dandismo sus sufrimientos. Han hecho falta sus libros, la continuación de su vida, y, en Sartre, veinte años de experiencia después de su muerte para que Nizan fuera por fin comprendido. Pero, ¿quería Nizan que se le comprendiese? Su sufrimiento, del que habla hoy Sartre, ¿no es acaso la clase de confesión que se prefiere hacer al lector y no a alguien? Entre Sartre y él, ¿habría jamás tolerado Nizan ese tono de confidencia? Sartre lo sabe mejor que nosotros. Aportemos sin embargo algunos pequeños hechos.

Un día, cuando preparábamos la Escuela Normal, vimos entrar en nuestra clase, con el *aura* de los elegidos, a un antiguo alumno que volvía para hacer no sé qué visita. Iba admirablemente vestido de azul oscuro, y llevaba la escapapela tricolor de Valois. No me dijeron que era Nizan. Nada en su atavío, en su aire, me anunciaba las faenas de la Khagne (8), ni la Escuela Normal, y como nuestro profesor, que por el contrario conservaba aún sus resabios, sugiriera con una sonrisa que Nizan volviera a ocupar un puesto entre nosotros, “¿por qué no?”, dijo él con voz glacial, y se sentó con viveza en el sitio libre a mi lado, para abismarse, impasible, en mi Sófocles, como si realmente aquella hubiera sido su única intención aquella mañana. Cuando volví de Aden, encontré entre mi correo la carta de Paul-Yves Nizan que invitaba al recluta Merleau-Ponty, a cuyo primo había él conocido bien allá, a visitarle un día próximo en el cuchitril que compartía con Sartre. El encuentro fue protocolario. El sitio de Sartre estaba vacío y desnudo. Nizan por el contrario había colgado de la pared dos fioretos cruzados bajo una careta de esgrima y fue sobre aquel fondo donde se me apareció aquel del que supe luego que había bordeado el suicidio en Arabia. Mucho después, me le encontré en la plataforma del autobús S, casado, militante, y, aquel día, cargado con una pesada cartera y tocado, excepcionalmente, con un sombrero. Citó a Heidegger espontáneamente, tuvo algunas palabras de aprecio, en las que creí adivinar el deseo de señalar que no se había despedido de la filosofía, pero ello de un modo

(8) Curso preparatorio de la Escuela Normal, en el argot de la propia Escuela. (N. de la T.)

tan frío que no me hubiera atrevido a plantearle abiertamente la cuestión. Me gusta recordar estos hechos ínfimos: no prueban nada, pero son vida. Dan la impresión de que si Sartre no ha seguido demasiado de cerca el trabajo que se operaba en Nizan, Nizan por su parte, a fuerza de humor, de reserva y de cortesía, entraba más que a medias en el juego. Estaba dicho que Sartre le comprendería treinta años después, porque era Sartre, pero también porque era Nizan. Y sobre todo porque eran jóvenes, es decir tajantes y tímidos. Y tal vez, por último, por una última y más profunda razón.

El Nizan que Sartre se reprocha no haber sabido apreciar, ¿existía completamente en 1928, antes de la familia, los libros, la vida de militante, la ruptura con el partido, y sobre todo la muerte a los treinta y cinco años? Porque él se fue perfeccionando, encerrando, inmovilizando en aquellos cortos treinta y cinco años, esos años se han corrido en bloque detrás de nosotros veinte años, y queremos ahora que todo lo que él debía ser se diese al comienzo y en cada uno de los instantes de esos años. Febril como todo lo que empieza, su vida es también sólida como lo ya realizado; él es joven para siempre. Y como, por el contrario, se nos ha dado tiempo de equivocarnos más de una vez y de salir de nuestra equivocación, nuestras idas y venidas enmarañan nuestras huellas, nuestra propia juventud nos parece gastada, insignificante, como fue en su inaccesible verdad. A otra vida demasiado pronto acabada, aplico las medidas de la esperanza. A la mía que se perpetúa, las severas medidas de la muerte. Un hombre joven ha hecho mucho si ha sido un tal vez. De un hombre maduro que sigue ahí, nos parece que no ha hecho nada. Como en las cosas de la infancia, es en el compañero perdido donde yo encuentro la plenitud *ya sea porque la fe creadora se haya agotado en mí, ya sea porque la realidad no se forma más que en la memoria* (9). Otra ilusión retrospectiva, de la que Bergson no ha hablado: no ya la de la preexistencia, sino la de la caducidad. Tal vez el tiempo no transcurre ni del porvenir ni del pasado. Tal vez es la distancia la que hace para nosotros la realidad del otro y sobre todo del otro perdido. Pero ella nos rehabilitaría si pudiéramos tomarla respecto de nosotros mismos. Para equilibrar lo que Sartre escribe de sí mismo y de Nizan a los veinte años, faltará siempre lo que el Nizan de cincuenta años hubiese

(9) SWANN, I, 285.

podido decir de la juventud de ambos. Para nosotros, eran dos hombres que empezaban, y empezaban al contrario.

Lo que da al relato de Sartre su melancolía, es que en él se ve a los dos amigos aprender lentamente de las cosas lo que desde el principio hubieran podido aprender uno de otro. Arrebatado por la imagen de su padre, poseído por el drama más viejo que él de un obrero que ha abandonado a su clase, se da cuenta de que su vida desde entonces era irreal y fallida y la termina en medio del odio hacia sí mismo, Nizan se sabía de corrido el peso de la infancia, del cuerpo, de lo social, y que vínculos filiales, vínculos de historia están tejidos juntos, son una misma angustia. No habría puesto fin a la fascinación, la habría quizás agravado eligiendo por las buenas el matrimonio, la familia, reasumiendo para sí el papel del padre. Si quería volver al ciclo de la vida de donde la vida de su padre le había expulsado, era necesario purificar la fuente, romper con la sociedad que había producido su soledad, deshacer lo que su padre había hecho, reanudar en sentido inverso su camino. A medida que los años pasan, los presagios se multiplican, la evidencia se aproxima. La huida a Aden es el último intento de una solución por la aventura. No habría sido más que una diversión si — por casualidad, o porque buscaba sordamente aquella lección —, Nizan no hubiera encontrado en el régimen colonial la imagen clara de nuestra dependencia respecto del exterior. Así, el sufrimiento tiene causas fuera de nosotros, que son identificables, tienen un nombre, puede abolírselas. Así, hay un enemigo de fuera y contra él no podemos nada si permanecemos solos. Así, la vida es guerra y guerra social. Nizan sabía ya lo que Sartre ha dicho mucho después: que en el principio no es el juego, sino la necesidad, que no mantenemos el mundo, ni las situaciones, ni los demás en el extremo de nuestra mirada, como espectáculos, que estamos confundidos con ellos, que los bebemos por todos nuestros poros, que somos lo que falta de todo lo demás, y que con nuestra nada central viene dado en nosotros un principio general de enajenación. Nizan le ha precedido vitalmente en ese pantragismo, en esa marea de angustia que es también el flujo de la historia.

Pero por esa misma razón y porque no vivía en lo trágico, Sartre ha comprendido mucho antes los artificios de la salvación y del retorno a lo positivo. No era exactamente optimista: nunca ha identificado el Bien y el Ser. Ni tampoco salvado, elegido. Era vigoroso, alegre, emprendedor, todas las cosas ante él eran nuevas e interesantes. Exactamente.

era *supralapsario*, estaba más acá de lo trágico y de la esperanza, y bien armado por consiguiente para deshacer sus clandestinos lazos. La experiencia de Nizan en los diez años anteriores a la guerra es una demostración por el hecho de sus premoniciones, y cuando la relata hoy — cuando la reasume por su cuenta, profundamente, fraternalmente —, no puede evitar repetir exactamente lo que ya entonces nos decía de las conversiones. Un día se declara uno cristiano, comunista. ¿Qué se quiere decir exactamente? No ha cambiado uno completamente de repente. Sencillamente, al reconocer una causa exterior de su destino, el hombre recibe de pronto permiso e incluso misión — como decía, creo, Maritain —, para *vivir en el seno de la fe de su vida natural*. No es ni necesario ni posible que cesen sus remolinos: están desde ahora “consagrados” (10). Sus tormentos son ahora los estigmas con que le marca una inmensa Verdad. El mal de que moría le ayuda, y ayuda a los demás a vivir. No se le pide que renuncie a sus dones, si los tiene. Al contrario, se les da libertad al desatar la angustia que le oprimía la garganta. Vivir, ser feliz, escribir, era consentir en el sueño, era sospechoso, era bajo. Ahora, es arrebatarle al pecado lo que él se había arrogado, o, decía Lenin, robar a la burguesía lo que ella ha robado. El comunismo entrevé en la perspectiva un hombre distinto, una sociedad distinta. Pero, por el momento, y por toda una larga fase llamada negativa, es al aparato de Estado al que vuelve contra el Estado burgués. Son los medios del mal los que vuelve contra el mal. Desde ese momento, cada cosa se desdobra según que se la considere en su origen malo o en la perspectiva del porvenir que ella llama. El marxista es el miserable que fue, es también esa miseria que ha recuperado su lugar en la totalidad, y que es conocida por sus causas. Como escritor de la “desmoralización”, él continúa la decadencia burguesa; pero en eso mismo da testimonio, la deja atrás en dirección a un porvenir distinto. Nizan comunista “veía el mundo y se veía en él” (11). Era sujeto y era objeto. Como objeto, perdido con su tiempo, como sujeto, salvado con el futuro. Esta vida en parte doble es sin embargo una sola vida. El hombre marxista es un producto de la historia, y, también, participa de la historia desde dentro como producción de una sociedad distinta y de un hombre distinto. ¿Cómo es esto posible? Sería necesario que como ser finito se le

(10) Prefacio a *Aden Arabia*, p. 51.

(11) *Ibid.*, p. 48.

reintegrase a la productividad infinita. Por ello es por lo que a tantos marxistas les ha tentado el spinozismo, y Nizan fue uno de ellos. A Sartre como a él le gustó Spinoza, pero contra lo trascendente, contra los conciliadores, y no tardó en reconocer en Spinoza el equivalente de los artificios de todos ellos, "la plenitud afirmativa del modo finito que, al mismo tiempo, rompe sus límites y vuelve a la infinita substancia" (12). A fin de cuentas, Spinoza hace todo lo que puede por enmascarar la virtud propia y el trabajo de lo negativo, y el marxismo spinozista es simplemente una manera fraudulenta de asegurarnos desde esta vida el retorno a lo positivo. La adhesión a una positividad infinita, es un pseudónimo de la angustia desnuda, la pretensión de haber atravesado lo negativo y abordado a la otra orilla, de haber agotado, totalizado, interiorizado la muerte. "No tenemos ni siquiera eso, ni siquiera esa comunicación sin intermediario con nuestra nada" (13). Esta formulación filosófica, Sartre la encontró después. Pero sentía a los veinticinco años que hay astucia y falsificación cuando el hombre de la salvación se descantilla de la cuenta. Nizan quería no pensar ya en sí mismo y lo consiguió, no prestó ya atención sino al encadenamiento de las causas. Pero sigue siendo él, el negador, él, el irremplazable, quien se aplastaba en las cosas (14). La verdadera negatividad no puede estar hecha de dos positividades juntas: mi ser como producto del capitalismo y la afirmación a través mío de otro porvenir. Porque son rivales entre ellas, y una u otra tiene que salir vencedora. O bien, convertida en medio de edificación, tema profesional, la rebeldía ya no se siente, ya no se vive. El hombre marxista es salvado por la doctrina y por el movimiento, se instala en el oficio: según sus criterios antiguos, está perdido. O bien, y es lo que les ocurre a los mejores, no olvida, no se miente, a cada instante, de su sufrimiento, renace su sabiduría, su incredulidad es su fe, pero no puede decirlo, y entonces es a los demás a quienes tiene que mentir. De ahí aquella impresión que nos dejaban tantas conversaciones con los comunistas: la de un pensamiento más objetivo que cualquier otro, pero más angustiado, y, bajo la dureza, de una blandura y de una humedad secreta. Sartre ha sabido siempre, ha dicho siempre, y eso es lo que le desvió de ser comunista, que la negación comunista, al ser positividad invertida, es otra cosa

(12) Prefacio a *Aden Arabia*, p. 55.

(13) *Ibid.*, p. 41.

(14) *Ibid.*, p. 55.

distinta de lo que dice, o que dice dos cosas, que es ventrilocua.

Viendo tan bien los subterfugios del "hombre negativo", podría uno asombrarse de que tenga a veces palabras de nostalgia para hablar de la fase exclusivamente crítica de antes de 1930: lo mismo que en su fase "constructiva", la Revolución tenía ya su moneda falsa. Es que, al reflexionar, se ha resignado a ella, más tarde, como a un mal menor. Nunca ha vuelto a ocupar sencillamente las posiciones que Nizan mantenía hace treinta años. Las legitima en la segunda potencia, por razones que siguen siendo suyas, en nombre de una experiencia que le ha llevado a comprometerse sin cambiar lo que siempre ha pensado de la salvación. Pero esto, que empieza en 1939, es lo que nos queda por reconstruir.

En 1939, Nizan va a descubrir bruscamente que no se salva uno tan rápidamente, que la adhesión al comunismo no libera de los dilemas y los desgarramientos, mientras que Sartre, que lo sabía, comienza ese aprendizaje de lo positivo y de la historia que había de llevarle después a una especie de comunismo del exterior. De este modo se cruzan sus caminos. Nizan vuelve de la política comunista a la rebeldía y Sartre apolítico traba conocimiento con lo social. Hay que leer ese hermoso relato. Hay que leerlo por encima del hombro de Sartre, a medida que su pluma va trazándolo, completamente mezclado con sus reflexiones, y mezclando también con ello las nuestras.

Nizan, dice él, había admitido que el hombre nuevo, que la sociedad nueva no existen todavía, que tal vez no las vería él, que era necesario entregarse a ese porvenir desconocido, sin medir el sacrificio, sin escatimar, sin impugnar a cada momento los medios de la Revolución. Acerca de los procesos de Moscú, él no había dicho nada. Viene otra prueba más clara para él. Encargado de la política exterior en un periódico del Partido, ha explicado cien veces que la alianza soviética ahuyentaría a la vez el fascismo y la guerra. Vuelve a decirlo en julio de 1939 en Marsella, donde Sartre se le encuentra por casualidad. — En este punto permítasenos añadir algo: Nizan sabía que quizás no evitaríamos a la vez el fascismo y la guerra, y él había por su parte aceptado la guerra, si era el único medio de poner coto al fascismo. Resulta que yo puedo dar testimonio de ello. Tres semanas quizás después de su encuentro con Sartre, yo vi a mi vez a Nizan. Era en Córcega, en Porto, en casa de Casanova, si no me equivoco. El estaba alegre, sonriente, como Sartre le había

visto. Pero — sus amigos le preparaban al viraje, o tal vez eran ellos quienes estaban siendo manejados desde arriba —, ya no decía que en otoño el fascismo estaría de rodillas. Dijo: tendremos guerra contra Alemania, pero con la alianza de la U.R.S.S., y finalmente la ganaremos. Lo dijo con firmeza, serenamente, aún oigo su voz, como si por fin se hubiera liberado de sí mismo... Quince días después, tenía lugar el pacto germano-ruso y Nizan abandonaba el partido comunista. No, explicó él, por culpa del pacto, que vencía en su propio juego a los amigos occidentales de Hitler. Pero el partido francés hubiera debido salvar su dignidad, simular indignación, mostrar disconformidad en apariencia. Nizan se daba cuenta de que ser comunista, no es representar un papel que se ha elegido, es estar cogido en un drama en el que se recibe otro papel sin saberlo, es una empresa de vida, que continúa en la fe o que termina en el desgajamiento, pero que rebasa en cualquier caso los límites convenidos, las promesas iniciales. Si es así, y si es verdad que en la vida comunista como en la otra no se hace nunca nada en serio, si años de trabajo y de acción pueden en un instante llenarse de escarnio, entonces, piensa él, no puedo, y es que no.

En el mismo momento, ¿qué piensa Sartre? El querría creer que Nizan le ha engañado. Pero no. Nizan presenta la dimisión. Es él quien se ha engañado. Son dos niños en el mundo de la política. Mundo severo, en el que no se pueden medir los riesgos, en que la paz no es dada quizás sino a aquellos que no temen la guerra. No se actúa mostrando la fuerza más que si se está decidido a usarla. Si se la muestra miedosamente, hay guerra, y hay derrota. “Yo descubriría... el monumental error de toda una generación...: nos empujaban a las matanzas, a través de una feroz anteguerra, y nosotros pensábamos caminar por el césped de la paz” (15). Así, en él y en Nizan, la decepción es distinta, y distinta la lección. Nizan había aceptado la fuerza y la guerra y la muerte por una causa muy clara; el acontecimiento se refa de su sacrificio; no tenía ya refugio sino en sí mismo. Sartre, que había creído en la paz, descubría una adversidad sin nombre, que habría que tener bien en cuenta. Lección que no olvidará. Es el origen de su pragmatismo en política. La cuestión en un mundo embrujado no es saber quién tiene razón, quién va más derecho, sino quién puede medirse con el Gran Engaña-

dor, qué acción será lo bastante flexible, lo bastante dura para hacerle entrar en razón.

Se comprenden así las objeciones que Sartre hace hoy al Nizan de 1939, y por qué carecen de fuerza contra él. Nizan, dice, estaba indignado. Pero esta cólera, ¿era un arrebatado de mal humor? Es un modo de conocimiento que no va del todo mal cuando se trata de lo fundamental. Para quien se ha hecho comunista y ha actuado en el partido día tras día, hay un peso de las cosas dichas y hechas, porque es también él quien las ha dicho y hecho. Para tomar debidamente el viraje de 1939, hubiera sido preciso que Nizan fuera un maniquí, que estuviera destrozado, y él no se había hecho comunista para dárseles de escéptico. O bien hubiera sido preciso que no fuera más que simpatizante. Pero no se trata del partido, sigue diciendo Sartre. No es por él por lo que le viene la muerte. “La matanza fue parida por la tierra y nació por doquier.” (16). Lo creo. Pero eso es justificar al partido en lo relativo, como un hecho de la historia de la Tierra. Para Nizan, que pertenece a él, es o todo o nada... “Cabezonada”, vuelve a decir Sartre. “Si hubiera vivido, yo me digo que la Resistencia le hubiera vuelto a filas” (17). Pero, ¿a las filas del partido? Eso es otra cosa. Es casi lo contrario: una función de autoridad, una señal distintiva. Incluso reconciliado, no habría olvidado el episodio. El comunismo que él había abandonado, era la sabia doctrina que asume la patria y la familia en la Revolución. Habría encontrado después un comunismo aventurero que representaba el papel de la Revolución por la Resistencia, después del del derrotismo, y a la espera, después de la guerra, del de la reconstrucción y el compromiso. Aun si él lo hubiera querido, ¿habría sido capaz de seguir ese tren, él que había creído en la verdad del marxismo? Hubiera sido capaz de ello a condición de no haber tomado posición cada vez. Una cosa es, desde fuera o posteriormente (lo que viene a ser lo mismo), justificar con los documentos en la mano los rodeos del comunismo, y otra organizar la astucia y ser el embaucador. Recuerdo haber escrito en octubre de 1939, desde Lorena, cartas proféticas que distribuían maquiavélicamente los papeles entre la U.R.S.S. y nosotros. Pero yo no me había pasado años predicando la alianza soviética. Como Sartre, yo no tenía partido: buena posición para hacer serenamente justicia al más duro de los

(16) Prefacio a *Aden Arabia*, p. 60.

(17) *Ibid.*, p. 58.

partidos. Nosotros no estábamos equivocados, pero Nizan tenía razón. El comunismo desde fuera no tiene ninguna lección que dar a los comunistas. Nizan “desaprendía”, pero eso es también aprender. Fundada en sus razones de ser y de ser comunista, si su rebeldía de 1939 era un retroceso, entonces llamemos retroceso a la insurrección de Budapest.

Partidos, uno, de la angustia, el otro, de la euforia, caminando uno hacia la felicidad, el otro hacia lo trágico, acercándose ambos al comunismo uno por su cara clásica, el otro por su cara de sombra, rechazados ambos finalmente por el acortamiento, tal vez nunca estuvieron Sartre y Nizan más cerca uno de otro que hoy, en el momento en que sus experiencias se iluminan una a la otra en estas páginas profundas. Para decir ahora hacia qué conclusión va todo esto, habría que prolongar unas cuantas frases chispeantes que esta meditación arranca a Sartre. Lo que está íntegro en él, es el sentido de lo nuevo y de la libertad: “No volverá a encontrarse la libertad perdida a menos que se la invente; prohibido mirar atrás, ni siquiera sea para tomar las medidas de nuestras necesidades “auténticas.” (18). Pero, de esta negatividad verdadera, la que no se contenta con poner otros nombres a las mismas cosas, ¿dónde encontrar actualmente los emblemas y las armas? Lo que la Rusia de la generación de octubre no dio al mundo, ¿hay que esperarlo de la nueva corriente, o de los pueblos nuevos? ¿Podemos desplazar nuestro radicalismo? Pero no hay transferencia pura y simple en historia. ¿Diremos a los jóvenes: “Sed cubanos, sed rusos o chinos, a vuestro gusto, sed africanos? Nos contestarán que es demasiado tarde para cambiar de nacimiento” (19). Lo que está quizás claro en China está aquí cuando menos implícito y confuso, las dos historias no encajan una con otra. ¿Quién se atrevería a sostener, aun si ella tiene un día poder para ello, que China *liberará*, pongamos a Hungría o a Francia? Y en la Francia de 1960, ¿dónde encontrar el sentido de la libertad indómita? Algunos jóvenes lo mantienen en su vida, algunos Diógenes en sus libros. ¿Dónde está, no digamos ya en la vida pública, pero en las masas? La libertad, la invención, son minoritarias, son oposición. El hombre está oculto, bien oculto, y esta vez no hay que dejarse engañar: eso no quiere decir que está ahí bajo una máscara, dispuesto a aparecer. La enajenación no es simple privación de lo que nos

(18) Prefacio a *Aden Arabia*, págs. 44-45.

(19) *Ibid.*, p. 17.

era propio por derecho de naturaleza, y no basta, para hacerla cesar, robar lo que ha sido robado, que revierta sobre nosotros lo que se nos debe. Es mucho más grave: bajo las máscaras, no hay rostros, el hombre histórico no ha sido nunca hombre, y sin embargo ningún hombre está solo...

Ya se ve pues a título de qué, y en qué sentido, puede Sartre reanudar hoy y ofrecer, a los jóvenes rebeldes, la reivindicación del joven Nizan. "Nizan hablaba con amargura de los viejos que besaban a nuestras mujeres y pretendían castrarlos" (20). Ha escrito: "En tanto que los hombres no sean completos y libres, soñarán de noche" (21). Ha dicho "que el amor era verdadero y que se nos impedía amar; que la vida podía ser verdadera, que podía dar a luz una verdadera muerte, pero que se nos hacía morir antes incluso de haber nacido" (22). Así, ahí está el hermano amor, la hermana vida, e incluso la hermana muerte corporal, tan prometedora como un parto. El Ser está ahí, al alcance de la mano, no hay más que liberarle del reino de los ancianos y los ricos. Desead, sed insaciables, "dirigid vuestra rabia sobre aquellos que la han provocado, no tratéis de escapar a vuestro mal, buscad sus causas y quebrantadlas" (23). Pero, ¡ay! La historia de Nizan, que él relata a continuación, muestra bien a las claras que no es tan fácil encontrar las verdaderas causas — y *quebrantadlas*, es precisamente la palabra de una guerra en la que el enemigo es inaprehensible. El hombre completo, el que no sueña, el que puede morir bien porque vive bien y que puede amar su vida porque mira cara a cara a la muerte, es, como el mito de los andróginos, el símbolo de lo que nos falta.

Sencillamente, como esta verdad sería demasiado agria, Sartre la retraduce al lenguaje de los jóvenes, al del joven Nizan. "En una sociedad que reserva sus mujeres a los ancianos y a los ricos..." (24). Es el lenguaje de los hijos. Es la frase edipiana que se oye en cada generación. Como dice muy bien Sartre: cada hijo, al hacerse padre, a la vez mata a su padre y le recomienza. Añadamos: el buen padre es cómplice del infantilismo inmemorial; se ofrece él mismo al asesinato con el que su infancia revive y que le confirma como padre. Antes ser culpable que haber sido impotente. Noble

(20) Prefacio a *Aden Arabie*, p. 29.

(21) *Ibid.*, p. 30.

(22) *Ibid.*, p. 45.

(23) *Ibid.*, p. 18.

(24) *Ibid.*, p. 29.

astucia para esconder la vida a los hijos. Este mundo malo, es el "que nosotros les hemos hecho" (25). Estas vidas echadas a perder, son las "que se les ha hecho ... las que se les fabrica hoy a los jóvenes" (26). Pero eso no es verdad. No es verdad que en algún momento hayamos sido dueños de las cosas, ni que, teniendo ante nosotros problemas claros, lo hayamos estropeado todo por futilidad. Los jóvenes se enterarán precisamente leyendo este prefacio de que sus mayores no han tenido tan fácil la vida. Sartre los echa a perder. O mejor dicho, siguiendo con exactitud el modelo de siempre, severo para con los hijos de su espíritu, ya cuadragenarios, cede todo a los siguientes, y corre detrás de ellos en el eterno retorno de la rivalidad. Nizan es quien tenía razón, ése es vuestro hombre, leedle... Yo quería añadir: leed también a Sartre. Por ejemplo esta frasecilla, que tanto peso tiene: "Las mismas razones nos arrebatan la felicidad y nos hacen para siempre incapaces de gozar de ella" (27). ¿Quiere decir las mismas causas, y que es otra humanidad la que será feliz, no ésta? Eso sería, como Pascal, jugárselo todo a un más allá. Por otra parte, él dice las mismas razones. La caída no es pues un accidente, las causas tienen cómplices en nosotros. La misma debilidad hay en sólo echarse la culpa a uno mismo que en no creer sino en las causas exteriores. De una manera u otra, siempre es *no dar en el blanco*. El mal no es *creado* por nosotros o por otros, nace en este tejido que hemos tendido entre nosotros, y que nos asfixia. ¿Qué nuevos hombres lo bastante duros serán lo bastante pacientes para rehacerlo de veras?

La conclusión, no es la rebeldía, es la *virtu* sin resignación alguna. Decepción para quien ha creído en la salvación, y en un único medio de salvación en todos los órdenes. Nuestra historia, en la que reaparece el espacio, en donde China, Africa, Rusia, Occidente, no marchan al mismo paso, es una decadencia para quien ha creído que la historia, como un abanico, iba a replegarse sobre sí misma. Pero si esta filosofía del tiempo fuera todavía un ensueño de la vieja miseria, ¿por qué, pues, en su nombre, íbamos nosotros a juzgar desde tan arriba el presente? No existe un reloj universal, sino que unas historias locales, ante nuestros ojos, toman forma, y comienzan a regular su marcha por sí mismas, y a tientas van conectando una con otra, y exigen vivir, y confr-

(25) Prefacio a *Aden Arabia*, p. 18.

(26) *Ibid.*, p. 61.

(27) *Ibid.*, p. 51.

man a los poderosos en la sabiduría que les había dado la inmensidad de los riesgos y la conciencia de su propio desorden. El mundo está más presente a sí mismo en todas sus partes de lo que lo estuvo jamás. Circula más verdad que hace veinte años por el capitalismo mundial y por el comunismo mundial y entre ellos. La historia no confiesa jamás, y ni tan sólo sus ilusiones perdidas, pero no las repite.

(Febrero y septiembre de 1960.)

I.

**El lenguaje indirecto
y las voces del silencio**

A Jean-Paul Sartre

Lo que hemos aprendido en Saussure, es que los signos uno por uno no significan nada, que cada uno de ellos expresa menos un sentido que marca una separación de sentido entre él y los demás. Como lo mismo puede decirse de éstos, la lengua está hecha de diferencias sin términos, o, más exactamente, los términos en ella no son engendrados sino por las diferencias que aparecen entre ellos. Idea difícil, pues el sentido común responde que si el término A y el término B no tuvieran en absoluto sentido, no está muy claro cómo iba a haber contraste de sentido entre ellos, y si verdaderamente la comunicación fuese del todo de la lengua hablada al todo de la lengua oída, sería necesario saber la lengua para aprenderla... Pero la objeción es del mismo tipo que las paradojas de Zenón: de la misma manera que las paradojas por el ejercicio del movimiento, ésta es superada por el uso de la palabra. Y esta especie de círculo que hace que la lengua se preceda cerca de quienes la aprenden, se enseñe por sí misma y sugiera su propio desciframiento, es quizás el prodigio que define al lenguaje.

La lengua se aprende, y, en este sentido, no hay más remedio que ir de las partes al todo. El todo que es primero en Saussure, no puede ser el todo explícito y articulado de la lengua completa, tal como la registran las gramáticas y los diccionarios. No considera tanto una totalidad lógica como la de un sistema filosófico todos cuyos elementos pueden (en principio) deducirse de una sola idea. Puesto que él está precisamente negando a los signos cualquier otro sentido que no sea el "diacrítico", no puede fundar la lengua sobre un sistema de ideas positivas. La unidad de que él habla es unidad de coexistencia, como la de los elementos de una bóveda que se sostienen uno a otro. En un conjunto de este tipo, las partes aprendidas de la lengua valen de entrada como todo y los progresos se harán menos por adición y yuxtaposición que por la articulación interna de una función ya completa a

su manera. Se sabe desde hace tiempo que la palabra, en el niño, funciona primero como frase, e incluso algunos fonemas como palabras. Pero la lingüística de hoy piensa con más precisión la unidad de la lengua aislando en el origen de las palabras — tal vez incluso de las formas y del estilo —, unos principios “opositivos” y “relativos” a los cuales la definición saussuriana del signo se aplica con más rigor aún que a las palabras, puesto que se trata de componentes del lenguaje que no tienen por su cuenta un sentido determinado y cuya única función es la de hacer posible la discriminación de los signos propiamente dichos. Ahora bien, estas primeras oposiciones fonemáticas pueden tener algunas, pero aun así podrán enriquecerse ulteriormente con otras dimensiones y la cadena verbal encontrará otros medios de diferenciarse de sí misma; lo importante es que los fonemas son de entrada variaciones de un único mecanismo de palabra y que con ellos el niño parece haber “atrapado” el principio de una diferenciación mutua de los signos y adquirido a la vez el *sentido del signo*. Pues las oposiciones fonemáticas — contemporáneas de los primeros intentos de comunicación —, aparecen y se desarrollan sin relación alguna con el balbuceo, al que a menudo hacen retroceder, y el cual en todo caso no conserva desde ese momento más que una existencia marginal y cuyos materiales no son integrados en el nuevo sistema de la verdadera palabra, como si no fuese lo mismo poseer un sonido a título de elemento del balbuceo, que sólo se dirige a sí mismo, y como momento de una empresa de comunicación. Se puede por tanto decir desde ese momento que el niño *habla* y que no aprenderá después más que a aplicar el principio de la palabra. La intuición de Saussure se precisa: con las primeras oposiciones fonemáticas el niño es iniciado al enlace lateral del signo al signo como base de una relación final del signo al sentido, bajo la forma especial que ese enlace ha recibido en la lengua de que se trata. Si los fonólogos consiguen extender su análisis más allá de las palabras, hasta las formas, la sintaxis e incluso las diferencias estilísticas, es toda la lengua como estilo de expresión, como manera única de hacer uso de la palabra, la que es anticipada por el niño con las primeras oposiciones fonemáticas. El todo de la lengua hablada a su alrededor le arrastraría como un remolino, le tentaría por sus articulaciones internas y le conduciría *casi* hasta el momento en que todo ese ruido querrá decir algo. El incansable recortamiento de la cadena verbal por ella misma, la emergencia un día

irrecusable de una determinada gama fonemática según la cual está visiblemente compuesto el discurso, haría por fin decantarse al niño del lado de los que hablan. La lengua como todo es la única que permite comprender cómo el lenguaje le atrae a sí y cómo llega él a entrar en ese dominio cuyas puertas se diría que no se abren más que desde el interior. Porque de entrada el signo es diacrítico, porque se compone y se organiza consigo mismo, es por lo que tiene un interior y por lo que termina reclamando un sentido.

Este sentido que nace al borde de los signos, esta inminencia del todo en las partes se encuentran en toda la historia de la cultura. Hay un momento en que Brunelleschi construye la cúpula de la catedral de Florencia en una relación definida con la configuración del lugar. ¿Es preciso decir que ha roto con el espacio cerrado de la Edad Media y encontrado el espacio universal del Renacimiento? (1). Pero queda mucho por hacer para pasar de una operación del arte al empleo deliberado del espacio como medio de universo. ¿Hay pues que decir que ese espacio aún no está ahí? Pero Brunelleschi se había construido un extraño artefacto (2) en el que dos vistas del Baptisterio y del Palacio de la Señoría, con las calles y las plazas que los enmarcan, se reflejaban en un espejo, mientras que una plancha de metal bruñido proyectaba sobre ello la luz del cielo. Hay pues en él una búsqueda, una problemática del espacio. Es igualmente difícil decir cuándo empieza el número generalizado en la historia de las matemáticas: en sí (es decir, como dice Hegel, para nosotros que lo proyectamos en él), está ya en el número entero que, antes que el número algebraico, inserta el número entero en una serie continua, pero está en él como a pesar suyo, no por sí mismo. Del mismo modo hay que renunciar a fijar el momento en que el latín se convierte en francés porque las formas gramaticales comienzan a ser eficaces y a dibujarse antes de ser sistemáticamente empleadas, porque la lengua a veces permanece mucho tiempo preñada de las transformaciones que sobrevendrán y porque en ella el cómputo de los medios de expresión no tiene sentido, ya que los que caen en desuso continúan llevando en ella una vida disminuida y que el lugar de los que los reemplazarán está a veces señalado ya, aunque sólo sea bajo la forma de una laguna, de una necesidad o de una tendencia. Incluso cuando es posi-

(1) Pierre FRANCASTEL: *Peinture et Société*, págs. 17 y ss.

(2) *Ibid.*, págs. 17 y ss.

ble fechar la emergencia de un *principio por sí*, estaba anteriormente presente en la cultura a título de obsesión o de anticipación, y la toma de conciencia que lo establece como significado explícito no hace más que rematar su larga incubación en un sentido operante. Ahora bien, siempre queda un residuo: el espacio del Renacimiento a su vez será pensado más tarde como un caso muy particular del espacio pictórico posible. La cultura no nos da nunca, por consiguiente, significaciones absolutamente transparentes, la génesis del sentido no llega nunca a término. Lo que nosotros llamamos con razón nuestra verdad, no lo contemplamos nunca más que en un contexto de símbolos que fechan nuestro saber. Nunca tenemos que ver sino con arquitecturas de signos cuyo sentido no puede colocarse aparte, ya que no es otra cosa que la manera de comportarse uno respecto de otro, de distinguirse uno de otro, sin que tengamos siquiera el moroso consuelo de un vago relativismo, puesto que cada uno de estos pasos es realmente una verdad y será salvado en la verdad más comprensiva del futuro...

En lo tocante al lenguaje, si la relación lateral del signo al signo es lo que hace a cada uno de ellos significativo, el sentido no aparece en consecuencia sino en la intersección y como en el intervalo de las palabras. Esto nos prohíbe concebir como se concibe generalmente la distinción y la unión del lenguaje y de su sentido. Se cree que el sentido trascendería por principio a los signos como el pensamiento trascendería a indicios sonoros o visuales, y se le cree inmanente en los signos debido a que, cada uno de ellos, al tener de una vez por todas *su* sentido, sería incapaz de interponer entre él y nosotros opacidad alguna, e incluso de darnos que pensar: los signos no desempeñarían más que un papel de monición, advertirían al oyente que tenía que considerar tal de *sus* pensamientos. En realidad, no es así como el sentido mora en la cadena verbal y tampoco es así como se distingue de ella. Si el signo no quiere decir algo sino en tanto que se perfila sobre los demás signos, su sentido está completamente embebido en el lenguaje, la palabra juega siempre sobre fondo de palabra, nunca es más que un pliegue en el inmenso tejido del habla. No tenemos, para comprenderla, que consultar algún léxico interior que nos dé, a la vista de las palabras o de las formas, los puros pensamientos que ellas recubrirían: basta con que nos prestemos a su vida, a su movimiento de diferenciación y articulación, a su elocuente gesticulación. Hay, pues, una opacidad del lenguaje: en ninguna parte cesa para

dejar sitio a sentido puro, nunca está limitado sino por más lenguaje y el sentido sólo aparece en él engastado en las palabras. Igual que una charada, no se comprende sino por interacción de los signos, cada uno de los cuales por separado es equívoco o banal, y la reunión de los cuales es lo único que les da sentido. En el que habla no menos que en el que escucha, es algo bien distinto de una técnica de ciframiento o de desciframiento para significados completamente hechos: es preciso primero que les dé existencia a título de entidades localizables instalándolos en el cruce de los gestos lingüísticos como lo que éstos muestran de común acuerdo. Nuestros análisis del pensamiento hacen como si, antes de haber encontrado sus palabras, él fuese ya una especie de texto ideal que nuestras frases intentarían *traducir*. Pero el propio autor no tiene ningún texto que poder confrontar con su escrito, ningún lenguaje antes del lenguaje. Si su palabra le satisface, es por un equilibrio cuyas condiciones define ella misma, por una perfección sin modelo. Mucho más que un medio, el lenguaje es algo así como un ser y por eso es por lo que es tan capaz de hacernos presente a alguien: la palabra de un amigo por teléfono nos le da a él mismo, como si todo él estuviera en esa manera de interpelar y de despedirse, de empezar y terminar sus frases, de caminar a través de las cosas no dichas. El sentido es el movimiento total de la palabra y esta es precisamente la razón de que nuestro pensamiento circule por el lenguaje. Esta es también la razón de que lo atravesase igual que el gesto sobrepasa los puntos de paso. En el instante mismo en que el lenguaje llena nuestro espíritu hasta los bordes, sin dejar el menor sitio a un pensamiento que no sea cogido en su vibración, y en la medida precisamente en que nos abandonamos a él, él va más allá de los "signos" hacia el sentido de éstos. Y, de este sentido, nada nos separa ya: el lenguaje no *presupone* su tabla de correspondencia, revela él mismo sus secretos, los enseña a todo niño que viene al mundo, todo él es mostración. Su opacidad, su obstinada referencia a sí mismo, sus vueltas y sus repliegues sobre sí mismo son precisamente lo que hace de él un poder espiritual: puesto que se convierte a su vez en algo así como un universo, capaz de alojar en él las cosas mismas, después de haberlas cambiado en el sentido de ellas.

Ahora bien, si apartamos de nuestra mente la idea de un *texto* original cuya traducción o versión cifrada sería nuestro lenguaje, veremos que la idea de una expresión *completa* no tiene sentido, que todo lenguaje es indirecto o alusivo, es,

si se quiere, silencio. La relación del sentido con la palabra no puede ya ser esa correspondencia punto por punto en que tenemos siempre puestos los ojos. Saussure, vuelvo a citarle, hace notar que el inglés al decir *the man I love* se expresa tan completamente como el francés al decir *l'homme que j'aime*. El relativo, se dirá, no está expresado por el inglés. La verdad es que en vez de serlo por una palabra, es por un hueco entre las palabras como pasa al lenguaje. Pero no digamos siquiera que está en él sobreentendido. Esta noción del sobreentendido expresa ingenuamente nuestra convicción de que una lengua (generalmente nuestra lengua natal) ha conseguido captar en sus formas las cosas mismas, y que cualquier otra lengua, si quiere alcanzarlas, debe usar por lo menos tácitamente instrumentos de la misma especie. Ahora bien, si el francés para nosotros va a las cosas mismas, no es con toda seguridad porque haya copiado las articulaciones del ser: tiene una palabra distinta para expresar la relación, pero no señala la función complemento por una designación especial; podría decirse que sobreentiende la declinación, que el alemán expresa (y el aspecto, que el ruso expresa, y el optativo, que el griego expresa). Si el francés nos parece calcado sobre las cosas, no es porque lo esté, sino porque nos da la ilusión de ello por las relaciones internas de signo a signo. Pero eso, *the man I love* lo hace igualmente. La ausencia de signo puede ser un signo y la expresión no es el ajuste en cada elemento del sentido de un elemento del discurso, sino una operación del lenguaje sobre el lenguaje que de repente se descentra hacia su sentido. Decir, no es poner una palabra debajo de cada pensamiento: si lo hiciéramos, no se diría nunca nada, no tendríamos la sensación de vivir en el lenguaje y permaneceríamos en silencio, porque el signo se esfumaría en el acto ante un sentido que sería el suyo y porque el pensamiento no encontraría nunca más que pensamientos: el que quiere expresar, y el que formaría con un lenguaje completamente explícito. Por el contrario, tenemos a veces la sensación de que un pensamiento ha sido *dicho* — no reemplazado por indicios verbales, sino incorporado a las palabras y hecho disponible en ellas —, y finalmente hay un poder de las palabras, porque, trabajando unas contra otras, son influenciadas a distancia por él como las mareas por la luna, y en ese tumulto evocan su sentido mucho más imperiosamente que si cada una de ellas fuera portadora solamente de un lánguido significado del que ella sería el indiferente y predestinado indicio. El lenguaje dice de manera

perentoria cuando renuncia a decir la cosa misma. De la misma manera que el álgebra hace entrar en cuenta magnitudes de las que no se sabe qué son, la palabra diferencia significados cada uno de los cuales no se conoce por separado, y a fuerza de tratarlos como conocidos, de darnos de ellos y de su comercio un retrato abstracto, es como termina por imponernos, en un relámpago, la identificación más precisa. El lenguaje significa cuando, en lugar de copiar el pensamiento, se deja deshacer y rehacer por él. Es portador de su sentido de la misma manera que la huella de un paso significa el movimiento y el esfuerzo de un cuerpo. Distingamos el uso empírico del lenguaje ya hecho, y el uso creador, del cual el primero, por otra parte, no puede ser más que un resultado. Lo que es palabra en el sentido del lenguaje empírico — es decir, el recuerdo oportuno de un signo preestablecido —, no lo es para el lenguaje auténtico. Es, como ha dicho Mallarmé, la pieza gastada que se me pone en silencio en la mano. Por el contrario la palabra verdadera, la que significa, la que hace por fin presente a la “ausente de todos los ramilletes” y libera el sentido cautivo en la cosa, no es, para el uso empírico, más que silencio, puesto que no llega hasta el nombre común. El lenguaje es de por sí oblicuo y autónomo, y, si le ocurre que significa directamente un pensamiento o una cosa, ése no es más que un poder segundo, derivado de su vida interior. Como el tejedor, pues, el escritor trabaja por el revés: sólo tiene que ver con el lenguaje, y así es como de repente se encuentra rodeado de sentido.

Si esto es verdad, su operación no difiere mucho de la del pintor. Se suele decir que el pintor llega hasta nosotros a través del mundo tácito de los colores y las líneas, se dirige en nosotros a un poder de desciframiento informulado y cuyo control no tendremos exactamente sino después de haberlo ejercido ciegamente, después de haber amado la obra. El escritor por el contrario se instala en signos ya elaborados, en un mundo ya parlante, y no exige de nosotros más que un poder de reordenar nuestros significados según la indicación de los signos que nos propone. Pero, ¿y si el lenguaje expresa tanto por lo que está entre las palabras como por las palabras mismas, por lo que no “dice” como por lo que “dice”? ¿Y si hay, oculto en el lenguaje empírico, un lenguaje elevado a la segunda potencia, en el que de nuevo los signos llevan la vida vaga de los colores, y en el que los significados no se liberan por completo del comercio de los signos?

El acto de pintar tiene dos caras: está la mancha o el trazo de color que se pone en un punto del lienzo, y está el efecto que esa mancha o ese trazo producen en el conjunto, sin medida común con ellos puesto que no son casi nada y bastan para cambiar un retrato o un paisaje. Quien observara al pintor muy de cerca, con la nariz sobre su pincel, no vería más que el revés de su trabajo. El revés, es un débil movimiento del pincel o de la pluma de Poussin, el derecho es la brecha de sol que desencadena. Una cámara registró en cámara lenta el trabajo de Matisse. La impresión era prodigiosa, hasta el punto de que conmovió al propio Matisse, se dice. Aquel mismo pincel que a simple vista saltaba de un acto a otro, se le veía meditar, en un tiempo dilatado y solemne, en una inminencia de principio del mundo, emprender diez posibles movimientos, bailar ante la tela, rozarla varias veces, y abatirse por fin como el rayo sobre el único trazado necesario. Hay, por supuesto, algo de artificial en este análisis, y Matisse se equivocaba si creyó, bajo palabra de la película, que había verdaderamente optado, aquel día, entre todos los trazados posibles y resuelto, como el Dios de Leibniz, un inmenso problema de máximos y mínimos; no era un demiurgo, era un hombre. No mantuvo, bajo la mirada del espíritu, todos los gestos posibles, y no tuvo necesidad de eliminarlos todos menos uno, dando razón de su elección. Es la cámara lenta quien enumera los posibles. Matisse, instalado en un tiempo y en una visión de hombre, miró el conjunto abierto de su tela comenzada y llevó el pincel hacia el trazado que le llamaba para que el cuadro fuese por fin aquello en lo que estaba convirtiéndose. Resolvió con un sencillo gesto el problema que después parece implicar un número infinito de datos, del mismo modo que, según Bergson, la mano en las limaduras de hierro logra con un golpe el complicado arreglo que le hará sitio. Todo ha ocurrido en el mundo humano de la percepción y del gesto, y si la cámara nos da del acontecimiento una fascinadora versión, es haciéndonos creer que la mano del pintor operaba en el mundo físico en el que son posibles una infinidad de opciones. Sin embargo, es cierto que la mano de Matisse vaciló, es por tanto cierto que hubo elección y que el trazo elegido lo fue de manera que observara veinte condiciones diseminadas sobre el cuadro, informadas, informables para cualquier otro que no fuera Matisse, puesto que no estaban definidas e impuestas más que por la intención de hacer *aquel cuadro que aún no existía*.

Lo mismo ocurre con la palabra verdaderamente expresiva

y por consiguiente con todo lenguaje en su fase de establecimiento. No elige solamente un signo para un significado ya definido, como se va a buscar un martillo para clavar un clavo o unas tenazas para arrancarlo. Tantea en torno a una intención de significar que no se guía por un texto, que precisamente está escribiéndolo. Si queremos hacerle justicia, tenemos que evocar algunos de los que hubieran podido estar en su lugar, y se han rechazado, sentir cómo habrían de otro modo conmovido y desquiciado la cadena del lenguaje, hasta qué punto esta palabra era realmente la única posible, si este significado debía venir al mundo... En fin, tenemos que considerar la palabra antes de que se la pronuncie, el fondo de silencio que no deja de rodearla, sin el cual no diría nada, o lo que es más, poner al descubierto los hilos de silencio de que está entremezclada. Existe, para las expresiones ya adquiridas, un sentido directo, que corresponde punto por punto a giros, formas, palabras instituidas. Aparentemente, ninguna laguna en esto, ningún silencio parlante. Pero el sentido de las expresiones que están en vías de cumplirse no puede ser de este modo: es un sentido lateral u oblicuo, que crepita entre las palabras, es otra manera de sacudir el mecanismo del lenguaje o del relato para arrancarle un sonido nuevo. Si queremos entender el lenguaje en su operación de origen tenemos que fingir no haber hablado nunca, someterlo a una reducción sin la cual seguiría escapándosenos llevándonos de nuevo a lo que significa para nosotros, *mirarlo* como los sordos miran a los que hablan, comparar el arte del lenguaje con los demás artes de la expresión, intentar verlo como uno de esos artes mudos. Puede que el sentido del lenguaje tenga un privilegio decisivo, pero intentando el paralelo es como percibiremos lo que le hace tal vez imposible al final. Empecemos por entender que hay un lenguaje tácito y que la pintura habla a su manera.

Malraux hace observar que la pintura y el lenguaje sólo son comparables cuando se les ha separado de lo que "representan" para reunirlos bajo la categoría de la expresión creadora. Entonces se reconocen uno a otro como dos figuras del mismo intento. Durante siglos los pintores y los escritores han trabajado sin sospechar su parentesco. Pero es un hecho que han conocido la misma aventura. El arte y la poesía están en un principio consagrados a la ciudad, a los dioses, no ven

nacer su propio milagro sino en el espejo de una potencia exterior. Uno y otra conocen más tarde una edad clásica que es la secularización de la edad de lo sagrado: el arte es entonces la representación de una naturaleza a la que puede todo lo más embellecer, pero según recetas que ella misma le enseña; como pretendía La Bruyère, la palabra no tiene más papel que el de dar con la expresión exacta asignada con anterioridad a cada pensamiento por un lenguaje de las propias cosas, y ese doble recurso a un arte de antes del arte, a una palabra de antes de la palabra prescribe a la obra cierto grado de perfección, de cumplimiento o de plenitud que la impondrá al asentimiento de todos como las cosas que caen bajo nuestros sentidos. Malraux analizó bien ese prejuicio "objetivista" que el arte y la literatura vuelven a poner en tela de juicio, pero tal vez no midió a qué profundidad tiene sus raíces, tal vez le concedió demasiado de prisa el dominio del mundo visible, tal vez es eso lo que le lleva a definir, por el contrario, la pintura moderna como retorno al sujeto — al "monstruo incomparable" —, y a hundirlo en una vida secreta fuera del mundo... Es preciso reconsiderar su análisis.

De ahí el privilegio de la pintura al óleo, que permite, mejor que cualquier otra, atribuir a cada elemento del objeto o del rostro humano un representante pictórico distinto, la búsqueda de signos que puedan dar la ilusión de la profundidad o del volumen, la del movimiento, de las formas, de los valores táctiles y de las diferentes clases de materia (piénsese en los pácientes estudios que han llevado a su perfección la representación del terciopelo), esos procedimientos, esos secretos aumentados en cada generación son los elementos de una técnica general de la *representación* que, en su límite, llegaría hasta la cosa misma, el hombre mismo, de los que uno no se imagina que puedan encerrar azar o vaguedad, y cuyo funcionamiento soberano trata la pintura de igualar. En este camino se dan pasos sobre los cuales no hay que volver. La carrera de un pintor, las producciones de una escuela, el desarrollo mismo de la pintura van hacia *obras maestras* en las que se consigue por fin lo que se buscaba hasta ese momento, y que, por lo menos provisionalmente, hacen inútiles los intentos anteriores y jalonan un progreso de la pintura. La pintura pretende ser tan convincente como las cosas y no piensa poder llegar hasta nosotros más que como ellas: imponiendo a *nuestros sentidos* un espectáculo irrecusable. En principio se remite al mecanismo de la per-

cepción, considerado como un medio natural y dado de comunicación entre los hombres. ¿Acaso no tenemos todos ojos, que funcionan aproximadamente de la misma manera, y si el pintor ha sabido descubrir signos suficientes de la profundidad o del terciopelo, no tendremos todos, mirando el cuadro, el mismo espectáculo, que rivaliza con la naturaleza?

Queda que los pintores clásicos eran pintores y que ninguna pintura válida ha consistido nunca en representar simplemente. Malraux indica que la concepción moderna de la pintura — como expresión creadora —, ha sido una novedad para el público mucho más que para los pintores mismos, que la han practicado siempre incluso si no teorizaban a su respecto. Eso es lo que hace que las obras de los clásicos tengan otro sentido y más sentido quizás de lo que ellos creían, que anticipen a menudo una pintura liberada de sus cánones y sigan siendo los intercesores designados de toda iniciación a la pintura. En el momento mismo en que, con los ojos fijos en el mundo, creían preguntarle el secreto de una representación suficiente, operaban a pesar suyo esta metamorfosis de la que la pintura se ha hecho más tarde consciente. Pero entonces no se puede definir la pintura clásica por la representación de la naturaleza o por la referencia a “nuestros sentidos”, ni por consiguiente la pintura moderna por la referencia a lo subjetivo. Ya la percepción de los clásicos dependía de su cultura, y nuestra cultura puede también informar nuestra percepción de lo visible, no es preciso abandonar el mundo visible a las recetas clásicas, ni encerrar la pintura moderna en el reducto del individuo, no hay que elegir entre el mundo y el arte, entre “nuestros sentidos” y la pintura absoluta: se penetran mutuamente.

Malraux habla a veces como si los “datos de los sentidos” no hubieran variado nunca a través de los siglos, y como si, mientras la pintura se refería a ellos, la perspectiva clásica se impusiera. Es sin embargo seguro que esta perspectiva es una de las maneras inventadas por el hombre de proyectar ante él el mundo percibido, y no su calco. Es una interpretación facultativa de la visión espontánea, no porque el mundo percibido desmienta sus leyes e imponga otras, sino porque no exige ninguna y porque no es del orden de las leyes. En la percepción libre, los objetos escalonados en profundidad no tienen “tamaño aparente” definido alguno. No es preciso ni siquiera decir que la perspectiva “nos engaña” y que los objetos alejados son “mayores” a simple vista de lo que su proyección en un dibujo o en una fotografía haría creer,

por lo menos no de ese tamaño que sería una medida común a las lontananzas y a los primeros términos. El tamaño de la luna en el fondo no es mensurable por un cierto número de partes alícuotas de la moneda que tengo en la mano, se trata de un "tamaño-a-distancia", de una especie de cualidad que se adhiere a la luna como el frío y el calor a otros objetos. Estamos aquí en el orden de las "ultra-cosas" de que habla H. Wallon, y que no entran, con los objetos próximos, en una sola perspectiva graduada. Pasado un cierto tamaño y una cierta distancia, viene lo absoluto del tamaño, en que todas las "ultra-cosas" se encuentran, y por ello es por lo que los niños dicen del sol que es "grande como una casa". Si yo quiero volver de ahí a la perspectiva, es necesario que deje de percibir el todo libremente, que circunscriba mi visión, que encuentre la referencia, en un patrón de medida que yo tengo, de lo que yo llamo el "tamaño aparente" de la luna y de la moneda, y que finalmente traslade estas medidas al papel. Pero durante este tiempo el mundo percibido ha desaparecido, con la simultaneidad verdadera de los objetos, que no es su pertenencia apacible a una sola escala de tamaños. Cuando yo veía juntas la moneda y la luna, era preciso que mi vista se fijara en una de las dos, la otra entonces se me aparecía al margen — "objeto-pequeño-visto-de-cerca" u "objeto-grande-visto-de-lejos" —, inconmensurable con la primera. Lo que yo traslado al papel, no es esa coexistencia de las cosas percibidas, su rivalidad ante mi mirada. Yo encuentro la manera de arbitrar su conflicto, que hace la profundidad. Decido hacerlas coposibles en un mismo plano y lo consigo coagulando sobre el papel una serie de visiones locales y monoculares ninguna de las cuales puede superponerse a los momentos del campo perceptivo viviente. Mientras que las cosas se disputaban mi mirada y, anclado en una de ellas, sentía sobre aquélla la sollicitación de las demás que las hacía coexistir con la primera, la exigencia de un fondo y su pretensión a la existencia, ahora construyo una representación en la que cada cosa deja de reclamar sobre sí toda la visión, hace concesiones a las demás y consiente en no ocupar ya sobre el papel más que el espacio que ellas le dejan. Mientras que mi mirada, recorriendo libremente la profundidad, la altura y la anchura, no estaba sometida a ningún punto de vista porque los adoptaba y los rechazaba todos alternativamente, yo renuncio a esta obicuidad y convengo en no hacer figurar en mi dibujo más que lo que podría ser visto desde un determinado punto de estación por un ojo inmóvil fijo

en un determinado "punto de fuga" de una determinada "línea de horizonte". (Engañadora modestia, pues si renuncio al mundo mismo precipitando sobre el papel el estrecho sector de una perspectiva, ceso también de ver como un hombre, que está abierto al mundo porque está situado en él, pienso y domino mi visión como puede hacerlo Dios cuando considera la *idea* que tiene de mí.) Mientras que tenía la experiencia de un mundo de cosas hormigueantes, exclusivas, que sólo podría abarcarse mediando un recorrido temporal en el que cada ganancia es al mismo tiempo pérdida, he aquí que el ser inagotable cristaliza en una perspectiva ordenada en que las lontananzas se resignan a no ser sino lontananzas, inaccesibles y vagas como es debido, en que los objetos próximos abandonan algo de su agresividad, ordenan sus líneas interiores de acuerdo con la ley común del espectáculo y se preparan ya, en cuanto sea preciso, a convertirse en lontananzas, en que nada, en suma, retiene la mirada ni desempeña el papel de presente. Todo el cuadro está en el modo de lo concluido o de la eternidad; todo adopta un aire de decencia y de discreción; las cosas no me interpelan ya y yo ya no soy comprometido por ellas. Y si añadido a este artificio el de la perspectiva aérea, se advierte hasta qué punto yo que pinto y los que miran mi paisaje dominamos la situación. La perspectiva es mucho más que un secreto técnico para imitar una realidad que se daría tal cual a todos los hombres; es la invención de un mundo dominado, poseído de parte a parte en una síntesis instantánea de la que la mirada espontánea nos da todo lo más el esbozo cuando intenta vanamente mantener todas esas cosas cada una de las cuales la reclama por entero. Las caras del retrato clásico, siempre al servicio de un carácter, de una pasión o de un humor — siempre significantes —, los bebés y los animales de la pintura clásica, tan deseosos de entrar en el mundo humano, tan poco preocupados de recusarlo, manifiestan la misma relación "adulta" del hombre con el hombre, excepto cuando, cediendo a su bienaventurado demonio, el gran pintor añade una nueva dimensión a ese mundo demasiado seguro de sí haciendo vibrar en él la contingencia...

Ahora bien, si la pintura "objetiva" es una creación, ya no hay razones para comprender la pintura moderna, porque pretende ser creación, como un paso a lo subjetivo, una ceremonia a la gloria del individuo, y el análisis de Malraux nos parece en esto poco seguro. Ya no hay, dice él, más que

un sujeto en pintura: el propio pintor (3). No es ya el aterciopelado de los melocotones lo que se busca, como Chardin, es, como Braque, el aterciopelado del cuadro. Los clásicos eran ellos mismos a pesar suyo; el pintor moderno quiere en primer lugar ser original y su poder de expresión se confunde para él con su diferencia individual (4). *Puesto que* la pintura no existe ya en razón la fe o la belleza, sino del individuo (5), es “la anejiación del mundo por el individuo” (6). El artista será pues “de la familia del ambicioso, del drogado” (7), entregado como ellos al obcecado placer de sí mismo, al placer del demonio, es decir, de todo lo que, en el hombre, destruye al hombre... Es sin embargo patente que costaría mucho trabajo aplicar estas definiciones a Cézanne o a Klee, por ejemplo. Y en cuanto a aquellos de los moderuos que dan como cuadros esbozos, cada uno de los cuales, a modo de expresión de un momento de vida, requiere ser visto, en “exposición”, en la serie de los lienzos sucesivos, esta tolerancia de lo inacabado puede querer decir dos cosas: o bien que en efecto han renunciado a la *obra* y sólo buscan ya lo inmediato, lo sentido, lo individual, “la expresión bruta”, como dice Malraux, o bien que el rematado, la presentación objetiva y convincente para *los sentidos* no es ya el medio ni el signo de la obra verdaderamente *hecha*, porque la expresión va desde ahora del hombre al hombre a través del mundo común que ellos *viven*, sin pasar por el anónimo campo de los *sentidos* o de la Naturaleza. Baudelaire escribió — con frase que Malraux recuerda muy oportunamente —, “que una obra hecha no estaba necesariamente acabada y una obra acabada no necesariamente hecha” (8). La obra realizada no es pues la que existe en sí como una cosa, sino la que llega hasta su espectador, le invita a reanudar el gesto que la ha creado, saltándose los intermediarios, sin más guía que un movimiento de la línea inventada, un trazado casi incorpóreo, a abordar el mundo silencioso del pintor, desde ahora proferido y accesible. Existe la improvisación de los pintoresniños, que no han aprendido su propio gesto, y que, bajo el pretexto de que un pintor es una mano, creen que basta tener

(3) *Le Musée imaginaire*, p. 59. Estas páginas estaban escritas ya cuando apareció la edición definitiva de la *Psychologie de l'Art (Les Voix du Silence)*, edit. Gallimard). Citamos según la edición Skira.

(4) *Ibid.*, p. 79.

(5) *Ibid.*, p. 83.

(6) *La Monnaie de l'absolu*, p. 118.

(7) *La Création esthétique*, p. 144.

(8) *Le Musée imaginaire*, p. 63.

una mano para pintar. Sacan de su cuerpo diminutos prodigios de la misma manera que un joven moroso puede siempre sacar del suyo, a condición de que lo observe con la suficiente complacencia, alguna pequeña extrañeza apta para alimentar su religión de sí mismo. Pero existe también la improvisación de aquel que, vuelto hacia el mundo que él quiere decir, ha terminado, puesto que cada palabra llama a otra, por constituirse una voz aprendida que es más suya que su grito de los orígenes. Existe la improvisación de la escritura automática y existe la de la *Cartuja de Parma*. Puesto que la percepción misma no está nunca acabada, puesto que nuestras perspectivas nos dan a expresar y a pensar un mundo que las engloba, las desborda, y se anuncia por medio de signos fulgurantes como una palabra o como un arabesco, ¿por qué la expresión del mundo había de estar sujeta a la prosa de los *sentidos* o del concepto? Hace falta que sea poesía, es decir, que despierte y reconvoque por entero nuestro puro poder de expresar, más allá de las cosas ya dichas o ya vistas. La pintura moderna plantea un problema completamente distinto al del retorno al individuo: el problema de saber cómo se puede comunicar sin la ayuda de una Naturaleza preestablecida y a la que se abrirían los sentidos de todos, cómo estamos injertos en lo universal por lo que tenemos de más propio.

Es ésta una de las filosofías hacia las que se puede prolongar el análisis de Malraux. Sólo hay que separarla de la filosofía del individuo o de la muerte que ocupa en él el primer plano, no sin algún que otro movimiento de nostalgia por las civilizaciones de lo sagrado. Lo que el pintor pone en el cuadro, no es su yo inmediato, el matiz mismo del sentir, es su *estilo*, y tiene que conquistarlo sobre sus ensayos tanto como sobre la pintura de los demás o sobre el mundo. Cuánto tiempo, dice Malraux, antes de que un escritor haya aprendido a hablar con su propia voz. Igualmente, cuánto tiempo antes de que el pintor que no tiene, como nosotros, la obra desplegada ante él, sino que la hace, reconozca en sus primeros cuadros los lineamentos de lo que será, pero sólo si no se equivoca a propósito de sí mismo, su obra hecha. Y lo que es más: no es más capaz de ver sus cuadros de lo que el escritor lo es de leerse. Es en los demás donde la expresión cobra relieve y se hace verdaderamente significado. Para el escritor o para el pintor, no hay más que alusión de sí mismo a sí mismo, familiaridad del ruuruneo personal, que se llama también monólogo interior. El pintor trabaja

y hace su surco, y, excepto cuando se trata de obras antiguas en las que se divierte encontrando lo que él ha llegado a ser, no le gusta mucho mirarlo: tiene algo mejor en su poder, el lenguaje de su madurez contiene en grado eminente el débil acento de sus primeras obras. Sin volverse hacia ellas, y por el solo hecho de que han realizado ciertas operaciones expresivas, se encuentra dotado de nuevos órganos y, experimentando el exceso de lo que hay que decir sobre su poder ya comprobado, es capaz — a menos que intervenga una misteriosa fatiga, de lo cual hay más de un ejemplo —, de ir “más lejos” en el mismo sentido, como si cada paso exigiese e hiciese posible otro paso, como si cada expresión lograda prescribiera al autómatas espiritual otra tarea o lo que es más fundara una institución cuya eficacia nunca habrá terminado de experimentar. Este “esquema interior” cada vez más imperioso a cada nuevo cuadro — hasta el punto de que la famosa silla se convierte, dice Malraux, en “un brutal ideograma del propio nombre de Van Gogh” —, para Van Gogh no es legible ni en sus primeras obras, ni siquiera en su “vida interior” (pues entonces Van Gogh no tendría necesidad de la pintura para encontrarse, dejaría de pintar), es esa vida misma en tanto que sale de su inherencia, cesa de gozar de sí misma, y se convierte en medio universal de comprender y de hacer comprender, de ver y de dar a ver, no por consiguiente encerrado en lo más recóndito del individuo mudo, sino difuso en todo lo que él ve. Antes de que el estilo se convierta para los demás en objeto de predilección, y para el artista mismo (con gran perjuicio de su obra) objeto de delectación, es preciso que haya existido ese momento fecundo en que ha germinado en la superficie de su experiencia, en que un sentido operante y latente se ha encontrado los emblemas que debían liberarle y hacerle manejable para el artista al mismo tiempo que accesible a los demás. Incluso cuando el pintor ha pintado ya, y ha llegado a ser a algún respecto dueño de sí mismo, lo que le es dado con su estilo, no es una manera, un cierto número de procedimientos o de tics de los que él pueda hacer inventario, es un modo de formulación tan reconocible para los demás, tan poco visible para él como su silueta o sus gestos de todos los días. Así pues, cuando Malraux escribe que el estilo es el “medio de recrear el mundo de acuerdo con los valores del hombre que lo descubre” (9) o que es “la expresión de un significado pres-

(9) *La Création esthétique*, p. 51.

tado al mundo, llamamiento, y no consecuencia de una visión" (10), o finalmente, que es "la reducción a una frágil perspectiva humana del mundo eterno que nos arrastra a una deriva de astros según un ritmo misterioso" (11), no se coloca en la operación misma del estilo; como el público, la mira desde fuera; señala algunas de sus consecuencias, a decir verdad sensacionales — la victoria del hombre sobre el mundo —, pero que el pintor no se propone. El pintor en el trabajo no sabe nada de la antítesis del hombre y del mundo, del significado y del absurdo, del estilo y de la "representación": está con mucho demasiado ocupado en expresar su comercio con el mundo para enorgullecerse de un estilo que nace como a pesar suyo. Es bien cierto que el estilo es, para los modernos, mucho más que un medio de representar: no tiene modelo exterior, la pintura no existe antes de la pintura. Pero no hay que concluir de ello, como hace Malraux, que la representación del mundo no es para el pintor más que un *medio de estilo* (12), como si el estilo pudiese conocerse y quererse fuera de todo contacto con el mundo, como si fuese un *fin*. Hay que verle aparecer en lo hondo de la percepción del pintor como pintor: es una exigencia salida de ella. Malraux lo dice en sus mejores pasajes: la percepción estiliza ya. Una mujer que pasa no es al principio para mí un contorno corporal, un maniquí coloreado, un espectáculo, es "una expresión individual, sentimental, sexual", es una cierta manera de ser carne dada por entero en el andar o incluso en el mero choque del tacón sobre el suelo, de la misma manera que la tensión del arco está presente en cada fibra de la madera, una variación del andar, del mirar, del tocar, del hablar que yo tengo en mi poder porque soy cuerpo. Si además soy pintor, lo que pasará al lienzo no será ya solamente un valor vital o sensual, no habrá sólo en el cuadro "una mujer", o "una mujer desgraciada", o "una modista", habrá el emblema de una manera de morar en el mundo, de tratarlo, de interpretarlo por el rostro como por el vestido, por la agilidad del gesto como por la inercia del cuerpo, en resumen, de una cierta relación con el ser. Pero este estilo y este sentido verdaderamente pictórico, si no están en la mujer vista — pues entonces el cuadro estaría hecho ya —, son por lo menos llamados por ella. "Todo estilo es la puesta en forma de los elementos del mundo que permiten orientar a éste hacia

(10). *La Création esthétique*, p. 154.

(11) *Ibid.*

(12) *Ibid.*, p. 158.

una de sus partes esenciales". Hay significado cuando los datos del mundo son sometidos por nosotros a una "deformación coherente" (13). Esta convergencia de todos los sectores visibles y morales del cuadro hacia un mismo significado X, está ya esbozada en la percepción del pintor. Comienza en cuanto él percibe, es decir, en cuanto él dispone en lo inaccesible pleno de las cosas ciertos huecos, ciertas fisuras y fondos, un arriba y un abajo, una norma y una desviación, en cuanto ciertos elementos del mundo toman valor de dimensiones a las cuales referimos desde ese momento todo lo demás, y en el lenguaje de las cuales lo expresamos. El estilo es en cada pintor el sistema de equivalencias que él se constituye para esta obra de manifestación, el índice universal de la "deformación coherente" por la cual concentra el sentido todavía diseminado por su percepción y lo hace existir de manera expresa. La obra no se hace lejos de las cosas y en algún laboratorio íntimo cuya llave tendría el pintor y sólo él: ya sea mirando flores de verdad o flores de papel, él se refiere siempre a *su* mundo como si el principio de las equivalencias por las cuales va a manifestarlo estuviera ahí enterrado desde siempre.

A este respecto los escritores no tienen que subestimar el trabajo, el estudio del pintor, ese esfuerzo tan similar a un esfuerzo de pensamiento y que permite hablar de un lenguaje de la pintura. Es cierto, su sistema de equivalencias, apenas sacado del espectáculo del mundo, el pintor lo invierte de nuevo en colores, en un cuasi-espacio, sobre un lienzo. En vez de expresar el cuadro el sentido, es el sentido el que impregna el cuadro. "Ese desgarrón amarillo del cielo por encima del Gólgota... es una angustia hecha cosa, una angustia que se ha descompuesto en desgarrón amarillo del cielo y que al mismo tiempo es sumergida, empañada por las cualidades propias de las cosas... (14)". El sentido se hunde en el cuadro, tiembla en torno a él "como una bruma de calor (15)", en vez de ser manifestado por él. Es "como un esfuerzo inmenso y vano, siempre detenido a medio camino del cielo y de la tierra" para expresar lo que la naturaleza del cuadro le prohíbe expresar. Esta impresión es tal vez inevitable en los profesionales del lenguaje, les pasa lo que nos sucede al oír una lengua extranjera que hablamos mal: la encontramos monótona, marcada con un acento y un sabor demasiado.

(13) *La Création esthétique*, p. 152.

(14) SARTRE, *Situations II*, p. 61.

(15) *Ibid.*, p. 60.

fuertes, precisamente porque no es nuestra y porque no hemos hecho de ella el instrumento principal de nuestras relaciones con el mundo. El sentido del cuadro permanece *cautivo* para nosotros que no comunicamos con el mundo por la pintura. Pero para el pintor, e incluso para nosotros si nos ponemos a vivir en la pintura, es mucho más que una “bruma de calor” en la superficie de la tela, puesto que es capaz de exigir *ese* color y *ese* objeto con preferencia sobre cualquier otro y porque ordena el arreglo del cuadro tan imperiosamente como una sintaxis o una lógica. Porque todo el cuadro no está en esas pequeñas angustias o en esas alegrías locales de que está sembrado: no son más que componentes en un sentido local menos patético, más *legible* y más duradero. Tiene razón Malraux al recordar la anécdota del hotelero de Cassis que ve a Renoir trabajando ante el mar y se acerca: “Eran unas mujeres desnudas que se estaban bañando en otro sitio. El miraba no sé qué, y cambiaba solamente un rinconcito.” Malraux comenta: “El azul del mar se había convertido en el arroyo de las *Lavanderas*... Su visión, era no tanto una manera de mirar el mar como la secreta elaboración de un mundo al cual pertenecía esa profundidad de azul que él tomaba de la inmensidad (16)”. Lo cierto es que Renoir miraba el mar. ¿Y por qué el azul del mar pertenecía al mundo de su pintura? ¿Cómo podía enseñarle algo referente al arroyo de las *Lavanderas*? Porque cada fragmento del mundo y en particular el mar, ora acribillado de remolinos y arrugas y empenachado de plumas, ora macizo e inmóvil en sí mismo, contiene toda clase de figuras del ser, y, por su manera de responder al ataque de la mirada, evoca una serie de variantes posibles y enseña, más allá de sí, una manera general de decir el ser. Se pueden pintar unas bañistas y un arroyo de agua dulce delante del mar, en Cassis, porque no se le pide al mar — pero sólo él puede enseñarlo — más que su manera de interpretar la sustancia líquida, de exhibirla, de componerla consigo mismo, en resumen, una serie típica de las manifestaciones del agua. Se puede hacer pintura mirando el mundo porque el estilo que distinguirá al pintor a los ojos de los demás, a él le parece encontrarlo en las apariencias mismas y porque cree deletrear la naturaleza en el momento en que la re-crea. “Un cierto equilibrio o desequilibrio perentorio de colores y de líneas trastorna al que descubre que esa puerta entreabierta ahí es la de otro

(16) *La Création esthétique*, p. 113.

mundo (17)". *Otro mundo...*, entendámonos: el mismo que ve el pintor, y hablando su propio lenguaje, sólo que liberado del peso sin nombre que lo retenía echado para atrás y lo mantenía en el equívoco. ¿Cómo podrían el pintor y el poeta decir otra cosa que no fuera su encuentro con el mundo? ¿De qué habla el arte abstracto mismo, sino de una negación o de un rechazamiento del mundo? Ahora bien, la austeridad, la obsesión de las superficies y de las formas geométricas (o la de los infusorios y los microbios, puesto que el entredicho lanzado sobre la vida no empieza, cosa curiosa, sino en el metazoario); tienen todavía un aroma de vida, aun si se trata de una vida vergonzosa o desesperada. El cuadro, pues, siempre dice algo, es un nuevo sistema de equivalencias que exige precisamente este trastorno, y en nombre de una relación más *verdadera* entre las cosas es como se desatan sus ligámenes ordinarios. Una visión, una acción por fin libres descen- tran y reagrupan los objetos del mundo, en el pintor, y las palabras, en el poeta. Pero no basta romper o incendiar el lenguaje para escribir las *Illuminations* y Malraux observa con agudeza que "aunque ninguno hablaba de verdad, todos, ante las obras de sus adversarios, hablaban de impostura (18)". No quieren nada con una verdad que sea el parecido de la pintura y el mundo. Aceptarían la idea de una verdad que fuese la cohesión de una pintura consigo misma, la presencia en ella de un principio único que afectase a cada medio de expresión con un cierto valor de empleo. Ahora bien, cuando un rayado del pincel reemplaza la reconstitución en principio completa de las apariencias para introducirnos en la lana o en la carne, lo que reemplaza al objeto uo es el sujeto, es la lógica alusiva del mundo percibido. Se quiere siempre significar, hay siempre algo que decir, a lo que se acerca uno más o menos. Sencillamente, el "ir más lejos" de Van Gogh en el momento en que pinta los *Cuervos* ya no indica alguna realidad hacia la cual sería necesario caminar, sino lo que queda por hacer para restituir el encuentro de la mirada con las cosas que la solicitan, de quien tiene que ser con lo que es. Y esta relación no es efectivamente de las que se copian. "Como siempre en arte, mentir para ser verdadero", dice Sartre, con razón. Se dice que el registro exacto de una conversación que había parecido brillante da en seguida la impresión de la indigencia. Falta en él la presencia de los que

(17) *La Création esthétique*, p. 142.

(18) *La Monnaie de Vabsolu*, p. 125.

hablaban, los gestos, las fisonomías, la sensación de un acontecimiento que está acaeciendo, de una improvisación continuada. La conversación desde ese momento no existe ya, es, allanada en la única dimensión de lo sonoro, tanto más decepcionante así cuanto que ese medium completamente auditivo es el de un texto leído. Para que la obra de arte, precisamente, que con frecuencia sólo se dirige a uno de nuestros sentidos y que nunca nos embiste por todos los lados como lo vivido, nos llene el espíritu como lo hace, es preciso por consiguiente que sea algo más que existencia dejada enfriar, que sea, como dice Gaston Bachelard, "superexistencia". Pero no es arbitrariedad o, como se suele decir, ficción. La pintura moderna, como en general el pensamiento moderno, nos obliga a admitir una verdad que no se parezca a las cosas, que no tenga modelo exterior, ni instrumentos de expresión predestinados, y que sea sin embargo verdad.

Si se restituye, como nosotros intentamos hacer, al pintor al contacto de su mundo, se encontrará tal vez menos enigmática la metamorfosis que, a través de él, transforma el mundo en pintura, la que, desde sus comienzos hasta su madurez, le cambia en sí mismo y por último la que, en cada generación, da a ciertas obras del pasado un sentido del que no se había uno dado cuenta. Cuando un escritor considera la pintura y los pintores, se coloca un poco en la posición de los lectores con respecto al escritor, o en la del enamorado que piensa en la mujer ausente. Nosotros concebimos al escritor a partir de la obra, el enamorado resume a la ausente en unas cuantas palabras, unas cuantas actitudes en las que ella se ha expresado de un modo más puro. Cuando vuelve a verla, se siente tentado de decir el famoso: "Pero, ¿no es más que esto?" de Stendhal. Cuando conocemos personalmente al escritor, nos sentimos tontamente decepcionados al no encontrar a cada instante de su presencia esa esencia, esa palabra escueta que nos hemos acostumbrado a designar con su nombre. ¿Es eso pues lo que hace de su tiempo? ¿De modo que ésa es la fea casa en que vive? ¿Conque ésos son sus amigos, la mujer cuya vida comparte? ¿Conque ésas sus mediocres preocupaciones? Pero todo eso no es más que desvarío, o incluso envidia, odio secreto. No pone uno admiración donde es preciso sino después de haber comprendido que no hay superhombres, ni hombre alguno que no tenga que vivir una vida de hombre, y que el secreto de la mujer amada, del escritor o del pintor no está en algún más allá de su vida empírica, sino tan mezclado con sus mediocres experiencias,

tan púdicamente confundido con su percepción del mundo que no habría modo de encontrarlo aparte, cara a cara. Leyendo la *Psychologie de l'Art*, piensa uno a veces que, como escritor, sabe con toda seguridad todo eso, lo olvida cuando se trata de los pintores, les consagra el mismo tipo de culto que él no aceptaría, nos parece, de sus lectores, en una palabra, los diviniza. “¿Qué genio no se deja fascinar por esta extremidad de la pintura, por esa llamada ante la cual vacila el tiempo? Es el instante de la posesión del mundo. Que la pintura no pueda ir más lejos, y el viejo Hals se convierte en Dios (19)”. Eso, es tal vez el pintor visto por los demás. Pero el mismo pintor es un hombre que trabaja, que vuelve a encontrar todas las mañanas en la figura de las cosas la misma interrogación, la misma llamada a la cual nunca ha terminado de responder. Para él, su obra no está nunca hecha, está siempre en curso, de manera que nadie puede prevalerse de ella contra el mundo. Un día, la vida se esquivo, el cuerpo se sustrae; otras veces, y más tristemente, es la pregunta diseminada a través del espectáculo del mundo la que cesa de pronunciarse. Entonces el pintor ya no existe o se ha convertido en pintor honorario. Pero mientras pinta, es siempre a propósito de las cosas del mundo, o si es o se queda ciego, a propósito de ese mundo irrecusable al cual accede por otros sentidos y del cual habla en términos de vidente. Y esa es la razón de que su trabajo, oscuro en sí, sea sin embargo guiado y orientado. No se trata nunca más que de llevar más lejos el trazo del surco ya abierto, de reasumir y de generalizar un acento que ha aparecido ya en la esquina de un cuadro anterior o en algún instante de su experiencia, sin que el propio pintor pueda decir nunca, porque la distinción no tiene sentido, lo que es de él y lo que es de las cosas, lo que la obra nueva añade a las antiguas, lo que ha tomado de los demás y lo que es suyo. Esta triple reasunción que hace de la operación expresiva algo así como una eternidad provisional, no es solamente metamorfosis en el sentido de los cuentos de hadas — milagro, magia, creación absoluta en una soledad agresiva —, es también respuesta a lo que el mundo, el pasado, las obras hechas preguntaban, cumplimiento, fraternidad. Husserl ha empleado la bella expresión de *Stiftung* — fundación o establecimiento —, para designar en primer lugar la fecundidad ilimitada de cada presente que, precisamente porque es singular y porque pasa,

(19) *La Création esthétique*, p. 150.

no podrá nunca dejar de haber sido y por consiguiente de ser universalmente, pero sobre todo la de los productos de la cultura que siguen teniendo valor después de su aparición y abren un campo de búsquedas en que reviven perpetuamente. Así es como el mundo en cuanto él lo ha visto, sus primeras tentativas de pintar y todo el pasado de la pintura hacen entrega al pintor de una *tradición*, es decir, comenta Husserl, el poder de olvidar los orígenes y de dar al pasado, no una supervivencia que es la forma hipócrita del olvido, sino una nueva vida, que es la forma noble de la memoria.

Malraux insiste en lo que de engañoso e irrisorio tiene la comedia del espíritu: aquellos enemigos coetáneos, Delacroix e Ingres, en quien la posteridad reconocerá a unos gemelos, éstos escritores que pretenden ser clásicos y no son más que neoclásicos, es decir lo contrario, estos estilos que escapan a la mirada del creador y sólo se hacen visibles cuando el Museo reúne obras dispersas por toda la tierra, cuando la fotografía amplía las miniaturas, transforma con sus encuadres un fragmento de cuadro, transforma en cuadros las vidrieras, las alfombras y las monedas, y aporta a la pintura una conciencia que es siempre retrospectiva... Pero si la expresión re-crea y metamorfosea, eso era ya cierto en épocas anteriores a la nuestra e incluso en nuestra percepción del mundo antes de la pintura, puesto que ésta señalaba ya en las cosas la huella de una elaboración humana. Las producciones del pasado, que son los datos de nuestra época, sobrepasaban también las producciones anteriores hacia un futuro que somos nosotros y en este sentido invocaban entre otras la metamorfosis que nosotros les imponemos. No se puede hacer el inventario de una pintura — decir lo que hay y lo que no hay en ella —, del mismo modo que, según los lingüistas, no se puede hacer la recensión de un vocabulario, y por la misma razón: en éste como en aquélla, no se trata de una suma finita de tiempo, sino de un campo abierto o de un nuevo órgano de la cultura humana. ¿Puede negarse que al pintar tal fragmento de cuadro aquel pintor clásico haya inventado ya el gesto mismo de este moderno? Pero, ¿puede olvidarse que no había hecho de él el principio de su pintura y que en este sentido no lo había inventado, como San Agustín no había inventado el Cogito a título de pensamiento central y solamente lo había encontrado? La ilusión por la cual cada época, como decía Aron, se busca unos antepasados no es sin embargo posible sino porque todas las épocas pertenecen al mismo universo. El clásico y el mo-

derno pertenecen al universo de la pintura concebido como una única tarea desde los primeros dibujos en la pared de las cavernas hasta nuestra pintura "consciente". Si ésta encuentra algo que hacer suyo en artes que están vinculados a una experiencia muy distinta de la nuestra, es sin duda porque los transfigura, pero es también porque ellos la prefiguran a ella, porque tienen algo por lo menos que decirle, y porque sus artistas, creyendo continuar terrores primitivos o los de Asia y Egipto, inauguraban secretamente otra historia que es aún la nuestra y que nos los hace presentes, mientras que los imperios y las creencias a las cuales creían pertenecer desaparecieron hace mucho tiempo. La unidad de la pintura, no existe solamente en el Museo, está en esta tarea única que se propone a todos los pintores, que hace que un día en el Museo *serán* comparables, y que esos fuegos se respondan uno a otro en la noche. Los primeros dibujos en las paredes de las cavernas planteaban el mundo como "por pintar" o "por dibujar", invocaban un indefinido futuro de la pintura, y eso es lo que hace que nos hablen y que nosotros les respondamos con metamorfosis en las que ellos colaboran con nosotros. Hay, pues, dos historicidades, una irónica e incluso irrisoria, y hecha de contrasentidos, porque cada época lucha contra las demás como si fuesen extranjeras y les impone sus preocupaciones y sus perspectivas. Es olvido más que memoria, fragmentación, ignorancia, exterioridad. Pero la otra, sin la cual sería imposible la primera, está constituida y reconstituida progresivamente por el *interés* que nos lleva hacia lo que no es nosotros, por esa vida que el pasado, en un intercambio continuo, nos trae y encuentra en nosotros, y que continúa llevando en cada pintor que reanima, reasume y relanza a cada obra nueva toda la empresa de la pintura.

Esta historia acumulativa, en la que las pinturas se encuentran por lo que afirman, Malraux la subordina a menudo a la historia cruel, en la que los pintores se oponen por lo que niegan. Para él, la reconciliación sólo tiene lugar en la muerte y es siempre después cuando se percibe el único problema al que responden las pinturas rivales y que las hace coetáneas. Pero si verdaderamente no estaba ya presente y operante en los pintores — si no en el centro de su conciencia, por lo menos en el fondo de su trabajo —, no alcanza uno a ver de dónde lo haría surgir el Museo del futuro. Se puede decir del pintor poco más o menos lo que Valéry decía del sacerdote: que lleva una doble vida y que la mitad de su pan está consagrada. Es, en efecto, ese hombre irascible y su-

frente para quien toda otra pintura es rival. Pero sus cóleras y sus odios son el desecho de una obra. El desdichado entregado a los celos lleva por doquier consigo ese doble invisible, liberado de sus obsesiones: él mismo tal como su pintura le define, y la "inscripción histórica", como decía Pégny, no hará sino poner de manifiesto filiaciones o parentescos que el pintor puede muy bien reconocer con sólo consentir en no tomarse por Dios y en no venerar como único cada gesto de su pincel. Lo que hace para nosotros "un Vermeer" — Malraux lo muestra perfectamente —, no es que esta tela pintada un día haya caído de las manos del hombre Vermeer, sino que el cuadro observe el sistema de equivalencias según el cual cada uno de sus elementos, como cien agujas sobre cien cuadrantes, marque la misma desviación, que hable la lengua Vermeer. Y si el falsificador lograra hacer suyos no sólo los procedimientos, sino el estilo incluso de los grandes Vermeer, ya no sería un falsificador, sería uno de aquellos pintores que pintaban para el maestro en el taller de los clásicos. Es cierto que esto no es posible: no se puede pintar espontáneamente como Vermeer después de siglos de otra pintura y cuando el problema mismo de la pintura ha cambiado de sentido. Pero, el hecho de que el cuadro haya sido secretamente fabricado por uno de nuestros contemporáneos, no influye para calificar el falsificador más que en la medida en que le impide alcanzar verdaderamente el estilo de Vermeer. Es que el nombre de Vermeer y el de cada gran pintor viene a designar algo así como una institución, y al igual que la historia se encarga de descubrir, tras "el Parlamento bajo el antiguo régimen" o tras "la revolución francesa" lo que de veras significan en la dinámica de las relaciones humanas, qué modulación de esas relaciones representan, y debe, para hacerlo, designar esto como accesorio y aquello como esencial, igualmente una verdadera historia de la pintura debería investigar, a través del aspecto inmediato de los lienzos llamados de Vermeer, una estructura, un estilo, un sentido contra los cuales no puedan prevalecer, si los hay, los detalles discordantes arrancados a su pincel por el cansancio, la circunstancia o la imitación de sí mismo. Si no puede juzgar la autenticidad de un lienzo más que por el examen del cuadro, no es sólo porque nos falten las informaciones de origen, es porque el catálogo completo de la obra de un maestro no es suficiente para saber lo que es realmente *suyo*, es porque él mismo es una cierta palabra en el discurso de la pintura, que despierta ecos hacia el pasado y hacia el futuro en la

medida misma en que no lo busca, es porque él se vincula a todas las demás tentativas en la medida misma en que se ocupa resueltamente de su mundo. La retrospectiva puede muy bien ser indispensable para que esta historia verdadera emerja de la historia empírica, que sólo está atenta a los acontecimientos y permanece ciega a los advenimientos, pero está trazada primero en el querer total del pintor, la historia no mira hacia el pasado sino porque el pintor ha mirado primero hacia la obra por venir, no existe fraternidad de los pintores en la muerte sino porque viven el mismo problema.

A este respecto la función del Museo, como la de la Biblioteca, no es únicamente bienhechora. Nos proporciona el medio de ver en conjunto, como momentos de un mismo esfuerzo, producciones que yacían a través del mundo, encajadas en los cultos o en las civilizaciones cuyo ornamento pretendían ser, en este sentido fundamenta nuestra conciencia de la pintura como pintura. Pero ésta existe en primer lugar en cada pintor que trabaja, y está en él en estado puro, mientras que el Museo la compromete con los sombríos placeres de la retrospectiva. Sería necesario ir al Museo como van los pintores, en la sobria alegría del trabajo, y no como vamos nosotros, con una reverencia que no es del todo de buena ley. El Museo nos hace sentirnos con conciencia de ladrones. Se nos ocurre de vez en cuando la idea de que esas obras, después de todo, no han sido hechas para *acabar* entre esas paredes morosas, para placer de los paseantes dominigueros o de los "intelectuales" del lunes. Tenemos la sensación de que ha habido una disminución y de que ese recogimiento de necrópolis no es el verdadero ambiente del arte, que tantas penas y alegrías, tantas cóleras, tantos trabajos no estaban *destinados* a reflejar un día la triste luz del Museo. El Museo, al transformar intentos en "obras", hace posible una historia de la pintura. Pero tal vez sea esencial para los hombres no conseguir la grandeza en sus obras más que cuando no la buscan demasiado, tal vez no sea tan malo que el pintor y el escritor no sepan muy bien que están fundando la humanidad, tal vez por último tengan, de la historia del arte, una sensación más auténtica y más viva cuando la prosiguen en su trabajo que cuando se convierten en "aficionados" para contemplarla en el Museo. El Museo añade un falso prestigio al verdadero valor de las obras al separarlas de los azares en medio de los cuales han nacido y al hacernos creer que unas fatalidades guiaban la mano de los artistas.

desde siempre. Mientras que el estilo vivía en cada pintor como el pulso de su corazón y le hacía precisamente capaz de reconocer cualquier otro esfuerzo que no fuera el suyo, el Museo convierte esta historicidad secreta, púdica, no deliberada, involuntaria, viva en una palabra, en historia oficial y pomposa. La inminencia de una regresión da a nuestra amistad por tal pintor un matiz patético que le era bien extraño. Para él, él *ha trabajado* toda una vida de hombre, y nosotros, vemos su obra como flores al borde de un precipicio. El Museo hace a los pintores tan misteriosos para nosotros como los pulpos o las langostas. Esas obras que nacieron en el calor de una vida, las transforma en prodigios de otro mundo, y el hábito que las impulsaba no es ya, en medio de la atmósfera pensativa del Museo y bajo sus cristales protectores, más que una débil palpitación en su superficie. El Museo mata la vehemencia de la pintura de la misma manera que la biblioteca, decía Sartre, transforma en "mensajes" escritos que fueron primero gestos de un hombre. Es la historicidad de muerte. Y hay una historicidad de vida, de la que él sólo ofrece la imagen caída: la que mora en el pintor cuando trabaja, cuando liga con un solo gesto la tradición que él reanuda y la tradición que él funda, la que le vincula de una vez a todo lo que se haya pintado en el mundo, sin que él tenga que dejar su sitio, su tiempo, su trabajo bendito y maldito, y que reconcilia las pinturas en tanto que cada una expresa la existencia entera, en tanto que son todas ellas logradas, en vez de reconciliarlas en tanto que están todas acabadas y como tantos otros gestos vanos.

Si se restituye la pintura al presente, se verá que no admite las barreras que nuestro purismo querría multiplicar entre el pintor y los demás, entre el pintor y su propia vida. Incluso si el hotelero de Cassis no comprende la transmutación que opera Renoir del azul del Mediterráneo en el agua de las *Lavanderas*, lo cierto es que ha querido ver trabajar a Renoir, eso *le interesa* también a él, y nada impide después de todo que vuelva a encontrar el camino que los habitantes de las cavernas abrieron un día sin tradición. Renoir hubiera cometido un gran error si le hubiera pedido consejo y hubiera tratado de complacerle. En este sentido, no pintaba para el hotelero. Definía él, por medio de su pintura, las condiciones en las cuales se proponía ser aprobado. Pero por fin pintaba, interrogaba a lo visible y hacía algo visible. Al mundo, al agua del mar es a quienes él volvía a preguntar el secreto del agua de las *Lavanderas*, y el paso de una a otra lo abría

para aquellos que, con él, estaban cogidos en el mundo. Como dice J. Vuillemin, no se trataba de hablar su lenguaje, sino de expresarlo expresándose. Y la relación del pintor a su propia vida es del mismo orden: su estilo no es el estilo de su vida, pero él la lleva, también a ella, hacia la expresión. Se comprende que a Malraux no le gusten las *explicaciones* psicoanalíticas en pintura. Incluso si el manto de Santa Ana es un buitre, incluso si se admitiese que mientras Vinci lo pintaba como manto, un segundo Vinci en Vinci, con la cabeza ladeada, lo descifraba como buitre a la manera de un lector de adivinanzas (después de todo, esto no es imposible: hay, en la vida de Vinci, un gusto por la mixtificación pavorosa que podía muy bien inspirarle la idea de introducir sus monstruos en una obra de arte) — nadie hablaría ya de aquel buitre si el cuadro no tuviese otro sentido. La explicación no da cuenta más que de detalles, todo lo más de los materiales. Admitido que al pintor le gusta manejar los colores, al escultor la arcilla, porque es un “anal” —; eso no siempre nos dice lo que es pintar o esculpir (20). Pero la actitud completamente contraria, la devoción de los artistas que nos prohíbe saber nada de su vida y pone su obra como un prodigio fuera de la historia privada o pública y fuera del mundo, nos enmascara también su verdadera grandeza. Si Leonardo no es sólo una de las innumerables víctimas de una infancia desgraciada, no es porque tenga un pie en el más allá, es porque, de todo lo que había vivido, consiguió hacer un medio de interpretar el mundo; no es porque no tuviera cuerpo o visión, es porque su situación corporal o vital fue constituida por él en lenguaje. Cuando se pasa del orden de los acontecimientos al de la expresión, no se cambia de mundo: los mismos datos que se soportaban se convierten en sistema significante. Ahondados, trabajados desde el interior, liberados por fin de ese peso sobre nosotros que los hacía dolorosos o hirientes, habiendo llegado a ser transparentes o incluso luminosos, y capaces de esclarecer no solamente los aspectos del mundo que se les parecen, sino aun a los demás, por mucho que sufran una metamorfosis, no dejan de estar ahí. El conocimiento que se puede adquirir de ellos no reemplazará jamás la experiencia de la obra misma. Pero ayuda a medir la creación y nos enseña ese adelanto *in situ* que es el único adelanto sin retorno. Si nos instalamos en el pintor

(20) Freud no dijo nunca que explicase a Vinci por el buitre: dijo poco más o menos que el análisis se detenía donde empieza la pintura.

para asistir a ese momento decisivo en el que lo que le ha sido dado de destino corporal, de aventuras personales o de acontecimientos históricos cristaliza sobre "el motivo", reconoceremos que su obra, que nunca es un efecto, es siempre una respuesta a esos datos, y que el cuerpo, la vida, los paisajes, las escuelas, las amantes, los acreedores, los policías, las revoluciones, que pueden sofocar la pintura, son también el pan de que ella hace su sacramento. Vivir en la pintura, es también respirar ese mundo, sobre todo para aquel que ve en el mundo algo que pintar, y todo hombre es un poco ése.

Vayamos al fondo del problema. Malraux medita sobre las miniaturas y las monedas en las que la ampliación fotográfica revela como por milagro el mismo estilo de las obras de gran tamaño, o sobre obras desenterradas más allá de los límites de Europa, lejos de toda "influencia", y en las cuales los modernos se asombran al descubrir el mismo estilo que una pintura consciente ha reinventado en otra parte. Cuando se ha encerrado al arte en lo más íntimo del individuo, la convergencia de las obras no puede explicarse más que por algún destino que las domina. "... Como si un imaginario espíritu del arte empujara de miniatura a cuadro, de fresco a vidriera, una misma conquista, y de pronto la abandonara por otra, paralela o repentinamente opuesta, como si un torrente subterráneo de historia uniera arrastrándolas todas esas obras dispersas (...) un estilo conocido en su evolución y sus metamorfosis se convierte no tanto en una idea como en la ilusión de una fatalidad viviente. La reproducción, y sólo ella, ha hecho entrar en el arte a esos super-artistas imaginarios que tienen un confuso nacimiento, una vida, unas conquistas, unas concesiones al gusto de la riqueza o de la seducción, una agonía y una resurrección, y que se llaman estilos (21)". Malraux encuentra pues, al menos a título de metáfora, la idea de una Historia que reúne las tentativas más distantes, de una pintura que trabaja a espaldas del poeta, de una Razón en la historia cuyo instrumento sea él. Esos monstruos hegelianos son la antítesis y el complemento de su individualismo. ¿Qué es de ellos cuando la teoría de la percepción vuelve a instalar al pintor en el mundo visible y a encontrar el cuerpo como expresión espontánea?

Partamos del hecho más sencillo, y sobre el cual, por otra parte, hemos dado ya algunas aclaraciones. La lupa revela

(21) *Le Musée Imaginaire*, p. 52.

en la medalla o en la miniatura el mismo estilo de las grandes obras porque la mano lleva por doquier su estilo, que está indiviso en el gesto, y no tiene necesidad, para señalar con su rayado la materia, de cargar sobre cada punto del trazado. Nuestra escritura se reconoce, tanto si trazamos las letras sobre el papel, con tres dedos de la mano, como con tiza, en la pizarra, con todo el brazo, porque no es un automatismo vinculado a determinados músculos, destinado a realizar determinados movimientos materialmente definidos, sino una potencia general de formulación motriz capaz de las transposiciones que hacen la constancia del estilo. O mejor dicho, no hay ni siquiera transposición: sencillamente, no escribimos en el espacio en sí, con una mano-cosa, un cuerpo-cosa a los que cada nueva situación plantearía nuevos problemas. Escribimos en el espacio percibido, en el que los resultados de igual forma son en principio análogos, las diferencias de escala ignoradas, del mismo modo que la misma melodía ejecutada en diferentes escalas es inmediatamente identificada. Y la mano con la cual escribimos es una mano-fenómeno, que posee, juntamente con la fórmula de un movimiento, algo así como la ley eficaz de esos casos particulares en los que éste pueda tener que realizarse. Toda la maravilla del estilo ya presente en los elementos invisibles de una obra radica, pues, en que, trabajando en el mundo humano de las cosas percibidas el artista se encuentra con que pone su marca hasta en el mundo inhumano que revelan los aparatos de óptica, de la misma manera que el nadador domina sin querer todo un universo sepultado que él se asusta de descubrir con las gafas submarinas, o de la misma manera que Aquiles efectúa, en la simplicidad de un paso, una adición infinita de espacios y de instantes. Y ciertamente, es ésa una gran maravilla, cuyo extraño carácter no debe ocultarnos la palabra de hombre. Por lo menos podemos ver en esto que este prodigio nos es natural, que comienza con nuestra vida encarnada, y que no hay lugar para buscar la explicación en un Espíritu del Mundo, que operaría en nosotros sin nosotros, y percibiría en nuestro lugar, más allá del mundo percibido, a escala microscópica. A este respecto, el espíritu del mundo somos nosotros, desde el momento que sabemos *movernos*, desde el momento que sabemos *mirar*. Estos sencillos actos encierran ya el secreto de la acción expresiva: yo muevo mi cuerpo sin siquiera saber qué músculos, qué trayectos nerviosos deben intervenir, ni dónde habría que buscar los instrumentos de esa acción, como el artista

hace irradiar su estilo hasta las fibras de la materia que trabaja. Quiero ir allá, y allí estoy, sin haber entrado en el secreto de la maquinaria corporal, sin haberla ajustado a los datos del problema, y por ejemplo al emplazamiento de la meta definida por su relación a un sistema de coordenadas. Yo miro la meta, soy aspirado por ella, y el mecanismo corporal hace lo que hay que hacer para que me encuentre en ella. Todo ocurre, a mi modo de ver, en el mundo humano de la percepción y del gesto, pero mi cuerpo "geográfico" o "físico" obedece a las exigencias de ese pequeño drama que no cesa de suscitar en él mil prodigios naturales. Mi mirada hacia la meta tiene ya, a su vez, sus milagros: también ella se instala con autoridad en el ser y se conduce en él como en país conquistado. No es el objeto lo que obtiene de mis ojos acomodación y convergencia: ha podido demostrarse que, por el contrario, yo jamás vería nada claramente, y no habría objeto para mí, si no dispusiera mis ojos de manera que hicieran posible la visión del único objeto. Y aquí no es el espíritu quien toma el relevo del cuerpo y anticipa lo que vamos a ver. No, son mis propias miradas, su sinergia, su exploración, su prospección, quienes enfocan el objeto inminente, y nuestras correcciones nunca serían lo bastante rápidas y precisas si debieran fundarse sobre un verdadero cálculo de los efectos. Hay pues que reconocer bajo el nombre de mirada, de mano y en general de cuerpo un sistema de sistemas consagrado a la inspección de un mundo, capaz de saltar de un paso las distancias, de atravesar el futuro perceptivo, de dibujar, en la inconcebible uniformidad del ser, unos huecos y unos relieves, unas distancias y unas separaciones, un sentido... El movimiento del artista que traza su arabesco en la materia infinita amplificada, pero también continua, el sencillo prodigio de la locomoción dirigida o de gestos de asimiento. En el gesto de designación, el cuerpo, ya, no sólo desborda sobre un mundo cuyo esquema lleva en él: más que ser poseído por él, lo posee a distancia. Con mayor razón, el gesto expresivo, que se encarga él mismo de dibujar y de manifestar al exterior aquello a lo que apunta, recupera así el mundo. Pero ya, con nuestro primer gesto orientado, las relaciones infinitas de *alguien* con su situación habían invadido nuestro mediocre planeta y abierto a nuestra conducta un campo inagotable. Toda percepción, toda acción que la supone, en una palabra todo uso humano del cuerpo es ya *expresión primordial*, no ese trabajo derivado que sustituye lo expresado por signos dados por otra parte con su sentido

y su regla de empleo, sino la operación primera que ante todo constituye los signos en signos, hace que en ellos more lo expresado por la sola elocuencia de su disposición y de su configuración, implanta un sentido en lo que no lo tenía, y que por consiguiente, lejos de agotarse en el instante en que tiene lugar, inaugura un orden, funda una institución o una tradición...

Ahora bien, si la presencia del estilo en unas miniaturas que nadie había visto nunca, *y en un sentido que nadie había hecho nunca*, se confunde con el hecho de nuestra corporeidad y no reclama ninguna explicación oculta, nos parece que puede decirse otro tanto de las convergencias singulares que hacen aparecer, al margen de toda influencia, de un extremo a otro del mundo obras que *se parecen*. Pedimos una causa que explique esas semejanzas, y hablamos de una Razón en la historia o de Superartistas que conducen a los artistas. Pero, en primer lugar, es plantear mal el problema hablar de semejanzas: son poca cosa, después de todo, comparadas con las innumerables diferencias y la variedad de las culturas. La probabilidad, aunque débil, de una reinvención sin guía ni modelo basta para dar razón de esas coincidencias excepcionales. El verdadero problema está en comprender por qué culturas tan diferentes emprenden la misma búsqueda, se proponen la misma tarea (en el camino de la cual encontrarán, llegada la ocasión, los mismos modos de expresión), por qué lo que produce una cultura tiene un sentido para otras culturas, incluso si no es ése su sentido de origen, por qué nos tomamos la molestia de metamorfosear en arte fetiches, por qué, por último, hay *una* pintura o *un* universo de la pintura. Pero esto sólo es un problema si uno ha empezado por colocarse en el mundo geográfico o físico, y por colocar en él las obras, como otros tantos acontecimientos separados cuya semejanza o simple parentesco es entonces improbable y exige un principio de explicación. Proponemos por el contrario admitir el orden de la cultura o del sentido como un orden original del *advenimiento* (22), que no debe derivarse de aquel, si es que existe, de los acontecimientos puros ni tratarse como el simple efecto de encuentros extraordinarios. Si lo propio del gesto humano es significar más allá de su simple existencia de hecho, inaugurar un sentido, resulta de ello que todo gesto es *comparable* a cualquier otro, que dependen todos de una misma sintaxis, que cada uno de

(22) La expresión es de P. Ricoeur

ellos es un comienzo (y una continuación), anuncia una continuación o unas reanudaciones, en tanto que no está, como el acontecimiento, cerrado sobre su diferencia y acabado de una vez para todas, que va más allá de su simple presencia y que en esto es por adelantado aliado o cómplice de todas las demás tentativas de expresión. Lo difícil y lo esencial es en este punto comprender que al plantear un campo distinto del orden empírico de los acontecimientos, no planteamos un Espíritu de la Pintura que se poseería en el reverso del mundo o se manifestaría poco a poco. No existe, por encima de la de los acontecimientos, una segunda causalidad que haría del mundo de la pintura un "mundo supra-sensible" con sus leyes propias. La creación de cultura carece de eficacia si no encuentra un vehículo en las circunstancias exteriores. Pero, por poco que ellos se presten, una pintura conservada y transmitida desarrolla en sus herederos una potencia de suscitación que no guarda proporción con lo que ella es, no sólo como fragmento de lienzo pintado, sino ni siquiera como obra dotada por su creador de un significado definido. Este exceso de la obra sobre las intenciones deliberadas la inserta en una multitud de relaciones de las cuales la pequeña historia de la pintura e incluso la psicología del pintor no recogen más que algunos reflejos, de la misma manera que el gesto del cuerpo hacia el mundo lo introduce en un orden de relaciones que la fisiología y la biología puras no sospechan. A pesar de la diversidad de sus partes, que lo hace frágil y vulnerable, el cuerpo es capaz de reunirse en un gesto que domina por un tiempo la dispersión de esas partes e impone su monograma a todo lo que hace. De la misma manera es como, por encima de las distancias del espacio y del tiempo, se puede hablar de una unidad del estilo humano que reúne los gestos de todos los pintores en una única tentativa, sus producciones en una única historia acumulativa, en un único arte. La unidad de la cultura extiende más allá de los límites de una vida individual el mismo género de envolvimiento que reúne por adelantado todos los momentos de ésta en el instante de su institución o de su nacimiento, cuando una conciencia (como se suele decir) está sellada en un cuerpo y aparece en el mundo un nuevo ser a quien sucederá no se sabe el qué, pero a quien a partir de ese momento no podría dejar de suceder algo, aunque no fuese más que el fin de esa vida apenas comenzada. El pensamiento analítico rompe la transición perceptiva de un momento a otro momento, de un lugar a otro, de una perspectiva a otra, y busca

luego por el lado del espíritu la garantía de una unidad que existe ya ahí cuando percibimos. Rompe también la unidad de la cultura e intenta después reconstituirla desde fuera. Después de todo, dice, no hay más que unas obras, que por sí mismas son letra muerta, y unos individuos que les dan libremente un sentido. ¿De dónde procede pues el que unas obras se parezcan, que unos individuos se comprendan? Entonces es cuando se introduce el Espíritu de la Pintura. Pero de la misma manera que debemos reconocer como un hecho último el encabalgamiento de lo diverso por la existencia y en particular la posesión corporal del espacio, y que nuestro cuerpo, en tanto que *vive* y se hace gesto, no se apoya más que en su esfuerzo por estar en el mundo, se tiene de pie porque su inclinación es hacia lo alto, porque sus campos perceptivos le llevan hacia esta posición arriesgada, y no podría recibir de un espíritu separado ese poder — de la misma manera la historia de la pintura que corre de una obra a otra reposa sobre sí misma y no es llevada más que por la caríátide de nuestros esfuerzos que convergen por el solo hecho de que son esfuerzos de expresión. El orden intrínseco del sentido no es eterno: si no sigue cada zigzag de la historia empírica, traza, invoca, una serie de pasos sucesivos. Porque no se define solamente, como decíamos de modo provisional, por el parentesco de todos sus momentos en una sola tarea: precisamente porque son todos momentos de la pintura, cada uno de ellos, si es conservado y transmitido, modifica la situación de la empresa y exige que los que vengan tras él sean precisamente otros distintos de él. Dos gestos culturales no pueden ser idénticos sino a condición de ignorarse uno a otro. Es pues esencial al arte desarrollarse, es decir, a la vez cambiar y, como dice Hegel, “volver a sí mismo”, y por consiguiente presentarse en forma de historia, y el sentido del gesto expresivo sobre el cual hemos fundado la unidad de la pintura es por principio un sentido en génesis. El advenimiento es una promesa de acontecimientos. El dominio de lo uno sobre lo múltiple en la historia de la pintura, como el que hemos encontrado en el ejercicio del cuerpo que percibe, no consume la sucesión en una eternidad: exige, por el contrario, la sucesión, tiene necesidad de ella al mismo tiempo que la funda en significado. Y no se trata, entre estos dos problemas, de una simple *analogía*: la operación expresiva del cuerpo, comenzada por la menor percepción, es lo que se amplifica en pintura y en arte. El campo de los significados pictóricos está abierto desde que un hombre hizo aparición

en el mundo. Y el primer dibujo en las paredes de las cavernas no fundaba una tradición sino porque retrogía otra: la de la percepción. La cuasi-eternidad del arte se confunde con la cuasi-eternidad de la existencia encarnada, y tenemos en el ejercicio de nuestro cuerpo y de nuestros sentidos, en tanto que nos incluyen en el mundo, de qué comprender nuestra gesticulación cultural en tanto que ésta nos incluye en la historia. Los lingüistas dicen a veces que, puesto que no hay en rigor ningún medio de señalar en la historia la fecha en que, por ejemplo, el latín cesa y el francés empieza, no hay más que un único lenguaje en trabajo continuo. Digamos de un modo más general que la tentativa continuada de la expresión funda una sola historia, de la misma manera que la aprehensión de nuestro cuerpo sobre todo objeto posible funda un solo espacio.

Así entendida, la historia escaparía — aquí sólo podemos indicarlo —, a las confusas discusiones de que hoy es objeto y volvería a ser lo que debe ser para el filósofo: el centro de sus reflexiones, no ciertamente como una “naturaleza simple”, absolutamente clara por sí misma, sino por el contrario algo así como el lugar de nuestras interrogaciones y de nuestros asombros. Ya sea para adorarla o para odiarla, se concibe hoy la historia y la dialéctica histórica como una potencia exterior. Entre ella y nosotros, hay que elegir, y elegir la historia quiere decir consagrarse en cuerpo y alma al advenimiento de un hombre futuro del que nosotros no somos ni siquiera un esbozo, renunciar, en favor de este porvenir, a todo juicio sobre los medios, en favor de la eficacia, a todo juicio de valor, y al “consentimiento de uno mismo a sí mismo”. Esta historia-ídolo seculariza una concepción rudimentaria de Dios, y no por casualidad las discusiones contemporáneas vienen a parar tan de buen grado en un paralelo entre lo que se llama la “trascendencia horizontal” de la historia y la “trascendencia vertical” de Dios.

En realidad, esto es plantear el problema mal dos veces. Las más hermosas encíclicas del mundo nada pueden contra este hecho: van ya veinte siglos por lo menos desde que Europa y buena parte del mundo renunciaron a la trascendencia llamada vertical, y es un poco fuerte olvidar que el cristianismo es, entre otras cosas, el reconocimiento de un misterio en las relaciones del hombre y de Dios, que tiene precisamente en mucho el que el Dios cristiano no pretende una relación vertical de subordinación. No se trata simplemente de un principio cuyas consecuencias seríamos nosotros, de una

voluntad cuyos instrumentos seríamos nosotros, ni siquiera de un modelo del cual los valores humanos no serían más que un reflejo; hay una especie de impotencia de Dios sin nosotros, y Cristo da testimonio de que Dios no sería plenamente Dios sin desposar la condición de hombre. Claudel llega a decir que Dios no está encima, sino debajo de nosotros, queriendo decir que no lo encontramos como una idea suprasensible, sino como otro yo, que mora en nuestra oscuridad y la autentifica. La trascendencia no domina ya al hombre: él se convierte, de extraña manera, en su privilegiado portador.

Por otra parte ninguna filosofía de la historia ha trasladado nunca al futuro toda su sustancia del presente ni *destruido* el "yo" mismo para dejar sitio al otro. Esta neurosis del futuro sería exactamente la no-filosofía, la negación deliberada a saber en qué se cree. Ninguna filosofía ha consistido nunca en elegir entre trascendencias — por ejemplo entre la de Dios y la del porvenir humano —, están todas ellas ocupadas en mediatizarlas, en comprender por ejemplo cómo Dios se hace hombre o cómo el hombre se hace Dios, en elucidar este extraño envolvimiento que hace que la elección de los medios sea ya elección de un fin, que el yo se haga mundo, cultura, historia, pero que la cultura languidezca al mismo tiempo que él. En Hegel, como se repite sin cesar, todo lo que es real es racional, y por consiguiente justificado, pero justificado tan pronto como auténtica adquisición, tan pronto como pausa, tan pronto como reflujó y repliegue para un nuevo impulso, en una palabra, justificado relativamente, a título de momento de la historia total, a condición de que esta historia se haga, y por consiguiente en el sentido en que se dice que incluso nuestros errores son constructivos, y que nuestros progresos son nuestros errores entendidos, lo que no borra la diferencia entre crecimientos y decadencias, nacimientos y muertes, retrocesos y progresos.

Es cierto que la teoría del Estado y la teoría de la guerra en Hegel parecen reservar al saber absoluto del filósofo, iniciado en el secreto de la historia, el juicio de la obra histórica, y desposeer de él a los demás hombres. Esto no es razón para olvidar que, incluso en su *Filosofía del Derecho*, Hegel rechaza tanto el juicio de la acción por sólo los efectos como el juicio de la acción sólo por las intenciones: "El principio: en la acción no tener en cuenta las consecuencias, y este otro: juzgar los actos de acuerdo con sus consecuencias y tomarlas por medida de lo que es justo y bueno, pertenecen ambos al

entendimiento abstracto (23)". Unas vidas tan separadas que se pueda limitar la responsabilidad de cada una a las consecuencias deliberadas y necesarias de lo que ella ha soñado, una Historia que sería la de fracasos y éxitos igualmente inmerecidos y que por consiguiente apostillaría a los hombres de gloria o de infamia a capricho de los azares externos que han venido a desfigurar o a embellecer lo que hacían, ésas son las abstracciones gemelas que Hegel no acepta. Lo que él toma en consideración, es el momento en que el interior se hace exterior, el viraje o el giro por el cual pasamos a los demás y al mundo como el mundo y los demás a nosotros, en otros términos, el acto. Por el acto, yo me hago responsable de todo, acepto la ayuda como la traición de los azares exteriores, "la transformación de la necesidad en contingencia y viceversa" (24). Yo pretendo ser maestro no sólo de mis intenciones, sino también de lo que las cosas harán de ellas, tomo al mundo, a los demás, como son, me tomo a mí mismo como soy y salgo fiador por todo ello. "Obrar es... rendirse a esa ley (25)." La acción hace de tal modo suyo el acontecimiento que se castiga más levemente el crimen fallido que el crimen logrado, y que el mismo Edipo se siente parricida, incestuoso, aunque no lo sea más que de hecho. Ante esta locura de la acción, que toma por su cuenta el curso de las cosas, puede uno sentirse tentado de concluir indiferentemente que no hay más que culpables, puesto que obrar o incluso vivir es ya aceptar el riesgo de infamia con la posibilidad de gloria, y que no hay más que inocentes puesto que nada, y ni siquiera el crimen, ha sido querido *ex nihilo*, ya que nadie ha elegido nacer. Pero, más allá de esas filosofías de lo interior y de lo exterior, lo que Hegel sugiere — puesto que, cuando todo está dicho, existe una diferencia entre lo válido y lo no-válido, entre lo que aceptamos y lo que rechazamos —, es un juicio de la tentativa, de la empresa, o de *la obra*, no de sólo la intención o de sólo las consecuencias, sino del empleo que hemos hecho de nuestra buena voluntad, de cómo hemos evaluado la situación de hecho. Lo que juzga un hombre, no es la intención y no es el hecho, es que haya o no hecho pasar unos valores a los hechos. Cuando eso sucede, el sentido de la acción no se agota en la situación que la ha ocasionado, ni en algún vago juicio de valor, sigue siendo ejemplar y sobrevivirá en otras situaciones, bajo otra apa-

(23) *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. francesa, p. 118.

(24) *Ibid.*

(25) *Ibid.*

riencia. Abre un campo, a veces incluso instituye un mundo, en cualquier caso traza un futuro. La historia es en Hegel esa maduración de un futuro en el presente, no el sacrificio del presente a un futuro desconocido, y la regla de la acción en él no es que sea eficaz a cualquier precio, sino que sea fecunda.

Las polémicas contra la "trascendencia horizontal" en nombre de una "trascendencia vertical" (admitida o sólo lamentada) son tan poco equitativas con respecto a Hegel como con respecto al cristianismo y, al echar por la borda, junto con la historia, no solamente, como creen ellas, un ídolo manchado de sangre, sino también el deber de hacer pasar los principios a las cosas, tienen el inconveniente de restablecer una falsa ingenuidad que no es un remedio a los abusos de la dialéctica. Ese es el pesimismo de los neomarxistas, pero también la pereza del pensamiento no-marxista, cada uno de ellos cómplice del otro como siempre, que presenta hoy la dialéctica, en nosotros y fuera de nosotros, como una potencia de mentira y de fracaso, transformación del bien en mal, fatalidad de decepción. Esa sólo era, en Hegel, una de sus caras: era también algo así como una gracia del acontecimiento que nos lleva del mal hacia el bien, que por ejemplo nos lanza a lo universal cuando sólo creemos perseguir nuestro interés. Era, Hegel lo dice poco más o menos, *una marcha que crea ella misma su curso y vuelve a sí misma*, un movimiento, por consiguiente, sin más guía que su propia iniciativa y que sin embargo no escapa fuera de sí mismo, sino que se reanuda y se confirma a largos intervalos. Era, pues, lo que nosotros llamamos, con otro nombre, el fenómeno de expresión, que se reanuda y se vuelve a poner en movimiento por un misterio de racionalidad. Y sin duda volveríamos a encontrar el concepto de historia en su auténtico sentido si nos acostumbráramos a formarlo de acuerdo con el ejemplo de las artes y del lenguaje. Pues la intimidad de toda expresión a toda expresión, su pertenencia a un único orden, obtienen ipso facto la unión de lo individual y lo universal. El hecho central al cual la dialéctica de Hegel vuelve de cien maneras, es que nosotros no tenemos que escoger entre el *para uno mismo* y el *para los demás*, entre el pensamiento según nosotros mismos y el pensamiento según los demás, sino que en el momento de la expresión, el otro a quien yo me dirijo y yo que me expreso estamos ligados sin concesión. Los demás tal como son (o tal cómo serán) no son sólo jueces de lo que yo hago: si yo quisiese negarme en provecho de ellos, los negaría tam-

bién como “Yo”; ellos valen exactamente lo que yo valgo, y todos los poderes que yo les atribuyo, me los atribuyo a mí al mismo tiempo. Yo me someto al juicio de otro *que sea a su vez digno de lo que yo he intentado*, es decir, a fin de cuentas, de un semejante elegido por mí mismo. La historia es juez, pero no la historia como Poder de un momento o de un siglo: la historia como inscripción y acumulación, más allá de los límites de los países y de las épocas, de lo más auténtico y más válido que, teniendo en cuenta las situaciones, hemos hecho y dicho. Los demás juzgarán de lo que yo he hecho porque yo he pintado en lo visible y hablado para quienes tienen oídos, pero ni el arte ni la política consisten en gustarles o en halagarles. Lo que ellos esperan del artista o del político, es que él los arrastre hacia unos valores en los que ellos no tardarán en reconocer sus propios valores. El pintor o el político forma a los demás más que seguirlos, el público en quien pone los ojos no está dado, es el que su obra precisamente suscitará — los demás en los cuales piensa no son “los demás” empíricos, definidos por la espera que vuelven en este momento hacia él (y menos aún *la humanidad* concebida como una especie que tendría para ella la “dignidad humana” o “el honor de ser hombre” como otras especies tienen el caparazón o la vejiga natatoria) —, son los demás que han llegado a ser tales que él pueda vivir con ellos. La historia a la cual se asocia el escritor (y tanto más cuanto que no piensa demasiado en “hacer historia”, en señalarse en la historia de las letras, y produce honradamente *su obra*), no es un poder ante el cual tenga que doblar la rodilla, es el intercambio perpetuo que se mantiene entre todas las palabras y todos los actos válidos, y en el que cada uno desde su lugar impugna y confirma al otro, y re-crea a todos los demás. La apelación al juicio de la historia no es apelación al agrado del público, y menos aún, preciso es decirlo, apelación al brazo secular: se confunde con la certeza interior de haber dicho lo que en las cosas esperaba ser dicho, y que por consiguiente no podría dejar de ser oído por X... A mí se me leerá dentro de cien años, piensa Stendhal. Esto significa que él quiere que se le lea, pero también que consiente en esperar un siglo, que su libertad provoca a un mundo que aún está en el limbo a hacerse tan libre como él reconociendo como adquirido lo que él ha tenido que inventar. Esta mera llamada a la historia es una invocación de la verdad, que jamás es creada por la inscripción histórica, pero que la exige en tanto que verdad. No mora solamente en la literatura o en

el arte, sino en toda empresa de vida. Excepto tal vez en algunos desdichados que sólo piensan en ganar, o en tener razón, todo acto, todo amor, está transido de la espera de un relato que los cambiaría en su verdad, desde el momento que por fin se sabría lo que realmente fueron, si tal día, bajo la apariencia de respeto a los demás, la reserva de uno rechazó definitivamente al otro y aquél, a partir de entonces, la reflejó centuplicándola sobre él, o si por el contrario las cartas estaban echadas desde ese momento y ese amor era imposible... Tal vez esa espera resultará siempre un tanto decepcionada: el hecho de que el hombre tome cosas del hombre es tan constante que cada movimiento de nuestra voluntad y de nuestro pensamiento toma impulso en los demás y que en ese sentido es imposible hacer, como no sea al por mayor, la cuenta de lo que corresponde a cada uno. Sigue siendo cierto que ese deseo de una manifestación total anima la vida del mismo modo que la literatura, y que, más allá de los pequeños motivos, él es quien hace que el escritor quiera ser leído, que el hombre se haga a veces escritor, que hable en cualquier caso, que cada cual quiera dar cuenta de sí ante X..., lo cual es pensar la vida de uno y todas las vidas como algo que se puede contar, en todos los sentidos de la palabra, como una historia. La historia verdadera vive pues en su totalidad de nosotros. En nuestro presente es donde toma la fuerza de remitir al presente todo lo demás. El otro a quien respeto vive de mí como yo de él. Una filosofía de la historia no me priva de ninguno de mis derechos, de ninguna de mis iniciativas. Lo único cierto es que añade a mis obligaciones de solitario la de comprender otras situaciones distintas de la mía, la de establecer un camino entre mi vida y la de los demás, es decir, la de expresarme. Por la acción de la cultura, yo me instalo en unas vidas que no son la mía, las confronto, manifiesto una a otra, las hago co-posibles en un orden de verdad, me hago responsable de todas, suscito una vida universal, de la misma manera que me instalo de golpe en el espacio por la presencia viviente y espesa de mi cuerpo. E igual que la operación del cuerpo, la de las palabras o la de las pinturas permanece oscura para mí: las palabras, los rasgos, los colores que me expresan, salen de mí como mis gestos, me son arrancados por lo que quiero decir como mis gestos por lo que quiero hacer. En este sentido, hay en toda expresión una espontaneidad que no soporta consignas, ni siquiera aquellas que yo querría darme a mí mismo. Las palabras, incluso en el arte de la prosa, transportan a quien

habla y a quien las oye a un universo común arrastrándolas a un significado nuevo por una potencia de designación que excede a su definición recibida, por la vida sorda que han llevado y siguen llevando en nosotros, por lo que Ponge llamaba con fortuna su "espesor semántico" y Sartre su "humus significante". Esta espontaneidad del lenguaje que nos une no es una consigna, no es un ídolo exterior: es nosotros mismos con nuestras raíces, nuestro crecimiento y, como suele decirse, los frutos de nuestro trabajo.

Percepción, historia, expresión, sólo relacionando esos problemas se podrá rectificar en el propio sentido de ellos el análisis de Malraux. Y se verá al mismo tiempo por qué es lícito tratar la pintura como un lenguaje: tal tratamiento pone en evidencia un sentido perceptivo, cautivo de la configuración visible, y capaz sin embargo de recoger en una eternidad siempre que rehacer una serie de expresiones anteriores. La comparación no es sólo provechosa para nuestro análisis de la pintura, sino también para nuestro análisis del lenguaje. Porque tal vez nos descubrirá bajo el lenguaje hablado un lenguaje operante o parlante cuyas palabras viven con una vida poco conocida, se unen o se separan como lo exija su significado lateral o indirecto, aunque, una vez realizada la expresión, esas relaciones nos parezcan *evidentes*. La transparencia del lenguaje hablado, esa valiente claridad de la palabra que no es más que sonido y del sentido que no es más que sentido, la propiedad que aparentemente tiene de extraer el sentido de los signos, de aislarlo en su estado puro (tal vez simple anticipación de varias fórmulas distintas en las que seguiría siendo verdaderamente *el mismo*), su pretendido poder de resumir y de encerrar realmente en un solo acto todo un devenir de expresión, ¿no serían más que el más alto punto de una acumulación tácita e implícita de la misma especie que la de la pintura?

Una novela expresa tácitamente como un cuadro. Se puede contar el tema de la novela como el del cuadro. Pero lo que cuenta, no es tanto que Julien Sorel, al enterarse de que es traicionado por Mme. de Rênal, vaya a Verrières y trate de matarla, como, tras la noticia, aquel silencio, aquel viaje de ensueño, aquella certeza sin pensamientos, aquella resolución eterna. Ahora bien, eso no se *dice* en ninguna parte. No hay necesidad de "Julien pensaba", "Julien quería". Bas-

ta, para expresar, con que Stendhal se introduzca en Julien y haga aparecer ante nuestros ojos, a la velocidad del viaje, los objetos, los obstáculos, los medios, los azares. Basta con que decida contar en una página en vez de contar en cinco. Esta brevedad, esta proporción inusitada de las cosas omitidas a las cosas dichas, no resulta siquiera de una *elección*. Consultando su propia sensibilidad a los demás, Stendhal les encontró de pronto un cuerpo imaginario más ágil que su propio cuerpo, hizo como en una vida segunda el viaje de Verrières según un ritmo de pasión árida que elegía para él lo visible y lo invisible, lo que había que decir y que callar. La voluntad de muerte, no está pues en parte alguna de las palabras, está en nosotros, en los huecos de espacio, de tiempo, de significados que delimitan, de la misma manera que el movimiento en el cine está entre las imágenes inmóviles que se suceden. El novelista mantiene con su lector, y todo hombre para con todo hombre, un lenguaje de iniciados: iniciados en el mundo, en el universo de posibles que detenta un cuerpo humano, una vida humana. Lo que hay que decir, lo supone conocido, se introduce en la conducta de un personaje y da al lector sólo su estampilla, el rasgo nervioso y perentorio en lo que lo rodea. Si el autor es escritor, es decir, capaz de encontrar las elisiones y las cesuras que rubrican la conducta, el lector responde a su llamada y se le une en el centro virtual del escrito, *incluso si ni uno ni otro lo conocen*. La novela como relación de acontecimientos, como enunciado de ideas, tesis o conclusiones, como significado manifiesto o prosaico, y la novela como operación de un estilo, significado oblicuo o latente, están en una simple relación de homonimia. Eso es lo que Marx había entendido muy bien cuando adoptó a Balzac. No hay duda de que no se trataba, con ello, de ninguna reviviscencia de liberalismo. Marx quería decir que una determinada manera de *hacer ver* el mundo del dinero y los conflictos de la sociedad moderna importaba más que las tesis, incluso políticas, de Balzac, y que esa visión, una vez adquirida, traería consigo sus consecuencias, con o sin el asentimiento de Balzac.

Se condena con razón el formalismo, pero se suele olvidar que su error no es dar demasiado valor a la forma, sino darle tan poco que la separa del sentido. En lo cual no se diferencia de una literatura del "tema" que, a su vez, separa el sentido de la obra de su configuración. El verdadero contrario del formalismo es una buena teoría del estilo, o de la palabra, que los ponga por encima de la "técnica" o del "ins-

trumento". La palabra no es un medio al servicio de un fin exterior, tiene en sí misma su regla de empleo, su moral, su visión del mundo, de la misma manera que un gesto contiene a veces toda la verdad de un hombre. Este uso vivo del lenguaje, ignorado tanto por el formalismo como por la literatura de "temas", es la literatura misma como búsqueda y adquisición. Un lenguaje, en efecto, que sólo pretendiera reproducir las cosas mismas, por importantes que fueran, agotaría su poder de enseñanza en enunciados de hecho. Un lenguaje por el contrario que dé nuestras perspectivas sobre las cosas y las dote de un relieve, inaugura una discusión que no termina con él, suscita a su vez la búsqueda. Lo que no es reemplazable en la obra de arte, lo que hace de ella mucho más que un medio de placer: un órgano del espíritu, cuyo análogo se encuentra en todo pensamiento filosófico o político si es productivo, es que contiene, más que ideas, *matrices de ideas*, que nos proporciona emblemas cuyo sentido nunca hemos acabado de desarrollar, que, precisamente porque se introduce y nos introduce en un mundo cuya clave no poseemos, nos enseña a ver y finalmente nos da que pensar como ninguna obra analítica puede hacerlo, porque el análisis no encuentra en el objeto más que lo que hemos puesto en él. Lo que hay de aventurado en la comunicación literaria, y de ambiguo, de irreductible a la tesis en todas las grandes obras de arte, no es una debilidad provisional, de la que cabría esperar liberarlas, sino el precio que es preciso pagar para tener una literatura, es decir un lenguaje conquistador, que nos introduzca a perspectivas extrañas, en lugar de confirmarnos en las nuestras. No veríamos nada si no tuviéramos, juntamente con los ojos, el medio de sorprender, de interrogar y de dar forma a configuraciones de espacio y de color en número indefinido. No haríamos nada si juntamente con el cuerpo no tuviéramos con que saltar por encima de todos los medios nerviosos y musculares del movimiento para dirigirnos a la meta. Análogo oficio desempeña el lenguaje literario, y de la misma imperiosa y breve manera el escritor, sin transiciones ni preparaciones, nos transporta del mundo ya dicho a otra cosa. Y de la misma manera que nuestro cuerpo no nos guía entre las cosas sino a condición de que cesemos de analizar para hacer uso de él, el lenguaje no es literario, es decir productivo, sino a condición de que cesemos de pedirle a cada momento justificaciones para seguirle a donde él va, de que dejemos a las palabras y a todos los medios de expresión del libro rodearse de esa aureola de significado que deben

a su disposición singular, y a todo el escrito virar hacia un valor segundo en el que casi coincide con la muda irradiación de la pintura. El sentido de la novela no es el principio perceptible, a su vez, más que como una *deformación coherente* impuesta a lo visible. Y nunca lo será más que así. La crítica podrá confrontar el modo de escribir de un novelista con el de otro, hacer entrar a tal tipo de relato en una familia de otros posibles. Este trabajo sólo es lícito si va precedido de una percepción de la novela, en la que las particularidades de la "técnica" se confunden con las del proyecto de conjunto y las del sentido, y si está destinado sólo a explicarnos a nosotros mismos lo que hemos percibido. De la misma manera que la descripción de un rostro no permite imaginarlo, aun cuando precise algunas de sus características, el lenguaje del crítico, que pretende poseer a su objeto, no sustituye el del novelista que muestra o hace transparentarse lo verdadero y no lo toca. Es esencial a lo verdadero presentarse al principio y siempre en un movimiento que descentra, distiende, solicita hacia más sentidos nuestra imagen del mundo. Así es como la línea auxiliar introducida en una figura abre el camino a nuevas relaciones, así es como la obra de arte opera y operará siempre sobre nosotros, mientras existan obras de arte.

Estas observaciones, sin embargo, están muy lejos de agotar la cuestión: quedan las formas exactas del lenguaje, queda la filosofía. Cabe preguntarse si su ambición de conseguir una verdadera posesión de lo que se dice, y de recuperar la resbaladiza aprehensión que la literatura nos brinda sobre nuestra experiencia, no expresa precisamente, mucho mejor que ella, lo esencial del lenguaje. Este problema requeriría unos análisis lógicos cuyo sitio no es éste. Si tratarlo completamente, podemos por lo menos situarlo, y mostrar que, en cualquier caso, ningún lenguaje se separa por completo del carácter precario de las formas de expresión mudas, no reabsorbe su propia contingencia, no se consume para hacer aparecer las cosas mismas, que en este sentido el privilegio del lenguaje sobre la pintura o sobre el uso de la vida sigue siendo relativo, y que, por último, la expresión no es una de las curiosidades que el espíritu pueda proponerse examinar, que es su existencia en acto.

En efecto, el hombre que decide escribir adopta con respecto al pasado una actitud que es sólo suya. Toda cultura continúa el pasado: los padres de hoy ven su infancia en la de sus propios hijos y adoptan de nuevo con ellos los modos

de comportarse de sus propios padres. O bien, por rencor, pasan al extremo opuesto; si han sufrido la educación autoritaria, practican la educación libertaria, y, con este rodeo, a menudo se reúnen con la tradición, puesto que el vértigo de la libertad volverá al hijo al sistema de la seguridad y hará de él, dentro de veinticinco años, un padre autoritario. La novedad de las artes de la expresión es que hacen salir a la cultura tácita de su círculo mortal. El artista ya no se contenta con continuar el pasado por la veneración o la rebeldía. Vuelve a empezar su tentativa desde el principio, por completo. Si el pintor toma el pincel, es porque en cierto sentido la pintura está todavía por hacer. Pero las artes del lenguaje van mucho más lejos en su verdadera creación. Precisamente si la pintura sigue por hacer, las obras que el nuevo pintor producirá se añadirán a las obras ya hechas: no las hacen inútiles, no las contienen de modo expreso, rivalizan con ellas. La pintura presente niega demasiado deliberadamente el pasado para poderse liberar realmente de él: no puede sino olvidarlo todo sacando provecho de él. El precio de su novedad es que, al hacer aparecer lo que ha venido antes que ella como un intento fallido, deja presentir otra pintura mañana que la hará aparecer a su vez como un intento fallido más. Toda la pintura se presenta pues como un esfuerzo abortado por decir algo que siempre queda por decir. El hombre que escribe, si no se contenta con continuar la lengua, no pretende tampoco reemplazarla por un idioma que, como el cuadro, se baste y se cierre sobre su íntimo significado. Destruye, si se quiere, la lengua común, pero realizándola. La lengua dada, que le traspasa de parte a parte y traza ya una figura general de sus pensamientos más íntimos, no está ante él como una enemiga, está toda ella *dispuesta* a convertir en adquisición todo lo que él, escritor, significa de nuevo. Es como si hubiese sido hecha para él, y él para ella, como si la tarea de hablar a la cual se le ha consagrado al aprender la lengua fuese él mismo con más justo título que el latir de su corazón, como si la lengua instituida llamase a la existencia, juntamente con él, a uno de *sus* posibles. La pintura cumple un voto del pasado, ha recibido unos poderes de él, actúa en nombre suyo, pero no lo contiene en estado manifiesto, es memoria para nosotros, si conocemos, por otra parte, la historia de la pintura, no es memoria para sí, no pretende totalizar lo que la ha hecho posible. La palabra, no contenta con ir más allá del pasado, pretende recapitularlo, recuperarlo, contenerlo en sustancia, y, como no sería

capaz, a ménos de repetirlo textualmente, de dárnoslo en su presencia, le hace sufrir una preparaci3n que es lo propio del lenguaje: nos hace entrega de su *verdad*. No se contenta con empujarlo haciéndose sitio en el mundo. Quiere conservarlo en su espíritu o en su sentido. Se enlaza pues consigo misma, se reanuda y se recobra. Hay un uso crítico, filosófico, universal del lenguaje que pretende recuperar las cosas como son — mientras que la pintura las transforma en pintura —, recuperar lo todo, no sólo el lenguaje en sí, sino también el uso que han hecho de él otras doctrinas. Desde el momento que apunta a la verdad, el filósofo no piensa que ella estuviera esperándole para ser verdadera; apunta a ella como verdad de todos desde siempre. Es esencial a la verdad ser integral, mientras que ninguna pintura ha pretendido jamás ser integral. El Espíritu de la Pintura sólo aparece en el Museo, porque es un Espíritu fuera de sí. La palabra, por el contrario, intenta poseerse, conquistar el secreto de sus propios inventos, el hombre no pinta la pintura, pero habla sobre la palabra, y el espíritu del lenguaje querría no tener nada sino de sí mismo. El cuadro coloca de rond3n su encanto en una eternidad soñadora en la que, muchos siglos más tarde, no nos cuesta trabajo reunirnos con él, aun sin conocer la historia del traje, del mobiliario, de los utensilios, de la civilizaci3n cuya marca lleva. El escrito por el contrario sólo nos hace entrega de su más duradero sentido a través de una historia precisa de la que necesitamos tener algún conocimiento. Las *Provinciales* remiten al presente las discusiones teológicas del siglo xvii, *Le Rouge et le Noir* las tinieblas de la Restauraci3n. Pero este acceso inmediato a lo duradero que la pintura se atribuye, lo paga de una manera curiosa sufriendo, mucho más que lo escrito, el movimiento del tiempo. Un placer de anacronismo se une a nuestra contemplaci3n de los cuadros, mientras que Stendhal y Pascal están por completo en el presente. En la medida misma en que renuncia a la hipócrita eternidad del arte, en la que afronta con valentía el tiempo, en la que lo muestra en lugar de evocar lo vagamente, la literatura surge victoriosa de él y lo funda en significado. Las estatuas de Olimpia, a las que tanto debe nuestra vinculaci3n a Grecia, alimentan sin embargo también, en el estado en que han llegado hasta nosotros — blanqueadas, rotas, separadas de la obra entera —, un mito fraudulento de Grecia, no saben resistir al tiempo como lo hace un manuscrito, aun incompleto, desgarrado, casi ilegible. El texto de Heráclito lanza para nosotros unos des-

tellos como ninguna estatua en pedazos puede hacerlo, porque el significado está depositado en él de otro modo, y concentrado de otro modo, que en ellas, y porque nada iguala la ductilidad de la palabra. En resumen, el lenguaje dice, y las voces de la pintura son las voces del silencio.

Ello es porque el enunciado pretende revelar la cosa misma, porque se sobrepasa hacia lo que significa. Por mucho que cada palabra saque su sentido de todas las demás, como explica Saussure, sigue siendo cierto que en el momento en que se produce, la tarea de expresar no está ya diferida, remitida a otras palabras, está realizada y nosotros comprendemos algo. Aunque Saussure muestre que cada acto de expresión sólo llega a ser significante como modulación de un sistema general de expresión y en tanto que se diferencia de los demás gestos lingüísticos, lo prodigioso es que antes de él no sabíamos nada de ello, y que lo volvemos a olvidar cada vez que hablamos, y para empezar cuando hablamos de las ideas de Saussure. Ello prueba que cada acto parcial de expresión, como acto común del todo de la lengua, no se limita a gastar un poder expresivo acumulado en ella, sino que lo recrea y la recrea, haciéndonos comprobar, en la evidencia del sentido dado y recibido, el poder que tienen los sujetos hablantes de sobrepasar los signos hacia el sentido. Los signos no solamente evocan para nosotros otros signos y así sucesivamente, el lenguaje no es una especie de prisión en la que estemos encerrados, o una especie de guía que habría que seguir ciegamente, puesto que, en la intersección de todos esos gestos lingüísticos, aparece por fin lo que quieren decir y a qué nos disponen un acceso tan completo que nos parece no tener ya necesidad de ellos para referirnos a él. Por consiguiente, cuando se compara el lenguaje a las formas mudas de expresión — al gesto, a la pintura —, hay que añadir que no se contenta, como ellas, con trazar en la superficie del mundo unas direcciones, unos vectores, una “deformación coherente”, un sentido tácito, a la manera de la inteligencia animal, que se agota produciendo, como en un caleidoscopio, un nuevo paisaje de acción: no sólo tenemos aquí sustitución de un sentido por otro, sino sustitución de sentidos equivalentes, la nueva estructura se da como ya presente en la antigua, ésta subsiste en ella, el pasado ahora es entendido...

Que el lenguaje sea la presunción de una acumulación total, es cierto, y la palabra presente plantea al filósofo el problema de esta posesión provisional de uno mismo, que es provisional, pero que no es “nada”. Por lo menos, el lenguaje

no podría hacer entrega de la cosa misma más que si dejase de estar en el tiempo y en la situación. Hegel es el único que piensa que su sistema contiene la verdad de todos los demás, y quien sólo los conociera a través de su síntesis no los conocería en absoluto. Incluso si Hegel es verdadero del principio al fin, nada dispensa de leer a los “prehegelianos”, pues no puede contenerlos más que “en lo que ellos afirman”. Por lo que niegan, ofrecen al lector otra situación de pensamiento que no está en Hegel de manera eminente, que no está en él en absoluto, y desde la cual Hegel es visible a una luz que él mismo ignora. Hegel es el único que piensa que no tiene Para-los-demás y que es a los ojos de los demás exactamente lo que él sabe que es. Aun admitiendo que existiese progreso de ellos a él, ha podido producirse en el movimiento de las *Méditations* de Descartes o de los diálogos de Platón, y precisamente a causa de las “ingenuidades” que los mantenían al margen de la “verdad” hegeliana, un contacto con las cosas, una chispa de significado que sólo se encontrará en Hegel a condición de haberlos encontrado en ellos y a los cuales será preciso siempre volver, aunque sólo sea para comprender a Hegel. Hegel, es el Museo, es todas las filosofías, si se quiere, pero privadas de su finitud y de su potencia de impacto, embalsamadas, transformadas, cree él, en ellas mismas, a decir verdad transformadas en él. Basta ver cómo languidece una verdad cuando está integrada a otras — como por ejemplo el Cogito, al pasar de Descartes a los cartesianos, se convierte casi en un ritual que se repite distraídamente —, para convenir en que la síntesis no contiene efectivamente todos los pensamientos pasados, que no es todo lo que ellos han sido, en fin, que nunca es síntesis en y para sí a la vez, es decir una síntesis que con el mismo movimiento sea y conozca, sea lo que conoce, conozca lo que es, conserve y suprima, realice y destruya. Si Hegel quiere decir que el pasado, a medida que se aleja, se cambia en su sentido, y que podemos, después, trazar una historia inteligible del pensamiento, tiene razón, pero a condición de que en esa síntesis cada término siga siendo el todo del mundo en la fecha considerada, y que el encadenamiento de las filosofías las mantenga a todas en su sitio como otros tantos significados abiertos y deje subsistir entre ellas un intercambio de anticipaciones y de metamorfosis. El sentido de la filosofía es el sentido de una génesis, no podría totalizarse fuera del tiempo, y es además expresión. Con mayor razón, fuera de la filosofía, el escritor no puede tener la sensación de llegar a las cosas mismas más

que por el uso del lenguaje y no más allá del lenguaje. El propio Mallarmé sabe muy bien que nada saldría de su pluma si él permaneciese absolutamente fiel a su voto de decirlo todo sin que falte nada, y que sólo renunciando al Libro que dispensaría de todos los demás ha podido escribir pequeños libros. El significado sin signo alguno, la cosa misma, ese colmo de claridad sería la desaparición de toda claridad, y la claridad que nosotros podemos tener no está al comienzo del lenguaje, como una edad de oro, sino al final de su esfuerzo. El lenguaje y el sistema de la verdad, si desplazan el centro de gravedad de nuestra vida sugiriéndonos ensamblar y reanudar una con otra nuestras operaciones, de tal manera que cada una de ellas pase a todas y que parezcan independientes de las formulaciones, una a una, que hemos dado primero de ellas, si bien con ello desplazan a las demás operaciones expresivas como "mudas" y subordinadas, no carecen sin embargo de reticencia, y el sentido está más bien implicado por el edificio de las palabras que designado por ellas.

Nos es, pues, necesario aplicar al lenguaje con respecto al sentido lo que Simone de Beauvoir dice del cuerpo con respecto al espíritu: que no es ni primero, ni segundo. Nadie ha hecho nunca del cuerpo un simple instrumento o un medio, ni sostenido, por ejemplo, que se pudiera amar por principios. Y como tampoco es el cuerpo sólo quien ama, puede decirse que él lo hace todo y que no hace nada, que es nosotros y que no es nosotros. Ni fin ni medio, siempre mezclado en asuntos que exceden de él, siempre celoso sin embargo de su autonomía, es lo bastante poderoso como para oponerse a todo fin que sólo fuera deliberado, pero él no tiene ninguno que proponernos si por fin nos volvemos hacia él y le consultamos. A veces, y entonces es cuando tenemos la sensación de ser nosotros mismos, se deja animar, toma por su cuenta una vida que no es absolutamente la suya. Entonces es feliz y espontáneo, y nosotros con él. El lenguaje, igualmente, no está al servicio del sentido y no gobierna, sin embargo, al sentido. No existe subordinación entre ellos. Ahí nadie manda y nadie obedece. Lo que *queremos decir* no está ante nosotros, fuera de toda palabra, como un puro significado. No es más que el exceso de lo que nosotros vivimos sobre lo que ya ha sido dicho. Nosotros nos colocamos, con nuestro mecanismo de expresión, en una situación a la cual él es sensible, lo confrontamos con ella, y nuestros enunciados no son otra cosa que el balance final de esos intercambios. El propio pensa-

miento político es de este orden: es siempre la elucidación de una percepción histórica en la que intervienen todos nuestros conocimientos, todas nuestras experiencias y todos nuestros valores a la vez, y de la cual nuestras tesis no son más que la formulación esquemática. Toda acción y todo conocimiento que no pasen por esta elaboración, y que pretendieran establecer valores que no hayan tomado cuerpo en nuestra historia individual o colectiva o *bien*, lo que viene a ser lo mismo, alegir los medios por un cálculo y por un procedimiento completamente técnicos, no llegan hasta los problemas que querían resolver. La vida personal, la expresión, el conocimiento y la historia avanzan oblicuamente, y no directamente, hacia fines o hacia conceptos. Lo que se busca demasiado deliberadamente, no se consigue, y las ideas, los valores, no le faltan; por el contrario, a quien ha sabido en su vida meditativa liberar su espontánea fuente.

II.

Sobre la fenomenología del lenguaje⁽¹⁾

(1) Ponencia presentada al primer Coloquio Internacional de Fenomenología, Bruselas, 1951

I. HUSSERL Y EL PROBLEMA DEL LENGUAJE

Precisamente porque el problema del lenguaje no pertenece, en la tradición filosófica, a la filosofía primera, Husserl lo aborda más libremente que los problemas de la percepción o del conocimiento. Lo coloca en posición central, y lo poco que dice de él es original y enigmático. Este problema permite, pues, mejor que cualquier otro, interrogar a la fenomenología y, no sólo repetir a Husserl, sino proseguir su esfuerzo, reanudar, más que sus tesis, el movimiento de su reflexión.

Es impresionante el contraste entre ciertos textos antiguos y recientes. En la 4.^a de las *Logische Untersuchungen*, Husserl propone la idea de una eidética del lenguaje y de una gramática universal que fijarían las formas de significado indispensables a todo lenguaje, si debe ser lenguaje, y permitirían pensar con plena claridad las lenguas empíricas como realizaciones “confusas” del lenguaje esencial. Este proyecto supone que el lenguaje es uno de los objetos que la consciencia constituye de modo soberano, las lenguas actuales casos muy particulares de un lenguaje posible cuyo secreto guarda ella — sistemas de signos vinculados a su significado por relaciones unívocas y susceptibles, tanto en su estructura como en su funcionamiento, de una explicitación total. Así planteado como un objeto ante el pensamiento, el lenguaje no podrá representar otro papel con respecto a él que el de acompañamiento, sustituto, vademécum o medio secundario de comunicación.

Por el contrario, en textos más recientes, el lenguaje aparece como una manera original de enfocar ciertos objetos, como el cuerpo del pensamiento (*Formale und transzendente Logik*) (2) o incluso como la operación por la cual pen-

(2) “Diese aber (sc.: die Meinung) liegt nicht äußerlich neben den Worten; sondern redend vollziehen wir fortlaufend ein inneres, sich mit den Worten verschmelzendes, sie gleichsam beseelendes Meinen. Der Er-

samientos que, sin él, seguirían siendo fenómenos privados, adquieren valor intersubjetivo y finalmente existencia ideal (*Ursprung der Geometrie*) (3). El pensamiento filosófico que reflexiona sobre el lenguaje sería desde entonces beneficiario del lenguaje, envuelto y situado en él. M. Pos (*Phénoménologie et linguistique*, Revue Internationale de Philosophie, 1939) define la fenomenología del lenguaje, no como un esfuerzo para volver a situar las lenguas existentes en la estructura de una eidética de todo lenguaje posible, es decir, para objetivarlas ante una conciencia constituyente universal e intemporal, sino como retorno al sujeto hablante, a mi contacto con la lengua que yo hablo. El sabio, el observador, ven el lenguaje en pasado. Consideran la larga historia de una lengua, con todos los azares, deslizamientos de sentido que finalmente han hecho de ella lo que hoy es. Resultado de tantos accidentes, resulta incomprensible que la lengua pueda significar lo más mínimo sin equívoco. Tomando el lenguaje como hecho realizado, resto de actos de significación pasados, registro de significados ya adquiridos, el sabio

folg dieser Beseelung ist, dass die Worte und die ganzen Reden in sich eine Meinung gleichsam verleblichen und verleblicht in sich als Sinn tragen" (p. 20): "Pero ésta (la opinión) no se encuentra exteriormente al lado de las palabras, sino que hablando realizamos constantemente un opinar interior que se funde con las palabras y al mismo tiempo las anima. El resultado de esta animación es que las palabras y el propio discurso encarnan por así decir una opinión, y la contienen encarnada, como su sentido."

(3) "Objektives Dasein 'in der Welt', das als solches zugänglich ist für jedermann, kann aber die geistige Objektivität des Sinngebildes letztlich nur haben vermöge der doppelschichtigen Wiederholungen und vornehmlich der sinnlich verkörpernden. In der sinnlichen Verkörperung geschieht die 'Lokalisation' und 'Temporalisation' von Solchem das seinem Seinssinn nach nicht-lokal und nicht-temporal ist... Wir fragen nun: ... Wie macht die sprachliche Verleblichung aus dem bloss innersubjektiven Gebilde, dem Gedanke, das objektive, das etwa als geometrischer Begriff oder Satz in der Tat für jedermann und in aller Zukunft verständlich da ist? Auf das Problem des Ursprunges der Sprache in ihrer idealen und durch Aensserung und Dokumentierung begründeten Existenz in der realen Welt wollen wir hier nicht eingehen, obschon wir uns bewusst sind, dass eine radikale Aufklärung der Seinsart der 'idealen Sinngebilde' hier ihren tiefsten Problemgrund haben muss" (*Revue Internationale de philosophie*, 1939, p. 210): "Existencia objetiva "en el mundo", que como tal es asequible a cualquiera, la objetividad intelectual del símbolo sólo puede alcanzarla en forma de posibilidad de repetición en dos planos, especialmente en el de la representación sensitiva. En la representación sensitiva se produce la "localización" y "temporalización" de aquello que por su esencia no es local ni temporal... Nos preguntamos: ... ¿Cómo, partiendo únicamente de elementos subjetivos internos, es decir de la idea, el lenguaje logra formar un cuerpo *objetivo*, que sea comprensible para siempre y para todo el mundo, en forma, por ejemplo, de concepto o de teorema geométrico? No nos ocuparemos aquí del problema del origen del lenguaje en su existencia ideal en el mundo real, fundada en la manifestación y documentación, aunque estamos convencidos de que el auténtico secreto de la esencia de los "símbolos ideales" se esconde en este problema".

pasa por alto, inevitablemente, la claridad propia del habla, la fecundidad de la expresión. Desde el punto de vista fenomenológico, es decir, para el sujeto hablante que hace uso de su lengua como de un medio de comunicación con una comunidad viviente, la lengua recobra su unidad: ya no es el resultado de un caótico pasado de hechos lingüísticos independientes, sino un sistema todos cuyos elementos concurren a un esfuerzo de expresión único vuelto hacia el presente o el porvenir, y por consiguiente gobernado por una lógica actual.

II. EL FENOMENO DEL LENGUAJE

I. *La lengua y la palabra*

¿Podemos yuxtaponer sencillamente las dos perspectivas que a propósito del lenguaje acabamos de distinguir, el lenguaje como objeto de pensamiento y el lenguaje como mío? Eso es lo que hacía, por ejemplo, Saussure, cuando distinguía una lingüística sincrónica de la palabra y una lingüística diacrónica de la lengua, irreductibles una a otra porque una visión pancrónica borraría inevitablemente la originalidad del presente. Del mismo modo M. Pos se limita a describir alternativamente la actitud objetiva y la actitud fenomenológica sin pronunciarse sobre la relación de ambas. Pero cabría creer entonces que la fenomenología sólo se distingue de la lingüística como la psicología se distingue de la ciencia del lenguaje: la fenomenología añadiría al conocimiento de la lengua la experiencia de la lengua en nosotros, de la misma manera que la pedagogía añade al conocimiento de los conceptos matemáticos la experiencia de aquello en lo que se convierten en la mente de quienes los aprenden. La experiencia de la palabra no tendría entonces nada que enseñarnos acerca del ser del lenguaje, no tendría alcance ontológico.

Esto es lo que es imposible. Desde el momento que se distingue, al lado de la ciencia objetiva del lenguaje, una fenomenología de la palabra, se pone en marcha una dialéctica por la cual las dos disciplinas entran en comunicación.

En primer lugar, el punto de vista "subjetivo" engloba el punto de vista "objetivo"; la sincronía encierra la diacronía. El pasado del lenguaje ha empezado siendo presente, la serie

de los hechos lingüísticos fortuitos que la perspectiva objetiva pone en evidencia se ha incorporado a un lenguaje que; en cada momento, era un sistema dotado de una lógica interna. Si, por consiguiente, considerado según un corte transversal, el lenguaje es sistema, es preciso que lo sea también en su desarrollo. Por mucho que Saussure sostenga la dualidad de las perspectivas, sus sucesores están obligados a concebir con el *esquema sublingüístico* (Gustave Guillaume) un principio mediador.

Desde otro punto de vista, la diacronía engloba a la sincronía. Si, considerado según un corte longitudinal, el lenguaje implica azares, es preciso que el sistema de la sincronía en cada momento implique fisuras en las que el acontecimiento bruto pueda venir a insertarse.

Se nos impone, pues, una doble tarea.

a) Hemos de encontrar un sentido en el devenir del lenguaje, hemos de concebirlo como un equilibrio en movimiento. Por ejemplo, dado que ciertas formas de expresión entran en decadencia por el solo hecho de que han sido empleadas y han perdido su "expresividad", se mostrará cómo las lagunas o las zonas de debilidad así creadas suscitan, por parte de los sujetos hablantes que quieren comunicar, una reasunción de los restos lingüísticos dejados por el sistema en vías de regresión y su utilización según un nuevo principio. Así es como se concibe en la lengua un nuevo medio de expresión y como una lógica obstinada cruza por los efectos de desgaste y la volubilidad misma de la lengua. Así es como el sistema de expresión del latín, basado en la declinación y los cambios flexionales, ha sido sustituido por el sistema de expresión del francés, basado en la preposición.

b) Però, correlativamente, nos es preciso entender que, como la sincronía no es más que un corte transversal sobre la diacronía, el sistema que se realiza en ella nunca está completamente en acto, admite siempre cambios latentes o en incubación, nunca está hecho de significados absolutamente unívocos que puedan explicitarse totalmente bajo la mirada de una conciencia constituyente transparente. Se tratará, no de un sistema de formas de significado claramente articuladas una sobre otra, no de un edificio de ideas lingüísticas construido según un plan riguroso, sino de un conjunto de gestos lingüísticos convergentes, cada uno de los cuales se definirá no tanto por un significado como por un valor de empleo. Lejos de aparecer las lenguas particulares como la realización "entremezclada" de ciertas formas de significado

ideales y universales, la posibilidad de tal síntesis se hace problemática. Si se consigue la universalidad, no será por una lengua universal que, de vuelta de la diversidad de las lenguas, nos proporcionaría los cimientos de toda lengua posible, sino por un paso oblicuo de tal lengua que yo hablo y que me inicia en el fenómeno de la expresión a tal otra lengua que yo aprendo a hablar y que practica el acto de expresión según un estilo completamente diferente, dado que las dos lenguas, y en último término todas las lenguas dadas, no son eventualmente comparables más que a la llegada y como totalidades, sin que puedan reconocerse en ellas los elementos comunes de una estructura categorial única.

Lejos pues de poderse yuxtaponer una psicología del lenguaje y una ciencia del lenguaje reservando a la primera el lenguaje en el presente y a la segunda el lenguaje en el pasado, el presente difunde en el pasado, en tanto que ha sido presente, y la historia es la historia de las sincronías sucesivas, y la contingencia del pasado lingüístico invade hasta el sistema sincrónico. Lo que me enseña una fenomenología del lenguaje, no es sólo una curiosidad psicológica: la lengua de los lingüistas en mí, juntamente con las particularidades que yo le añado, es una nueva concepción del ser del lenguaje, que es ahora lógica en la contingencia, sistema orientado, y que sin embargo elabora siempre casualidades, reasunción de lo fortuito en una totalidad que tiene un sentido, lógica hecha carne.

II. *Cuasi-corporeidad de lo significante*

Volviendo a la lengua hablada o viva, descubrimos que su valor expresivo no es la suma de los valores expresivos que pertenecerían a cada elemento de la "cadena verbal". Por el contrario, forman sistemas en la sincronía en el sentido de que cada uno de ellos sólo significa la diferencia con respecto a los demás — los signos, como dice Saussure, son esencialmente "diacríticos" — y como eso es verdad de todos, no hay en la lengua más que diferencias de significado. Si finalmente quiere decir y dice algo, no es porque cada signo sea vehículo de un significado que le pertenecería, sino porque todos juntos aluden a un significado siempre diferido, cuando se les considera uno a uno, y hacia el cual yo me adelanto a ellos sin que ellos lo contengan nunca. Cada uno de ellos sólo expresa por referencia a unos determinados

útiles mentales, a una determinada disposición de nuestros utensilios culturales, y todos juntos son una especie de formulario en blanco que no se ha llenado aún, algo así como los gestos de los demás que enfocan y circunscriben un objeto del mundo que yo no veo.

La potencia parlante que el niño asimila al aprender su lengua no es la suma de los significados morfológicos, sintácticos y léxicos: tales conocimientos no son ni necesarios ni suficientes para adquirir una lengua, y el acto de hablar, una vez adquirido, no supone comparación alguna entre lo que yo quiero expresar y la ordenación nocional de los medios de expresión que empleo. Las palabras, los giros necesarios para conducir a la expresión mi intención significativa sólo se me ofrecen cuando hablo en virtud de lo que Humboldt llamaba *innere Sprachform* (y que los modernos llaman *Wortbegriff*), es decir, en virtud de un determinado estilo de palabra del que dependen y según el cual se organizan sin que yo tenga necesidad de representármelos. Existe un significado "lenguajero" del lenguaje que realiza la mediación entre mi intención aún muda y las palabras, y de tal manera que mis palabras me sorprenden a mí mismo y me enseñan mi pensamiento. Los signos organizados tienen su sentido inmanente, que no depende del "pienso" sino del "puedo".

Esta acción a distancia del lenguaje, que coincide con los significados sin tocarlos, esta elocuencia que los designa de manera perentoria, sin cambiarlos nunca en palabras ni hacer cesar el silencio de la conciencia, son un caso eminente de la intencionalidad corporal. Yo tengo una conciencia rigurosa del alcance de mis gestos o de la espacialidad de mi cuerpo que me permite mantener relaciones con el mundo sin representarme temáticamente los objetos que voy a aprehender o las relaciones de dimensión entre mi cuerpo y los caminos que me ofrece el mundo. A condición de que yo no reflexione expresamente sobre él, la conciencia que yo tengo de mi cuerpo es inmediatamente significativa de un determinado paisaje a mi alrededor, la que tengo con los dedos de un determinado estilo fibroso o granoso del objeto. Del mismo modo la palabra, la que yo profiero o la que oigo, está preñada de un significado que es legible en la textura misma del gesto lingüístico, hasta el punto de que una vacilación, una alteración de la voz, la elección de una determinada sintaxis basta para modificarlo, y sin embargo nunca está contenido en aquél, ya que toda expresión se me aparece siempre como una huella, ya que ninguna idea me es

dada sino en transparencia, y ya que todo esfuerzo para cerrar nuestra mano sobre el pensamiento que mora en la palabra no deja entre mis dedos más que un poco de material verbal.

III. *Relación de lo significante y lo significado. La sedimentación*

Si la palabra es comparable a un gesto, lo que ella está encargada de expresar guardará con ella la misma relación que el blanco con el gesto que apunta a él, y nuestras observaciones sobre el funcionamiento del mecanismo significante implicarán ya una determinada teoría del significado que la palabra expresa. Mi enfoque corporal de los objetos que me rodean está implícito, y no supone ninguna tematización, ninguna "representación", de mi cuerpo ni del medio. El significado anima la palabra como el mundo anima mi cuerpo: por una secreta presencia que despierta mis intenciones sin desplegarse ante ellas. La intención significativa en mí (como también en el oyente que la encuentra al oírme) no es de momento, y ni siquiera si debe luego fructificar en "pensamientos", más que un *vacío determinado*, a llenar por palabras, el exceso de lo que quiero decir sobre lo que es o lo que ha sido ya dicho. Esto significa: a) que los significados de la palabra son siempre ideas en el sentido kantiano, los polos de un cierto número de actos de expresión convergentes que imantan el discurso sin ser propiamente dados por su cuenta; b) que, en consecuencia, la expresión nunca es total. Como hace observar Saussure, tenemos la sensación de que nuestra lengua expresa totalmente. Pero no porque exprese totalmente es nuestra, sino que porque es nuestra creemos que expresa totalmente. "The man I love" es, para un inglés, una expresión tan completa como, para un francés, "l'homme que j'aime". Y "j'aime cet homme" es, para un alemán que puede, por medio de la declinación, marcar de modo expreso la función del complemento directo, una manera completamente alusiva de expresarse. Hay siempre, por consiguiente, sobreentendido en la expresión, o mejor dicho, la noción de sobreentendido debe rechazarse: sólo tiene sentido si tomamos como modelo y como absoluto de la expresión una lengua (de ordinario la nuestra) que, de hecho, como todas las demás, nunca puede llevarnos, "como de la mano", hasta el significado, hasta las cosas mismas. No digamos pues que toda

expresión es imperfecta porque sobreentiende, digamos que toda expresión es perfecta en la medida en que es comprendida sin equívoco y admitamos como hecho fundamental de la expresión *una superación de lo significante por lo significado que a la virtud misma de lo significante corresponde hacer posible.* c) que este acto de expresión, esta unión por la trascendencia del sentido lingüístico de la palabra y del significado que ella se propone no es para nosotros, sujetos hablantes, una operación segunda, a la cual sólo recurriríamos para comunicar a los demás nuestro pensamiento, sino la toma de posesión por nuestra parte, la adquisición de significados que, de otro modo, sólo secretamente nos son presentes. Si la tematización de lo significado no precede a la palabra, es porque es su resultado. Insistamos en esta tercera consecuencia.

Expresar, para el sujeto hablante, es tomar conciencia; no expresa solamente para los demás, expresa para saber él mismo lo que se propone. Si la palabra quiere **encarnar** una intención significativa que no es más que *cierto vacío*, no es sólo para re-crear en los demás la misma falta, la misma privación, sino además para saber *de qué* hay falta y privación. ¿Cómo lo consigue? La intención significativa se da un cuerpo y se conoce a sí misma al buscarse un equivalente en el sistema de significados disponibles que la lengua que hablo y el conjunto de los escritos y de la cultura cuyo heredero soy representan. Se trata, para ese mudo deseo que es la intención significativa, de realizar una determinada disposición de los instrumentos ya significantes o de los significados ya parlantes (instrumentos morfológicos, sintácticos, léxicos, géneros literarios, tipos de relato, modos de presentación del acontecimiento, etc.) que suscite en el oyente el presentimiento de un significado distinto y nuevo y lleve a cabo en el que habla o el que escribe el anclaje del significado inédito en los significados ya disponibles. Pero, ¿por qué, cómo, en qué sentido, son éstos disponibles? Han llegado a serlo cuando, en su época, han sido *instituidos* como significados a los cuales yo puedo recurrir, que *yo tengo*, por una operación expresiva de la misma clase. Es pues ésta la que es preciso describir si quiero comprender la virtud de la palabra. Yo entiendo o creo entender las palabras y las formas del francés; tengo cierta experiencia de los modos de expresión literarios y filosóficos que me ofrece la cultura dada. Yo expreso cuando, utilizando todos esos instrumentos ya parlantes, les hago decir algo que no han dicho nunca. Empezamos a leer

al filósofo dando a las palabras que emplea su sentido "corriente", y, poco a poco, merced a una inversión al principio insensible, su palabra domina su lenguaje, y el uso que él hace de ella es quien termina por afectarla con un significado nuevo y propio de él. En ese momento, él se ha hecho entender y su significado se ha instalado en mí. Se dice que un pensamiento está expresado cuando las palabras convergentes que tienden a él son lo bastante numerosas y lo bastante elocuentes como para designarlo siu equívoco a mí, autor, o a los demás, y como para que tengamos todos la experiencia de su presencia carnal en la palabra. Aunque sólo unas Abschattungen del significado estén temáticamente dadas, el hecho es que, pasado un determinado punto de discurso, las Abschattungen, captadas en su movimiento, fuera del cual no son uada, se contraen de pronto en un solo significado, sentimos que *algo ha sido dicho*, de la misma manera que, por encima de un mínimo de mensajes sensoriales, percibimos una cosa, a pesar de que la explicitación de la cosa tienda por principio al infinito, o de la misma manera que, espectadores de cierto número de conductas, llegamos a *percibir a alguien* a pesar de que, ante la reflexión, nadie más que yo mismo puede ser verdaderamente, y en el mismo sentido, *ego*... Las consecuencias de la palabra, como las de la percepción (y de la percepción de los demás en particular), van siempre más allá que sus premisas. Incluso nosotros que hablamos no sabemos necesariamente lo que expresamos mejor que quienes nos escuchan. Yo digo que *sé una idea* cuando se ha instituido en mí el poder de organizar en torno a ella discursos que forman sentido coherente, y ese poder mismo no se funda en que yo la tenga en mi poder y la contemple cara a cara, sino en que he adquirido un determinado estilo de pensamiento. Yo digo que un significado está adquirido y desde ahora disponible cuando he conseguido hacerlo morar en un mecanismo de palabra que no le estaba al principio destinado. Por supuesto, los elementos de ese mecanismo expresivo no lo contenían realmente: la lengua francesa, inmediatamente de instituida, no contenía a la literatura francesa, ha sido preciso que yo los descentre y los vuelva a centrar para hacerles significar lo que yo me proponía. Precisamente esta "deformación coherente" (Malraux) de los significados disponibles es lo que los ordena a un sentido nuevo y hace dar a los oyentes, *pero también al sujeto hablante*, un *paso* decisivo. Pues desde ahora, las diligencias preparatorias de la expresión — las primeras páginas del libro —, son

reasumidas en el sentido final del conjunto y se dan ya de entrada como derivadas de ese sentido, ahora instalado en la cultura. El sujeto hablante (y también los demás) podrá ir derecho al todo, no tendrá necesidad de reactivar todo el proceso, lo poseerá en grado eminente en su resultado, una tradición personal e interpersonal habrá sido fundada. El Nachvollzug, liberado de los tanteos del Vollzug, contrae sus diligencias en una visión única, existe sedimentación, y yo podré pensar más allá. La palabra, en cuanto que es distinta de la lengua, es ese momento en que la intención significativa muda aún y completamente en acto; se muestra capaz de incorporarse a la cultura, la mía y la de los demás, de formarme y de formarlos transformando el sentido de los instrumentos culturales. Se hace "disponible" a su vez porque nos da a posteriori la ilusión de que estaba contenida en los significados ya disponibles, mientras que, por una especie de *astucia*, sólo se ha unido a ellos para infundirles una nueva vida.

III. CONSECUENCIAS TOCANTES A LA FILOSOFIA FENOMENOLOGICA

¿Qué alcance filosófico hay que reconocer a esas descripciones? La relación entre los análisis fenomenológicos y la filosofía propiamente dicha no está clara. Se les considera a menudo como *preparatorios* y el propio Husserl ha distinguido siempre las "investigaciones fenomenológicas" en sentido lato y la "filosofía" que debía coronarlas. Sin embargo, es difícil sostener que el problema filosófico sigue intacto tras la exploración fenomenológica del Lebenswelt. Si, en los últimos escritos de Husserl, el retorno al "mundo vivido" se considera como un primer paso absolutamente indispensable, es sin duda alguna porque tiene consecuencias para el trabajo de constitución universal que debe seguir, porque desde ciertos puntos de vista algo del primer paso permanece en el segundo, porque está conservado en él de algún modo, porque nunca, por consiguiente, se le ha adelantado del todo y porque la fenomenología es ya filosofía. Si el sujeto filosófico fuera una conciencia constituyente transparente ante la cual el mundo y el lenguaje fuesen enteramente explícitos con sus significados y sus objetos, cualquier experiencia,

fenomenológica o no, bastaría para motivar el paso a la filosofía, y la exploración sistemática del *Lebenswelt* no sería necesaria. Si el retorno al *Lebenswelt*, y en particular el retorno del lenguaje objetivado a la palabra, se considera como absolutamente necesario, es porque la filosofía debe reflexionar sobre el modo de presencia del objeto al sujeto, la concepción del objeto y la concepción del sujeto tal como aparecen a la revelación fenomenológica en lugar de sustituirlas por la relación del objeto al sujeto tal como se la concibe en una filosofía idealista de la reflexión total. Desde ese momento, la fenomenología es envolvente con respecto a la filosofía, que no puede venir pura y simplemente a añadirse a ella.

Esto está claro sobre todo cuando se trata de la fenomenología del lenguaje. Este problema, de manera más evidente que ningún otro, nos obliga a tomar una decisión en lo concerniente a las relaciones de la fenomenología y de la filosofía o de la metafísica. Pues, más claramente que ningún otro, aparece a la vez como un problema especial y como un problema que abarca todos los demás, incluso el de la filosofía. Si la palabra es lo que hemos dicho, ¿cómo podría haber una ideación que permitiera dominar esta *praxis*, cómo la fenomenología de la palabra no iba a ser también filosofía de la palabra, cómo, después de ella, iba a haber lugar para una elucidación de grado superior? Nos es absolutamente forzoso subrayar el sentido *filosófico* del retorno a la palabra.

La descripción que hemos hecho del poder significativo de la palabra, y en general del cuerpo como mediador de nuestra relación con el objeto, no proporcionaría indicación filosófica alguna si se la pudiese considerar como una cuestión de pintoresquismo psicológico. Eso sería admitir que, en efecto, el cuerpo, tal como nosotros lo vivimos, nos parece implicar el mundo, y la palabra un paisaje de pensamiento. Pero eso sería mera apariencia: ante el pensamiento serio, mi cuerpo seguiría siendo objeto, mi conciencia seguiría siendo conciencia pura, y su coexistencia el objeto de una *apercepción*, de la que, como pura conciencia, yo seguiría siendo el sujeto (así es poco más o menos como se presentan las cosas en los escritos antiguos de Husserl). De la misma manera, si mi palabra o la que yo oigo se sobrepasan hacia un significado, dado que esa relación, como toda relación, sólo puede ser planteada por mí como conciencia, la radical autonomía del pensamiento se vería restablecida en el instante mismo en

que parecía puesta en duda... Sin embargo, ni en uno ni en otro caso puedo achacar a la simple apariencia psicológica el fenómeno de la encarnación, y, si me sintiese tentado a hacerlo, me lo impediría la percepción de los demás. Pues, en la experiencia de los demás, de un modo más claro (*pero no de un modo distinto*) que en la de la palabra o el mundo percibido, capto inevitablemente mi cuerpo como *una espontaneidad que me enseña lo que yo no podría saber sino por ella*. La posición de los demás como otros yo no es en efecto posible si es *la conciencia* quien debe efectuarla: tener conciencia, es constituir, yo no puedo por consiguiente tener conciencia de los demás, puesto que eso sería constituirlos como constituyentes, y constituyentes con respecto al acto mismo por el cual yo los constituyo. Esta dificultad de principio, planteada como una barrera al comienzo de la quinta *Méditation Cartésienne*, no queda eliminada en parte alguna. Husserl *pasa de largo*: puesto que yo tengo la idea de los demás, es pues que, de alguna manera, la dificultad mencionada *ha sido, de hecho, superada*. Sólo ha podido serlo si el que, en mí, percibe a los demás, es capaz de pasar por alto la radical contradicción que hace imposible la concepción teórica de los demás, o mejor dicho (pues, si la pasase por alto, ya no es con los demás con quien tendría que ver), capaz de vivir esa contradicción como la definición misma de la presencia de los demás. Ese sujeto, que se siente constituido en el momento en que funciona como constituyente, es mi cuerpo. Recordemos cómo Husserl termina por fundar sobre lo que él llama “fenómeno de emparejamiento” y “transgresión intencional” mi percepción de una conducta (*Gebaren*) en el espacio que me rodea. Resulta que, sobre ciertos espectáculos — los demás cuerpos humanos y, por extensión, animales —, mi mirada tropieza, se encuentra copada. Yo soy asaltado por ellos cuando creía asaltarlos, y veo dibujarse en el espacio una figura que despierta y convoca las posibilidades de mi propio cuerpo como si se tratase de gestos o de comportamientos míos. Todo tiene lugar como si las funciones de la intencionalidad y del objeto intencional se encontrasen paradójicamente permutadas. El espectáculo me invita a convertirme en su espectador adecuado, como si otro espíritu que no fuese el mío viniese de pronto a albergarse en mi cuerpo, o, mejor dicho, como si mi espíritu fuese atraído allá y emigrase al espectáculo que estaba ofreciéndose. Yo soy atrapado por un segundo yo fuera de mí. yo percibo a los demás... Ahora bien, la palabra es evidentemente un caso

eminente de esas “conductas” que invierten mi relación ordinaria con los objetos y dan a algunos de ellos valor de sujetos. Y sí, con respecto al cuerpo viviente, el mío o el de los demás, la objetivación no tiene sentido, hay también que considerar fenómeno último, y constitutivo de los demás, la encarnación de lo que yo llamo su pensamiento en su palabra total. Si realmente la fenomenología no implicara ya nuestra concepción del ser y nuestra filosofía, volveríamos a encontrarnos, al llegar al problema filosófico, ante las mismas dificultades que han suscitado la fenomenología. En cierto sentido, la fenomenología es o todo o nada. Este orden de la espontaneidad enseñante—el “yo puedo” del cuerpo, la “transgresión intencional” que da a los demás, la “palabra” que da la idea de un significado puro o absoluto—, no puede volverse a poner inmediatamente bajo la jurisdicción de una conciencia ecósmica y pacósmica so pena de volver a convertirse en falta de sentido, debe enseñarme a conocer lo que ninguna conciencia constituyente puede saber: mi pertenencia a un mundo “preconstituido”. ¿Cómo, podrá objetárseme, pueden el cuerpo y la palabra darme más de lo que yo he puesto en ellos? No es, evidentemente, mi cuerpo como organismo quien me enseña a ver, eu una conducta cuyo espectador soy, la emergencia de *otro yo*: todo lo más podría reflejarse y reconocerse en *otro organismo*. Para que el alter ego y el otro pensamiento se me aparezcan, es preciso que yo sea *yo de* este cuerpo mío, pensamiento de esta vida encarnada. El sujeto que realiza la transgresión intencional sólo podría hacerlo por cuanto está situado. La experiencia de los demás es posible en la medida exacta en que la situación forma parte del Cogito.

Pero entonces tenemos igualmente que tomar al pie de la letra lo que la fenomenología nos ha enseñado acerca de la relación de lo significante y lo significado. Si, en efecto, el fenómeno central del lenguaje es el acto común de lo significante y lo significado, le quitaríamos su virtud realizando por adelantado en un cielo de las ideas el resultado de las operaciones expresivas, perderíamos de vista el *paso* que ellas dan de los significados ya disponibles a aquellos que estamos construyendo o adquiriendo. Y el doble inteligible sobre el cual se intentaría fundarlas no nos dispensaría de comprender cómo nuestro mecanismo de conocimiento se dilata hasta comprender lo que él no contiene. No haríamos la economía de nuestra trascendencia ordenándola a un trascendente de hecho. El lugar de la verdad seguiría siendo en todo caso

esta anticipación (Vorhabe) por la cual cada palabra o cada verdad adquirida abre un campo de conocimiento; y la reasunción simétrica (Nachvollzug) por la cual concluimos ese devenir de conocimiento o ese comercio con los demás y los contraemos en una nueva visión. Nuestras operaciones expresivas del momento, en lugar de ahuyentar a las anteriores, de sucederlas y de anularlas sencillamente, las salvan, las conservan, las reasumen en tanto que contenían alguna verdad, y el mismo fenómeno se produce con respecto a las operaciones expresivas de los demás, ya sean antiguas o contemporáneas. Nuestro presente mantiene las promesas de nuestro pasado, nosotros mantenemos las promesas de los demás. Cada acto de expresión literaria o filosófica contribuye a cumplir el voto de recuperación del mundo que se pronunció con la aparición de una lengua, es decir, de un sistema finito de signos que se preteudía capaz en principio de captar todo ser que se presentara. El realiza, por su parte, parte de ese proyecto y prorroga además el pacto que acaba de vencer abriendo un nuevo campo de verdades. Eso sólo es posible por la misma "transgresión intencional" que da a los demás, y, de la misma manera que ella, el fenómeno de la verdad, teóricamente imposible, no se conoce más que por la praxis que la *hace*. Decir que hay una verdad es decir que, cuando mi reasunción encuentra al fenómeno antiguo o extranjero y cuando la expresión lograda libera lo que estaba cautivo en el ser desde siempre, en el espesor del tiempo personal e interpersonal se establece una comunicación interior por la cual nuestro presente se convierte en la *verdad* de todos los demás acontecimientos cognoscentes. Es como una cuña que hundimos en el presente, un hito que da testimonio de que en ese momento ha tenido lugar algo que el ser esperaba o "quería decir" desde siempre, y que no terminará jamás, si no de ser verdad, por lo menos de significar y de excitar nuestro mecanismo pensante, si es preciso sacando de él verdades más comprensivas que aquélla. En ese momento se ha fundado alguna cosa en su significado, una experiencia se ha transformado en su sentido, se ha convertido en verdad. La verdad es otro nombre de la sedimentación, que es a su vez la presencia de todos los presentes en el nuestro. Lo que equivale a decir, incluso y sobre todo para el sujeto filosófico último, que no existe ninguna objetividad que dé cuenta de nuestra relación superobjetiva con todos los tiempos, que no existe ninguna luz que sobrepase a la del presente vivo.

En el texto tardío que citábamos al empezar, Husserl

escribe que la palabra realiza una "localización" y una "temporalización" de un sentido ideal que, "según su sentido de ser" no es ni local ni temporal, y añade más adelante que la palabra también objetiva y abre a la pluralidad de los sujetos, a título de concepto o de proposición, lo que antes no era más que una formación interior a un sujeto. Habría pues un movimiento por el cual la existencia ideal desciende a la localidad y la temporalidad, y un movimiento inverso por el cual el acto de palabra aquí y ahora funda la idealidad de lo verdadero. Esos dos movimientos serían contradictorios si tuvieran lugar entre los mismos términos extremos, y nos parece necesario imaginar en este punto un circuito de la reflexión: ésta reconoce en primera aproximación la existencia ideal como ni local, ni temporal, luego se da cuenta de que la palabra posee una localidad y una temporalidad que no puede uno derivar de las del mundo objetivo, ni por otra parte suspender de un mundo de las ideas, y finalmente hace descansar sobre la palabra el modo de ser de las formaciones ideales. La existencia ideal se funda en el documento, no sin duda como objeto físico, ni tampoco como portador de los significados uno a uno que le asignan las convenciones de la lengua en la que está escrito, sino en él en tanto que, por una "transgresión intencional" una vez más, solicita y hace converger a todas las vidas cognoscentes y por ello instaura y restaura un "Logos" del mundo cultural.

Lo propio de una filosofía fenomenológica nos parece ser, pues, el establecer a título definitivo en el orden de la espontaneidad enseñante que es inaccesible al psicologismo y al historicismo no menos que a las metafísicas dogmáticas. La fenomenología de la palabra es la más apta entre todas para revelarnos ese orden. Cuando yo hablo o cuando comprendo, experimento la presencia de los demás en mí o de mí en los demás, que es la dificultad de la teoría de la intersubjetividad, la presencia de lo representado que es la dificultad de la teoría del tiempo, y comprendo por fin lo que quiere decir la enigmática proposición de Husserl: "la subjetividad trascendental es intersubjetividad." En la medida en que lo que yo digo tiene sentido, yo soy para mí mismo, cuando hablo, otro "otro", y, en la medida en que comprendo, ya no sé quién habla y quién escucha. El último paso filosófico es reconocer lo que Kant llama la "afinidad trascendental" de los momentos del tiempo y de las temporalidades. Eso es sin duda lo que intenta hacer Husserl cuando adopta el vocabulario fialista de los metafísicos, hablando de "mónadas", "ente-

lequias”, “teología”. Pero esas palabras van a menudo entre comillas para significar que yo pretendo introducir con ellas ningún agente que desde el exterior aseguraría la conexión de los términos puestos en relación. La finalidad en sentido dogmático sería un compromiso: dejaría cara a cara los términos a vincular y el principio vinculante. Ahora bien, en el corazón de mi presente es donde yo encuentro el sentido de los que lo precedieron, donde encuentro con qué comprender la presencia de los demás en el mismo mundo, y en el ejercicio mismo de la palabra es donde aprendo a comprender. No existe finalidad más que en el sentido en que la definía Heidegger cuando decía, poco más o menos, que es el temblor de una unidad expuesta a la contingencia y que se re-crea infatigablemente. Y a la misma espontaneidad no-deliberada, inagotable, es a la que Sartre aludía cuando decía que estamos “condenados a la libertad”.

III.

El filósofo y la sociología

La filosofía y la sociología han vivido mucho tiempo bajo un régimen de separación que, sólo negándoles todo punto de contacto, obstaculizando su crecimiento, haciéndolas incomprendibles una para otra, y colocando por consiguiente a la cultura en una posición de crisis permanente, conseguía ocultar su rivalidad. Como siempre, el espíritu de investigación ha dado de lado esos entredichos, y nos parece que los progresos de ambas permiten hoy volver a examinar sus relaciones.

Queríamos también llamar la atención sobre las meditaciones que Husserl consagró a estos problemas. Husserl nos parece ejemplar por cuanto él tal vez mejor que ningún otro sintió que todas las formas de pensamiento son en cierto modo solidarias, que no hay que derribar las ciencias del hombre para echar los cimientos de la filosofía ni que derribar la filosofía para echar los cimientos de las ciencias del hombre, que de toda ciencia emana una ontología y que toda ontología anticipa un saber y que, por último, a nosotros toca componérselas y haecr de modo que la filosofía y la ciencia sean ambas posibles...

La separación de la filosofía y de la sociología no ha sido en parte alguna declarada en los términos en que vamos a enunciarla. Afortunadamente, los trabajos de los filósofos y de los sociólogos son con frecuencia menos exclusivistas que sus principios. Pero no por ello deja de formar parte de un cierto sentido común de los filósofos y de los sociólogos que, al restituir la filosofía y las ciencias humanas a lo que él cree ser su tipo puro, compromete finalmente tanto el saber como la reflexión.

Mientras que todas las grandes filosofías se reconocen en su esfuerzo por pensar el espíritu *y su dependencia*—las ideas y su movimiento, el entendimiento y la sensibilidad—, existe un mito de la filosofía que la presenta como la afirmación autoritaria de una autonomía absoluta del espíritu.

La filosofía no es ya una interrogación. Es un determinado cuerpo de doctrinas, hecho para asegurar a un espíritu absolutamente *desligado* el goce de sí mismo y de sus ideas. Por otra parte, existe un mito del saber científico que espera obtener de la simple notación de los hechos, no sólo la ciencia de las cosas del mundo, sino también la ciencia de esta ciencia, una sociología del saber (concebida a su vez a la manera empirista) que debe cerrar sobre sí mismo el universo de los hechos incluyendo en él hasta las ideas que inventamos nosotros para interpretarlos, y desembarazarnos, por así decirlo, de nosotros mismos. Esos dos mitos son antagonistas y cómplices. Opuestos de este modo, el filósofo y el sociólogo están por lo menos de acuerdo en una delimitación de las fronteras que les asegura no encontrarse nunca. Pero, si se levantara el cordón sanitario, la filosofía y la sociología se derribarían una a otra. Desde este momento, se disputan los espíritus. La separación es la guerra fría.

En esta atmósfera, toda investigación que quiera tener en cuenta a la vez las ideas y los hechos es inmediatamente desglosada, porque los hechos, en lugar de ser entendidos como estimulantes y fiadores de un esfuerzo de construcción que alcanza a su dinámica interna son elevados al rango de una gracia perentoria de la que hay que esperar todo, y las ideas son dispensadas por principio de toda confrontación con nuestra experiencia del mundo, de los demás y de nosotros mismos. El ir y venir de los hechos a las ideas y de las ideas a los hechos es desacreditado como un procedimiento bastardo — ni ciencia ni filosofía —, que retira a los sabios la interpretación final de los hechos que han recogido, sin embargo, por sí mismos, y compromete la filosofía con los resultados, siempre provisionales, de la investigación científica...

Es necesario ver bien las consecuencias *oscurantistas* de este rigorismo. Si las investigaciones "mixtas" tienen realmente los inconvenientes que acabamos de decir, ello equivale a reconocer que la perspectiva filosófica y la perspectiva científica son imposibles y que filosofía y sociología no conocerán la certeza más que a condición de ignorarse. Habrá pues que ocultar al sabio esta "idealización" del hecho bruto, que es sin embargo lo esencial de su trabajo. Será necesario que ignore el desciframiento de los significados que es su razón de ser, la construcción de los modelos intelectuales de lo real sin la cual no existiría hoy la sociología más de lo que existió antaño la física de Galileo. Habrá que volver a po-

nerle las anteojeras de la inducción baconiana o "milliana", aun si sus propias investigaciones escapan, con toda evidencia, a esas recetas canónicas. El simulará pues abordar el hecho social como si fuese extraño a él, como si su estudio no le debiera nada a la experiencia que él tiene, como sujeto social, de la intersubjetividad; con el pretexto de que, en efecto, la sociología no está aún hecha con esta experiencia vivida, de que es el análisis, la explicación y la objetivación de esta experiencia, de que trastorna nuestra conciencia inicial de las relaciones sociales y hace finalmente aparecer las que nosotros vivimos como una variante muy particular de una dinámica al principio insospechada por nosotros, y que sólo se aprende en el contacto con las demás formaciones culturales, el objetivismo olvida esa otra evidencia de que no podemos dilatar nuestra experiencia de las relaciones sociales y formar la idea de las verdaderas relaciones sociales más que por analogía o por contraste con las que nosotros hemos vivido, en una palabra, por una *variación imaginaria* de éstas, desde el punto de vista de la cual, sin duda, recibirán un significado nuevo — de la misma manera que la caída de un cuerpo sobre un plano inclinado es colocada en una luz nueva por la idea pura de la caída libre —, pero a la cual proporcionarán todo lo que de sentido sociológico puede tener ella. La antropología nos enseña que, en tales culturas, unos niños tratan como "padres" suyos a algunos de sus primos, y hechos de este tipo permiten finalmente trazar un diagrama del sistema de parentesco en la civilización considerada. Pero las correlaciones así anotadas no dan más que la silueta o el contorno del parentesco en esa civilización, un ensamble de las conductas llamadas, por definición nominal, "de parentesco" en ciertos puntos significativos X... Y... Z... todavía anónimos, en resumen, aún no tienen sentido sociológico, y las fórmulas que las resumen podrían también representar tal proceso físico o químico de igual forma, mientras no hayamos conseguido instalarnos en la institución así circunscrita, comprendido el estilo de parentesco al que hacen referencia todos esos hechos, comprendido *en qué sentido* en esa cultura ciertos sujetos ven a otros sujetos de su generación como sus "padres", en fin, captado la estructura personal e interpersonal de base, las relaciones institucionales con la naturaleza y con los demás, que hacen posibles las correlaciones constatadas. Una vez más, la dinámica profunda del conjunto social no viene ciertamente *dada* con nuestra estrecha experiencia de la vida de muchos, sino que

sólo por descentramiento y recentramiento de ésta llegamos a representárnosla, de la misma manera que el número generalizado sólo sigue siendo número para nosotros por el vínculo que lo une al número entero de la aritmética elemental. Nosotros podemos, partiendo de las concepciones freudianas de la sexualidad pregenital, trazar un cuadro de todos los modos de acentuación posibles de los orificios del cuerpo del niño, y, en ese cuadro, los que son realizados por nuestro sistema cultural y han sido descritos por los freudianos parecen variantes singulares entre un gran número de posibles que son tal vez actuales en civilizaciones desconocidas aún por nosotros. Pero ese cuadro no nos dice *nada* de las relaciones con los demás y con la naturaleza que definen esos tipos culturales mientras no nos remitamos al significado psicológico de la boca, del ano o de los órganos genitales en nuestra experiencia vivida, de manera que veamos, en los diferentes usos que hacen de ellos diferentes culturas, diferentes cristalizaciones de un poliformismo inicial del cuerpo como vehículo del ser-eu-el-mundo. El cuadro que se nos presenta no es más que una invitación a analizar, partiendo de nuestra experiencia del cuerpo, otras técnicas del cuerpo. La que se encuentra actualizada en nosotros no está nunca reducida a la condición de un simple posible entre todos, puesto que sobre el fondo de esta experiencia privilegiada, en la que aprendemos a conocer el cuerpo como principio "estructurante", es donde entrevemos los demás "posibles", por diferentes que sean de ella. Conviene no separar nunca la investigación sociológica de nuestra experiencia de sujetos sociales (que abarca, por supuesto, no sólo lo que hemos experimentado por nuestra cuenta, sino también las conductas que percibimos a través de los gestos, los relatos o los escritos de los demás hombres), puesto que las ecuaciones del sociólogo sólo empiezan a ser representativas de lo social en el momento en que las correlaciones que resumen se articulan una con otra y se envuelven en una determinada *visión* única de lo social y de la naturaleza propia de la sociedad considerada, y convertida dentro de ésta, aunque difiera bastante de las concepciones oficiales vigentes, en institución, en principio clandestino de todo el funcionamiento manifiesto. Si el objetivismo o el cienticismo consiguiera alguna vez privar a la sociología de todo recurso a los significados, sólo cerrándole la inteligencia de su objeto la preservaría de la "filosofía". Haríamos tal vez entonces matemáticas en lo social, pero no tendríamos la

matemática de la sociedad considerada. El sociólogo hace filosofía en la medida en que se encarga, no sólo de anotar los hechos, sino de comprenderlos. En el momento de la interpretación, él es ya, a su vez, filósofo. Lo que equivale a decir que el filósofo profesional no está incapacitado para reinterpretar hechos que no ha observado él mismo si esos hechos dicen otra cosa y más de lo que el sabio ha visto en ellos. Como dice Husserl, la eidética de la cosa física no empezó con la fenomenología, sino con Galileo. Y a la recíproca, el filósofo tiene derecho a leer y a interpretar a Galileo.

La separación que combatimos es tan perjudicial a la filosofía como el desarrollo del saber. ¿Cómo podría un filósofo consciente proponer en serio que se vedara a la filosofía el trato con la ciencia? Pues al fin y al cabo el filósofo piensa siempre a propósito de *algo*: a propósito del cuadrado trazado en la areua, a propósito del asno, el caballo, el mulo, a propósito del pie cúbico de volumen, a propósito del cinabrio, a propósito del Estado romano, de la mano que se huude en las limaduras de hierro... El filósofo piensa su experiencia y su mundo. ¿Cómo, a no ser por real decreto, iba a dársele derecho a olvidar lo que la ciencia dice de esa misma experiencia y de ese mismo mundo? Bajo el nombre colectivo de ciencia no hay más que una disposición sistemática, un ejercicio metódico — más estricto y más amplio, más y menos clarividente —, de esa misma experiencia que empieza con nuestra primera percepción. Es un conjunto de medios de percibir, de imaginar y finalmente de vivir, orientados hacia la misma verdad cuya exigencia establecen en nosotros nuestras primeras experiencias. Puede resultar que la ciencia pague su exactitud con la esquematización. Pero el remedio es entonces confrontarla con una experiencia integral, y no oponerle un saber filosófico venido quién sabe de dónde.

El gran mérito de Husserl es, desde la madurez de su filosofía, y cada vez más a medida que proseguía su esfuerzo, haber circunscrito, junto con la "visión de las esencias", las "esencias morfológicas" y la "experiencia fenomenológica", un campo y una actitud de investigación en que la filosofía y el saber efectivo podrían encontrarse. Se sabe que empezó afirmando — y sostuvo siempre — entre ellos una rigurosa diferencia. Nos parece sin embargo que su idea de un paralelismo psico-fenomenológico — digamos generalizando: su tesis de un paralelismo entre saber positivo y filosofía, que hace

que a cada afirmación de uno corresponda una afirmación del otro—, conduce en verdad a la dé un *envolvimiento recíproco*. En lo referente a lo social, se trata en resumen de saber cómo puede ser una “cosa” que hay que conocer sin prejuicios, y un “significado” al cual las sociedades que llegamos a conocer sólo proporcionan una ocasión de aparecer, cómo puede ser en sí mismo y en nosotros. Una vez en ese laberinto, sigamos las etapas por la que Husserl camina hacia concepciones finales, en las que serán por otra parte conservadas tanto como superadas.

En el punto de partida, reivindica los derechos de la filosofía en tales términos que los del saber efectivo parecen abolidos. Hablando de ese eminente vínculo social que es el lenguaje, sienta como principio (1) que nosotros no seríamos capaces de entender el funcionamiento de nuestra propia lengua, ni desligarnos de las pseudoevidencias que tienen su origen en que es nuestra y entrar en el conocimiento verdadero de las demás lenguas, a menos de haber constituido primero un cuadro de la “forma ideal” del lenguaje y de los modos de expresión que le pertenecen con toda necesidad si debe ser lenguaje: sólo entonces podremos comprender cómo el alemán, el latín, el chino participan, cada cual a su manera, de esta eidética universal, y definir cada una de esas lenguas como una mezcla, en proporciones originales, de las “formas de significado” universales, una realización “confusa” e incompleta de la “gramática general y razonada”. El lenguaje, de hecho, estaba pues por reconstruir por medio de una operación sintética, a partir de las estructuras esenciales de todo lenguaje posible, que lo envolvían en su pura claridad. El pensamiento filosófico aparecía como absolutamente autónomo, capaz, y el único capaz, de obtener el verdadero conocimiento recurriendo a esencias que daban la clave de las cosas.

De una manera general, toda la experiencia histórica de la relación social es entonces puesta en duda en provecho de la visión de las esencias. Nos presenta muchos “procesos sociales”, “formaciones culturales”, formas del derecho, del arte, de la religión, pero, mientras permanecemos en contacto con esas realizaciones empíricas, no sabemos ni siquiera lo que quieren decir esas rúbricas bajo las cuales las colocamos, y mucho menos aún, por consiguiente, si el devenir histórico de tal religión, de tal forma de derecho o de arte se basa

(1) *Logische Untersuchungen*, II, 4te. Unters., p. 330.

realmente en su esencia, y juzga su valor, o si por el contrario ese derecho, ese arte, esa religión encierran otras posibilidades más. La historia, decía entonces Husserl, no puede juzgar una idea, y, cuando lo hace, esa historia "que valora" (*wertende*) toma subrepticamente de la "esfera ideal" las conexiones necesarias que preteude hacer emerger de los hechos (2). En cuanto a las "concepciones del mundo" que se resignan a no ser sino el balance, en cada momento, de lo que está permitido pensar, habida cuenta de las realizaciones del saber efectivo, Husserl admite que plantean un verdadero problema, pero en términos tales que se impiden resolverlo seriamente. El verdadero problema está en que la filosofía perdería su sentido si renunciase a juzgar del presente. De la misma manera exactamente que una moralidad que fuera "interminable y transfinita por principio" no sería ya moralidad, una filosofía que renunciara por principio a toda toma de posición en el presente no sería ya filosofía (3). Sólo que el hecho es que al querer hacer frente a los problemas actuales, "tener su sistema, y bastante pronto, para poder luego vivir" (4), los filósofos de la *Weltanschauung* fallan en todo: no pueden aportar a la solución de esos problemas más rigor que los demás hombres, puesto que están, como ellos, en la *Weltanschauung* y no tienen *Weltwissenschaft*, y, mientras se agotan pensando el presente, escamotean a la verdadera filosofía la entrega incondicional que exige. Ahora bien, una vez constituida, permitiría pensar el presente lo mismo que el pasado y lo eterno. Ir directamente al presente es pues dejar lo sólido por lo ilusorio...

Cuando Husserl, en la segunda parte de su carrera, vuelve sobre los problemas de la historia y en primer lugar sobre el del lenguaje, no volvemos ya a encontrar la idea de un sujeto filósofo, dueño de los posibles, que debería en primer lugar alejar de sí su lengua, con el fin de encontrar, más acá de toda actualidad, las formas ideales de una lengua universal. La primera tarea de la filosofía, con respecto al lenguaje, parece ser ahora redescubrirnos nuestra inherencia a un sistema de palabra, del que nos servimos con plena eficacia precisamente porque nos es presente tan inmediatamente como nuestro cuerpo. La filosofía del lenguaje no se opone ya a la lingüística empírica como un intento de objetivación total del lenguaje a un saber siempre amenazado por los

(2) *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 325.

(3) *Ibid.*, p. 332.

(4) *Ibid.*, p. 338.

prejuicios de la lengua natal, al contrario, es el redescubrimiento del sujeto hablante en ejercicio por oposición a una ciencia del lenguaje que le trata inevitablemente como una cosa. M. Pos (5) ha mostrado muy bien cómo, por oposición a la actitud científica o de observación, que está vuelta hacia la lengua ya hecha, que la toma en pasado, y la descompone en una suma de hechos lingüísticos en que su unidad desaparece, la actitud fenomenológica es ahora la que permite el acceso directo a la lengua viva y presente en una comunidad lingüística que se sirve de ella no sólo para conservar, sino también para fundamentar, para enfocar y definir un futuro. Aquí la lengua no es ya, pues, descompuesta en elementos que irían sumándose poco a poco, es una especie de órgano todos cuyos tejidos concurren al funcionamiento único, por diversa que sea la procedencia, por fortuita que sea su inserción original en el todo... Ahora bien, si verdaderamente es lo propio de la fenomenología abordar la lengua de ese modo, es que ya no es la determinación sintética de todos los posibles; la reflexión no es ya la vuelta a un sujeto preempírico detentor de las claves del mundo; ya no posee los elementos constitutivos del objeto actual, no les da ya la vuelta; necesita adquirir conciencia de ellos en un contacto o un trato que sobrepasan al principio su poder de comprender. El filósofo es en primer lugar quien se da cuenta de que está situado en el lenguaje, de que *habla*; y la reflexión fenomenológica no se limitará ya a enumerar con toda claridad las "condiciones sin las cuales" no habría lenguaje; debe revelar lo que hace que haya palabra, la paradoja de un sujeto que habla y que comprende, vuelto hacia el futuro, a pesar de todo lo que sabemos de los azares y los deslizamientos de sentido que han hecho la lengua. Hay pues en la actualidad de la palabra una luz que no se encuentra en ninguna expresión simplemente "posible", hay en nuestro "campo de presencia" lingüístico una operación que nos sirve de modelo para concebir otros sistemas de expresión posibles, lejos de ser nn caso particular de éstos. La reflexión no es ya el paso a otro orden que absorbe el de las cosas actuales, es en primer lugar una conciencia más aguda de nuestro enraizamiento en ellas. El paso por lo actual es desde este momento condición absoluta de una filosofía válida.

(5) H. Pos: "Phénoménologie et Linguistique", *Revue Internationale de Philosophie*, enero de 1939.

A decir verdad, no hay necesidad de esperar al reconocimiento del *Lebenswelt* como primer tema fenomenológico para registrar en Husserl la desaprobación de una reflexión formal. El lector de las *Ideen I* habrá ya notado que la intuición eidética ha sido siempre una “constatación”, la fenomenología una “experiencia” (una fenomenología de la visión, decía Husserl, debe construirse sobre la base de una *Sichtigkeit* de la que primero hacemos la prueba efectiva, y él declinaba en general la posibilidad de una “matemática de los fenómenos”, de una “geometría de lo vivido”). Sencillamente, el movimiento ascendente no estaba subrayado. Apenas si el pensamiento se apoyaba sobre sus estructuras de hecho para desprender sus estructuras posibles: una variación completamente imaginaria sacaba de una experiencia ínfima un tesoro de afirmaciones eidéticas. Cuando el reconocimiento del mundo vivido, y por consiguiente también del lenguaje vivido, se convierte, como en los últimos escritos, en característica de la fenomenología, ello no es más que una manera más decidida de expresar que la filosofía no está desde luego en posesión de la verdad del lenguaje y del mundo, que es más bien la recuperación y la primera formulación de un Logos diseminado en nuestro mundo y nuestra vida, vinculado a sus estructuras concretas, ese “Logos del mundo estético” de que hablaba ya la *Lógica formal y trascendental*. Husserl no hará sino rematar el movimiento de todo su pensamiento anterior cuando escriba en un fragmento póstumo que la encarnación lingüística hace pasar el fenómeno interior transitorio a la existencia ideal (6). La existencia ideal, que debía echar los cimientos de la posibilidad del lenguaje en el punto de partida, es ahora su posibilidad más propia... Pero entonces, si la filosofía no es ya paso a la infinitud de los posibles o salto a la objetividad absoluta, si es en primer lugar contacto con lo actual, se comprende que ciertas investigaciones lingüísticas, sin saberlo, pisen ya el terreno de la fenomenología. Husserl no lo dice, ni Pos, pero es difícil no pensar en Saussure cuando pide que se vuelva de la lengua objeto a la palabra.

En realidad, toda la relación de la filosofía a la historia se transforma en el movimiento mismo de la reflexión que intentaba liberar la filosofía de la historia. A medida que reflexiona más sobre la relación de las verdades eternas y

(6) “Ursprung der Geometrie”, *Revue Internationale de Philosophie*, enero de 1939, p. 210.

de las verdades de hecho, Husserl está obligado a sustituir sus delimitaciones iniciales por una relación mucho más sencilla. Sus meditaciones sobre la reflexión trascendental y sobre su posibilidad, proseguidas durante veinte años por lo menos, muestran suficientemente que a su modo de ver esa palabra no designaba como una facultad distinta, que fuera posible circunscribir, señalar con el dedo, aislar realmente, al lado de las demás modalidades de la experiencia. A pesar de todas las fórmulas cortantes que reafirman siempre la distinción radical de la actitud natural y la actitud trascendental, Husserl sabe muy bien, desde el principio, que de hecho cabalgan una sobre otra y que todo *hecho de la conciencia* lleva en sí lo trascendental. En lo que respecta, en todo caso, a la relación del hecho y de la esencia, un texto tan antiguo como *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, después de haber distinguido, como recordábamos, la "esfera ideal" y los hechos históricos, prevea de modo expreso el encabalgamiento de los dos órdenes, diciendo que, si la crítica histórica muestra verdaderamente que tal orden de instituciones no tiene realidad sustancial y no es finalmente más que un nombre común para designar una masa de hechos sin relación interna, es porque la historia empírica contiene intuiciones por esencia confusas y porque la crítica es siempre el reverso o la emergencia de una afirmación positiva que está ya ahí... En el mismo artículo, Husserl admitía ya que la historia es preciosa para el filósofo, *porque le revela el Gemeingeist*. No es tan difícil pasar de estas primeras formulaciones a las más tardías. Decir que la historia enseña al filósofo lo que es la *Gemeingeist*, equivale a decir que le da a pensar la comunicación de los sujetos. Le pone en la necesidad de entender cómo no hay sólo espíritus, titulares cada uno de ellos de una perspectiva sobre el mundo, que el filósofo podría inspeccionar alternativamente sin que le esté permitido, y menos aún prescrito, pensarlos *juntos*, sino una comunidad de espíritus que coexisten unos para otros y, por ello, revestidos cada uno de ellos de un exterior por donde se hacen visibles. De manera que el filósofo no puede hablar ya del espíritu en general, tratar bajo un mismo nombre de todos y de cada uno, ni jactarse de constituirlos, sino que debe verse a sí mismo en el diálogo de los espíritus, situado como lo están todos, y reconocerles la dignidad de constituyentes en el momento mismo en que la reivindica para él. Estamos muy cerca de la fórmula-enigma a la que llegará Husserl en los textos de la *Krisis der euro-*

päischen Wissenschaften, cuando escriba que "la subjetividad trascendental es intersubjetividad". Ahora bien, ¿cómo evitar que las fronteras de lo trascendental y de lo empírico se confundan si lo trascendental es intersubjetividad? Porque, juntamente con los demás, es todo lo que los demás ven de mí, toda mi facticidad, lo que se encuentra reintegrado a la subjetividad, o por lo menos planteado como un elemento indispensable de su definición. De este modo lo trascendental desciende a la historia, o, como se pretenderá decir, lo histórico no es ya relación exterior de dos o más sujetos absolutamente autónomos, tiene un interior, entra en la propia definición de ellos, ya no se reconocen como sujetos solamente cada uno para sí, sino también uno para otro.

En los escritos inéditos del último período, la oposición del hecho y de la esencia estará explícitamente mediatizada por esta idea de que la reflexión más pura descubre, inmanente en sus objetos, una "génesis del sentido" (*Sinnycncsis*), la exigencia de un desarrollo, de un "antes" y de un "después" en la manifestación, de una serie de pasos o de diligencias que se encadenan una a otra, una de las cuales no podría ser "al mismo tiempo" que la otra y la supone a título de "fondo" de pasado. Por supuesto, esta historia intencional no es la simple adición de las manifestaciones tomadas una por una: las resume y las ordena, reanima y rectifica, en la actualidad de un presente, una génesis que sin ella podría abortar. Pero sólo puede hacerlo en contacto con lo dado, buscando en él sus motivos. No es sólo por un desgraciado accidente por lo que el estudio de los significados y el de los hechos se invaden mutuamente el terreno: un significado sería vacío si no condensase un cierto devenir de la verdad.

Es de esperar que pronto podamos leer, en las obras completas de Husserl (7), la carta que escribía a Lévy-Bruhl el 11 de marzo de 1935, después de haber leído *La mythologie primitive*. Parece admitir en ella que el filósofo no es capaz de llegar inmediatamente a un universal de simple reflexión, que no está en situación de prescindir de la experiencia antropológica, ni de construir, por una variación simplemente imaginaria de sus propias experiencias, lo que constituye el sentido de las demás experiencias y de las demás civilizacio-

(7) En curso de publicación en La Haya, Martinus Nijhof, bajo la dirección de H. L. Van Breda. No hemos recibido, para citar las frases inéditas que se leerán, ningún poder de los editores. Rogamos pues al lector que no busque en ellas más que un avance de los textos cuya única edición autorizada están preparando los Archivos Husserl, de Lovaina.

nes. “Es una tarea posible y de alta importancia”, escribe, “es una gran tarea proyectarnos (*einzufühlen*) en una humanidad cerrada sobre su socialidad viva y tradicional, y comprenderla en tanto que, en su vida social total y a partir de ella, esta humanidad posee el mundo, que no es para ella una “representación del mundo” sino el mundo que para ella es real. Ahora bien, el acceso a los mundos arcaicos nos está obstaculizado por nuestro propio mundo: los primitivos de Lévy-Bruhl “carecen de historia” (*geschichtlos*), se trata en ellos de “una vida que no es más que presente que transcurre” (*ein Leben, das nur stromende Gegenwart ist*). Nosotros, por el contrario, vivimos en un mundo histórico, es decir, que “tiene un futuro en parte realizado (el “pasado” nacional) y en parte por realizar”. El análisis intencional que volverá a encontrar y reconstituirá las estructuras del mundo arcaico no podría limitarse a explicitar las del nuestro: pues lo que da sentido a esas estructuras, es el medio ambiente, el *Umwelt*, cuyo estilo típico son ellas, y no se puede por consiguiente comprenderlas a menos que se comprenda cómo transcurre el tiempo y cómo se constituye el ser en esas culturas. Husserl llega a escribir que “por el camino de ese análisis intencional ya ampliamente desarrollado, el relativismo histórico tiene su incontestable justificación, como hecho antropológico...”

¿Qué hace pues, para terminar, de la filosofía? Las últimas líneas de la carta lo indican: la filosofía debe asumir el conjunto de las adquisiciones de la ciencia, que son la primera palabra del conocimiento, y juntamente con ellas, por consiguiente, el relativismo histórico. Pero, como filosofía, no se contenta con registrar la variedad de hechos antropológicos: “Pero la antropología, como toda ciencia positiva y como el conjunto de esas ciencias, si bien es la primera palabra del conocimiento, no es la última.” Habría una autonomía de la filosofía después del saber positivo, no antes. No dispensaría al filósofo de recoger todo lo que la antropología puede darnos, es decir, en el fondo, de hacer la prueba de nuestra común acción efectiva con las demás culturas; no podría sustraer a la competencia del sabio nada que sea accesible a sus procedimientos de investigación. Sencillamente, se establecería en una dimensión en la que ningún saber científico puede ponerla en duda. Intentemos decir cuál.

Si el filósofo no se atribuye ya el poder incondicionado de pensar de parte a parte su propio pensamiento — si reconoce que sus “ideas”, sus “evidencias” son siempre ingenuas en

cierta medida, y que tomadas en el tejido de la cultura a la cual pertenecen no basta para conocerlas con verdad escudriñarlas y hacerlas variar con el pensamiento, sino que hay que confrontarlas con otras formaciones culturales, verlas sobre el fondo de otros prejuicios — ¿acaso no ha abdicado desde ese momento, y hecho cesión de sus derechos a las disciplinas positivas y a la investigación empírica? No precisamente. Las mismas dependencias históricas que prohíben al filósofo arrogarse un acceso inmediato a lo universal o a lo eterno prohíben al sociólogo sustituirle en esa función y dar valor de ontología a la objetivación científica de lo social. El sentido más profundo del concepto de historia no es encerrar en un punto del tiempo y del espacio al sujeto pensante: sólo puede aparecer así con respecto a un pensamiento capaz a su vez de salir de toda localidad y de toda temporalidad para verlo en su lugar y en su tiempo. Ahora bien, el sentido histórico desacredita precisamente el prejuicio de un pensamiento absoluto. No se trata, como hace el historicismo, de transferir por las buenas a la ciencia el magisterio que se niega a la filosofía sistemática. Usted cree pensar para siempre y para todo el mundo, dice el sociólogo al filósofo, y, por ello mismo, lo único que hace es expresar los prejuicios o las pretensiones de su cultura. Esto es cierto, pero no es menos cierto del sociólogo dogmático que del filósofo. A su vez, él, que habla así, ¿desde dónde habla? Esa idea de un tiempo histórico que contendría a los filósofos como una caja contiene un objeto, no puede formarla el sociólogo más que colocándose a su vez fuera de la historia y reivindicando el privilegio del espectador absoluto. En realidad, la conciencia histórica nos invita a corregir la concepción misma de las relaciones de la mente y de su objeto. Precisamente, la inherencia de mi pensamiento a una determinada situación histórica suya, y, a través de ella, a otras situaciones históricas que le interesan — puesto que es originaria con respecto a las relaciones objetivas de que la ciencia nos habla —, hace del conocimiento de lo social un conocimiento de mí mismo, invoca y autoriza *una visión de la intersubjetividad como mía* que la ciencia olvida aun utilizándola, y que es lo propio de la filosofía. Si la historia nos envuelve a todos, a nosotros toca comprender que lo que nosotros podemos tener de verdad no se obtiene contra la inherencia histórica, sino por ella. Pensada superficialmente, destruye toda verdad. Pensada radicalmente, echa los cimientos de una nueva verdad. Mientras yo conservo en mi poder el ideal de un espectador

absoluto, de un conocimiento sin punto de vista, no puedo ver en mi situación sino un principio de error. Pero si he reconocido una vez que por ella soy entroncado sobre toda acción y todo conocimiento que pueda tener un sentido para mí, y que ella contiene, progresivamente, todo lo que puede ser para mí, entonces mi contacto con lo social en la finitud de mi situación se me revela como el punto de origen de toda verdad, incluida la de la ciencia, y, como quiera que nosotros tenemos una idea de la verdad, como quiera que estamos en la verdad y no podemos salir de ella, no me queda ya sino definir una verdad en la situación. El saber se basará en este hecho irrecusable, que nosotros no estamos en la situación como un objeto en el espacio objetivo, y que ella es para nosotros principio de curiosidad, de investigación, de interés por las demás situaciones como variantes de la nuestra, y luego por nuestra propia vida, a la luz de las demás, y considerada esta vez como variante de las demás, y finalmente, tanto lo que nos vincula a la totalidad de la experiencia humana como lo que nos separa de ella. Se llamará ciencia y sociología al intento de construir unas variables ideales que objetivan y esquematizan el funcionamiento de esta comunicación efectiva. Se llamará filosofía a la conciencia que hemos de conservar de la comunidad abierta y sucesiva de los *alter ego* que viven, hablan y piensan uno en presencia de otro y todos en relación con la naturaleza, tal como la adivinamos detrás, alrededor y delante de nosotros, en los límites de nuestro campo histórico, como realidad última cuyo funcionamiento explican nuestras construcciones teóricas, y a la cual éstas no podrían sustituir. La filosofía no se define, por consiguiente, por un determinado campo que sea propio de ella: al igual que la sociología, sólo habla del mundo, de los hombres y del espíritu. Se distingue por un cierto modo de la conciencia que tenemos de los demás, de la naturaleza o de nosotros mismos: la naturaleza y el hombre en el presente, y no "achataados" (Hegel) en una objetividad que es segunda, sino tal como se ofrecen en nuestro comercio actual de conocimiento y de acción con ellos, la naturaleza en nosotros, los demás en nosotros, y nosotros en ellos. Por esta razón, no sólo hay que decir que la filosofía es compatible con la sociología, hay que decir que le es necesaria como una constante llamada a sus tareas, y que cada vez que el sociólogo recurre a las fuentes vivas de su saber, a lo que, en él, opera como medio de comprender las formaciones culturales más alejadas de él, está haciendo, espontáneamente,

filosofía... La filosofía no es un cierto saber, es la vigilancia que no nos deja olvidar la fuente de todo saber.

No pretendemos que Husserl hubiera jamás consentido en alguna definición de este tipo, puesto que, hasta el fin, siempre consideró el retorno a la palabra y la historia vivas, el retorno al *Lebenswelt*, como una diligencia preparatoria, a la que debía seguir la tarea propiamente filosófica de constitución universal. Es un hecho, sin embargo, que en su última obra publicada la racionalidad sólo es ya uno de los dos posibles ante los cuales nos encontramos, y que el otro es el caos. Y precisamente en la conciencia de una especie de adversidad anónima que la amenaza es donde Husserl busca lo que puede estimular el conocimiento y la acción. La razón como apelación y como tarea, la "razón latente" a la que hay que transformar en sí misma y hacer venir así, se convierte en el criterio de la filosofía. "Sólo así se decide si el fin (*Telos*) innato a la concepción europea del hombre desde el nacimiento de la filosofía griega: voluntad de ser hombre sobre la base de la razón filosófica, incapacidad de serlo de otro modo—en un movimiento indefinido de razón latente a razón manifiesta y en un esfuerzo indefinido por gobernarse a sí mismo según esa verdad y autenticidad humanas que le son propias—, si todo eso no es más que el simple hecho histórico de una ilusión, la adquisición fortuita de una humanidad fortuita en medio de humanidades e historias completamente distintas. O si más bien, y por el contrario, no ha salido a la luz por primera vez, en la concepción griega del hombre, lo que está incluido por esencia en calidad de entelequia en la calidad de hombre como tal calidad. La calidad de hombre considerada en sí misma consiste por esencia en ser hombre en el seno de humanidades vinculadas generativa y socialmente, y, si el hombre es un ser de razón, sólo puede serlo en tanto que toda la humanidad a la cual pertenece es humanidad de razón, dispuesta para la razón de manera latente o dispuesta abiertamente para la entelequia venida a sí misma, hecha manifiesta para sí misma y dirigiendo por consiguiente el devenir humano de manera consciente y según una necesidad esencial. La filosofía, la ciencia, serían entonces el movimiento histórico de revelación de la razón universal, "innata" en la humanidad como tal (8)." De este modo la esencia del hombre no viene dada,

(8) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentaler Phänomenologie*, I. Philosophia, Belgrade, 1936, p. 92.

ni la necesidad de esencia es incondicional: sólo actuará si la racionalidad cuya idea ha depositado en nosotros Grecia, en vez de seguir siendo un accidente, demuestra ser esencial por el conocimiento y por la acción que hace posibles, y se hace reconocer por las humanidades irracionales. La esencia husserliana es ahora transmitida por una "entelequia".

El papel de la filosofía como conciencia de la racionalidad en la contingencia uo es un saldo insignificante. Sólo la conciencia filosófica de la intersubjetividad nos permite en último análisis comprender el saber científico. Sin ella, permanece indefinidamente aplazado, siempre diferido hasta el término de discusiones de causalidad que, tratándose del hombre, son, por naturaleza, interminables. Uno se pregunta, por ejemplo, si las relaciones sociales no serán, como pretende una sociología psicoanalítica, sino el engrosamiento y la generalización del drama sexual-agresivo, o si por el contrario, este drama, a su vez, en la forma en que lo describe el psicoanálisis, no será un caso particular de las relaciones institucionales en las sociedades occidentales. Estas discusiones tienen el interés de provocar a los sociólogos a la observación, de revelar hechos, de suscitar análisis e intuiciones. Pero no comportan conclusión mientras se permanezca en el terreno del pensamiento causal y "objetivo", ya que no se puede ni reducir a la nada una de las cadenas causales, ni pensarlas juntas como cadenas causales. Sólo a condición de pasar a un modo de pensamiento acausal, que es filosofía, se pueden tener esas visiones por verdaderas todas a la vez, como lo son: es preciso comprender a la vez que el drama individual tiene lugar entre *papeles* ya inscritos en el conjunto institucional, que, por consiguiente, desde sus comienzos en la vida, el niño procede, por la simple percepción de los cuidados que se le dan y de los utensilios que le rodean, a un desciframiento de significados que generaliza su drama propio en drama de su cultura, y que, sin embargo, toda la conciencia simbólica elabora a fin de cuentas lo que el niño vive o no vive, padece o no padece, siente o no siente, de manera que no hay un solo detalle de su historia más individual que no aporte algo a ese significado suyo que él manifestará cuando, habiendo primero pensado y vivido como él creía bueno hacerlo, y percibido según lo imaginario de la cultura, consiga por fin invertir la relación e introducir en los significados de su palabra y de su conducta, que se ha de convertir en cultura, hasta lo más secreto de su experiencia. Que este

movimiento centrípeto y este movimiento centrífugo sean posibles a la vez, no es pensable desde el punto de vista de la causalidad. Sólo en la actitud filosófica resultan concebibles o incluso visibles esas inversiones, esas “metamorfosis”, esa proximidad y esa distancia del pasado y el presente, de lo arcaico y lo “moderno”, ese arrollamiento del tiempo y el espacio culturales sobre sí mismos, esa perpetua superdeterminación de los acontecimientos humanos que hace que, sea cual sea la singularidad de las condiciones locales o temporales, el hecho social nos aparezca siempre como variante de una misma vida de la cual forma también parte la nuestra, y que cualquier *otro* es para nosotros *otro yo*.

La filosofía es, en efecto, y siempre, ruptura con el objetivismo, retorno de los *constructa* a lo vivido, del mundo a nosotros mismos. Sólo que este paso indispensable, y que la caracteriza, no la transporta ya a la atmósfera enrarecida de la introspección o a un terreno numéricamente distinto del de la ciencia, no la pone ya en rivalidad con el saber, desde el momento que se ha reconocido que el “interior” al cual nos lleva no es una “vida privada”, sino una intersubjetividad que, progresivamente, nos vincula de nuevo a la historia entera. Cuando yo me doy cuenta de que lo social no es sólo un objeto, sino en primer lugar mi situación, y cuando despierto en mí la conciencia de ese social-mío, toda mi sincronía se me hace presente, y, a través de ella, llego a ser capaz de pensar verdaderamente todo el pasado como la sincronía que él fue en su momento, y toda la acción convergente y discordante de la comunidad histórica me es dada efectivamente en mi presente vivo. La renuncia al mecanismo explicativo del sistema no relega la filosofía al rango de un auxiliar o un propagandista del saber objetivo, ya que dispone de una dimensión propia, que es la de la coexistencia, no como hecho consumado y objeto de contemplación, sino como acontecimiento perpetuo y como ámbito de la *praxis* universal. La filosofía es insustituible porque nos revela el movimiento por el cual unas vidas se convierten en verdades, y la circularidad de ese ser singular que, en cierto sentido, es ya todo lo que él *llega a pensar*.

IV.

De Mauss a Claude Lévi-Strauss

Lo que hoy llamamos antropología social — con una palabra, usual fuera de Francia, que está difundiéndose en Francia —, es lo que llega a ser la sociología cuando admite que lo social, como el hombre mismo, tiene dos polos o dos caras: es signifiante, se le puede entender desde dentro, y al mismo tiempo la intención personal está en él generalizada, amortiguada, tiende hacia el proceso, está, según la célebre frase, mediatizada por cosas. Ahora bien, nadie como Mauss ha anticipado en Francia esta sociología suavizada. La antropología social es, desde varios puntos de vista, la obra de Mauss que sigue viviendo ante nuestros ojos.

Al cabo de veinticinco años, el famoso *Essai sur le Don, forme archaïque de l'Echange*, acaba de ser traducido para los lectores en lengua anglo-sajona con un prefacio de Evans-Pritchard. “Pocas personas”, escribe Claude Lévi-Strauss, “han podido leer el *Essai sur le Don* sin tener la certeza indefinible aún, pero imperiosa, de asistir a un acontecimiento decisivo de la evolución científica.” Vale la pena recordar ese momento de la sociología que tales recuerdos ha dejado.

La nueva ciencia había pretendido, según las tan conocidas palabras de Durkheim, tratar los hechos sociales “como cosas”, y no ya como “sistemas de ideas objetivadas”. Pero, en cuanto intentaba precisar, no lograba definir lo social sino como “algo psíquico”. Eran, se decía, “representaciones”; sencillamente, en vez de ser individuales, eran “colectivas”. De ahí la tan discutida idea de la “conciencia colectiva” entendida como un ser distinto en el corazón de la historia. La relación entre ella y el individuo, como entre dos cosas, seguía siendo exterior. Lo que se daba a la explicación sociológica, se le arrebatava a la explicación psicológica o fisiológica, y viceversa.

Por otra parte Durkheim proponía, con el nombre de morfología social, una génesis ideal de las sociedades por la combinación de sociedades elementales y la composición de

los compuestos entre sí. Lo simple se confundía con lo esencial y con lo antiguo. La idea, propia de Lévy-Brühl, de una "mentalidad prelógica", no nos daba mayor acceso a lo que de irreductible a la nuestra pueda haber en las culturas llamadas arcaicas, ya que las inmovilizaba en una diferencia insuperable. De ambas maneras, la escuela francesa carecía de este acceso al otro que es siu embargo la definición de la sociología. ¿Cómo entender al otro sin sacrificarlo a nuestra lógica o sin sacrificar nuestra lógica a la suya? Ya asimilase demasiado de prisa lo real a nuestras ideas, ya, por el contrario, lo declarase impermeable, la sociología hablaba siempre como si pudiese contemplar desde arriba su objeto, el sociólogo era un observador absoluto. Lo que faltaba era la paciente penetración del objeto, la comunicación con él.

Marcel Mauss, por el contrario, las practicó por instinto. Ni su enseñanza ni su obra están en polémica con los principios de la escuela francesa. Sobrino y colaborador de Durkheim, tenía todas las razones para hacerle justicia. Donde estalla la diferencia es en su manera propia de entrar en contacto con lo social. En el estudio de la magia, decía, las variaciones concomitantes y las correlaciones exteriores dejan un *residuo* que es preciso describir, pues en él se encuentran las razones profundas de la creencia. Era pues necesario entrar en el fenómeno por el pensamiento, léerlo o descifrarlo. Y esa lectura consiste siempre en captar el modo de intercambio que se constituye entre los hombres por la institución, las conexiones y las equivalencias que establece, la manera sistemática con que ordena el empleo de los instrumentos, de los productos manufacturados o alimenticios, de las fórmulas mágicas, de los ornamentos, de los cantos, de las danzas, de los elementos míticos, de la misma manera que la lengua ordena el uso de los fonemas, morfemas, del vocabulario y de la sintaxis. Este hecho social, que no es ya una realidad masiva, sino un sistema eficaz de símbolos o una red de valores simbólicos, va a insertarse en lo más hondo de lo individual. Pero la regulación que rodea estrechamente al individuo no lo suprime. No hay ya que escoger entre lo individual y lo colectivo: "Lo verdadero no es", escribe Mauss, "la plegaria o el derecho, sino el melanesio de tal o tal isla, Roma, Atenas." Del mismo modo, no hay ya simple absoluto o pura adición, sino totalidades o conjuntos articulados por doquier, más o menos ricos. En el pretendido sincretismo de la mentalidad primitiva, Mauss hace observar oposiciones, tan importantes según él como las famosas "par-

tipaciones". Al concebir lo social como un simbolismo, había encontrado el medio de respetar la realidad del individuo, la de lo social, y la variedad de las culturas sin hacerlas impermeables una a otra. Una razón ensanchada debía ser capaz de penetrar hasta lo irracional de la magia y del don: "Es necesario ante todo", decía, "hacer el catálogo más grande posible de categorías; es necesario partir de todas aquellas de las que se pueda saber que han utilizado los hombres. Entonces se verá que hay aún muchas lunas muertas, o pálidas, u oscuras, en el firmamento de la razón..."

Pero Mauss, más que hacer su teoría, tenía esa intuición de lo social. Por eso tal vez, en el momento de sacar conclusiones, no está a la altura de su descubrimiento. El busca el principio del intercambio en el *mana*, como había buscado el de la magia en el *hau*. Enigmáticas nociones, que más que dar una teoría del hecho, reproducen la teoría indígena. No designan en realidad más que una especie de cemento afectivo entre la multitud de hechos que se trataba de relacionar. Pero esos hechos, ¿son, en primer lugar, distintos, para que se trate de reunirlos? La síntesis, ¿acaso no viene primero? ¿El *mana* no es precisamente la evidencia, para el individuo, de ciertas relaciones de equivalencia entre lo que él da, recibe y devuelve, la experiencia de cierta separación entre él y su estado de equilibrio institucional con los demás, el hecho primero de una doble referencia de la conducta a él y al otro, la exigencia de una totalidad invisible de la que él y el otro son a su modo de ver elementos intercambiables? El intercambio no sería entonces un efecto de la sociedad, sería la propia sociedad en acto. Lo que el *mana* tiene de numinoso se basaría en la esencia del simbolismo y se nos haría accesible a través de las paradojas de la palabra y de la relación con los demás — análogo a ese "fonema cero" de que hablan los lingüistas, y que, sin tener valor asignable, se opone a la ausencia de fonemas, o incluso del "significante flotante" que no articula nada, y sin embargo abre un campo de significado posible... Pero al hablar así seguimos el movimiento de Mauss más allá de lo que él dijo y escribió, lo vemos retrospectivamente en la perspectiva de la antropología social, hemos atravesado ya la línea de otra concepción y de otra manera de abordar lo social, que Claude Lévi-Strauss representa brillantemente.

Esta va a llamar estructura al modo en que está organizado el intercambio en un sector de la sociedad o en la sociedad entera. Los hechos sociales no son ni cosas, ni ideas, son estructuras. La palabra, hoy demasiado empleada, tenía en un principio un sentido preciso. Servía a los psicólogos para designar las configuraciones del campo perceptivo, esas totalidades articuladas según ciertas líneas de fuerza, y en que todo fenómeno basa en ellas su valor local. En lingüística también, la estructura es un sistema concreto, encarnado. Cuando decía que el signo lingüístico es diacrítico — que sólo opera por su diferencia, por cierta separación entre él y los demás signos, y no, en primer lugar, evocando un significado positivo —, Saussure hacía sensible la unidad de la lengua bajo el significado explícito, una sistematización que se hace en ella antes de que se conozca su principio ideal. Para la antropología social, la sociedad está hecha de sistemas de ese tipo: sistema del parentesco y de la filiación (con las reglas convenientes del matrimonio), sistema del intercambio lingüístico, sistema del intercambio económico, del arte, del mito y del ritual... Ella misma es la totalidad de esos sistemas en interacción. Al decir que son estructuras, se las distingue de las "ideas cristalizadas" de la antigua filosofía social. Los sujetos que viven en una sociedad no tienen necesariamente el conocimiento del principio de intercambio que los rige, del mismo modo que el sujeto hablante no tiene necesidad, para hablar, de pasar por el análisis lingüístico de su lengua. La estructura es más bien practicada por ellos como algo fuera de duda. Si cabe decirlo, más que tenerla ellos, es ella quien "los tiene". Si la comparamos al lenguaje, ya sea al uso vivo de la palabra, o incluso a su uso poético, en el que las palabras parecen hablar por sí mismas y convertirse en seres...

La estructura, como Jano, tiene dos caras: por un lado organiza según un principio interior los elementos que entran en ella, es sentido. Pero este sentido que ella contiene es por así decirlo un sentido "cargado". Por tanto, cuando el sabio formula y fija conceptualmente unas estructuras y construye unos modelos con ayuda de los cuales se trata de comprender las sociedades existentes, no es en absoluto que él pretenda sustituir lo real por el modelo. Por principio, la estructura no es una idea platónica. Imaginar unos arque-

tipos impercederos que dominarían la vida de todas las sociedades posibles, sería el mismo error de la vieja lingüística, cuando suponía en cierto material sonoro una afinidad natural para tal sentido. Sería olvidar que los mismos rasgos fisionómicos pueden tener sentido diferente en diferentes sociedades, según el sistema en que se incluyen. Si la sociedad americana encuentra hoy en su mitología un camino que se ha seguido antaño o en otra parte, no es que un arquetipo trascendente se encarne tres veces en las saturnales romanas, en las cachinas de Méjico y en el Ohristmas americano. Sino que esa estructura mítica ofrece una vía para la resolución de alguna tensión local y actual, que es recreada en la dinámica del presente. La estructura no quita a la sociedad nada de su espesor o de su peso. Ella misma es una estructura de las estructuras: ¿cómo no iba a existir alguna relación entre el sistema lingüístico, el sistema económico y el sistema de parentesco que practica? Pero esa relación es sutil y variable: es a veces una homología. Otras veces —como en el caso del mito y del ritual—, una estructura es la contrapartida de la otra. La sociedad como estructura sigue siendo una realidad de facetas, que tiene que responder a diversos enfoques. ¿Hasta dónde pueden llegar las comparaciones? ¿Acabaremos por encontrar, como pretendería la sociología propiamente dicha, unos invariantes universales? Está por ver. Nada limita en este sentido la investigación estructural, pero tampoco la obliga nada al empezar a postular que los haya. El mayor interés de esta investigación es sustituir por doquier las antiuomias por relaciones de complementaridad.

Va pues a irradiar en todos sentidos, hacia lo universal y hacia la monografía, yendo cada vez tan lejos como le sea posible, para experimentar precisamente lo que puede faltar en cada uno de los enfoques considerado aparte. La investigación de lo elemental, en los sistemas de parentesco, se orientará, a través de la variedad de costumbres, hacia un esquema de estructura del cual puedan considerarse como variantes. A partir del momento en que la consanguinidad excluye la alianza, en que el hombre renuncia a tomar mujer en su familia biológica o en su grupo y debe trabar fuera una alianza que exige, por razones de equilibrio, una contrapartida inmediata o mediata, empieza un fenómeno de intercambio que puede complicarse indefinidamente cuando la reciprocidad directa cede su puesto a un intercambio generalizado. Es preciso pues construir unos modelos que hagan evi-

ñentes las diferentes constelaciones posibles y la disposición interna de los diferentes tipos de matrimonio preferencial y de los diferentes sistemas de parentesco. Para poner al descubierto estas estructuras extremadamente complejas y multidimensionales, los instrumentos mentales con que contamos son insuficientes, y puede ser necesario recurrir a una expresión cuasi matemática, tanto más utilizable cuanto que las matemáticas de la actualidad no se limitan a lo mensurable y a las relaciones de cantidad. Se puede incluso soñar con un cuadro periódico de estructuras de parentesco comparable al cuadro de elementos químicos de Mendeleieff. Es saludable proponerse como límite el programa de un código universal de las estructuras, que nos permitiría deducir unas de otras mediante unas transformaciones regladas, construir, más allá de los sistemas existentes, los diferentes sistemas posibles, aunque sólo fuese para orientar, como ya ha sucedido, la observación empírica hacia ciertas instituciones existentes que, sin esa anticipación teórica, pasarían desapercibidas. De este modo aparece en el fondo de los sistemas sociales una infraestructura formal, se siente uno tentado a decir un pensamiento inconsciente, una anticipación de la mente humana, como si nuestra ciencia estuviese ya hecha en las cosas, y como si el orden humano de la cultura fuese un segundo orden natural, dominado por otros invariantes. Pero incluso si existe, incluso si, como la fonología por debajo de los fonemas, la ciencia social encontrase por debajo de las estructuras una metaestructura a la cual se conforman, lo universal a que se llegaría de este modo no sustituiría a lo particular, de la misma manera que la geometría generalizada no anula la verdad local de las relaciones del espacio euclidiano. Existen también en sociología consideraciones de escala, y la verdad de la sociología generalizada no quitaría nada a la de la microsociología. Las implicaciones de una estructura formal pueden muy bien poner de manifiesto la necesidad genética de tal secuencia genética. No son ellas quienes hacen que haya unos hombres, una sociedad, una historia. Un retrato formal de las sociedades o incluso de las articulaciones generales de toda sociedad no es una metafísica. Los modelos puros, los diagramas que traza un método puramente objetivo son instrumentos de conocimiento. Lo elemental buscado por la antropología social, son también estructuras elementales, es decir, los nudos de un pensamiento en red que nos reconduce de él a la otra cara de la estructura y a su encarnación.

Las sorprendentes operaciones lógicas de que da testimonio la estructura formal de las sociedades, es preciso que sean realizadas de algún modo por las poblaciones que viven esos sistemas de parentesco. Debe pues existir una especie de equivalente vivido de ellos, que el antropólogo debe investigar, esta vez, por medio de un trabajo que no es solamente mental, a costa de su comodidad y hasta de su seguridad. Este enlace del análisis objetivo al vivido es tal vez la tarea más propia de la antropología, la que la distingue de las demás ciencias sociales, como la ciencia económica y la demografía. El valor, la rentabilidad, la productividad o la población máxima son los objetos de un pensamiento que *abarca* lo social. No se puede exigir de ellos que aparezcan en estado puro en la experiencia del individuo. Por el contrario, las variables de la antropología deben encontrarse más tarde o más temprano al nivel en que los fenómenos tienen un significado inmediatamente humano. Lo que nos molesta en este método de convergencia, son los antiguos prejuicios que oponen la inducción y la deducción, como si el ejemplo de Galileo no mostrase ya que el pensamiento efectivo es un ir y venir entre la experiencia y la construcción o reconstrucción intelectual. Ahora bien, la experiencia, en antropología, es nuestra inserción de sujetos sociales en un todo en el que está ya hecha la síntesis que busca laboriosamente nuestra inteligencia, ya que vivimos en la unidad de una sola vida todos los sistemas que constituyen nuestra cultura. Puede obtenerse algún conocimiento de esta síntesis que somos nosotros. Y lo que es más: el mecanismo de nuestro ser social puede ser deshecho y rehecho por el viaje, igual que podemos aprender a hablar otras lenguas. Esa es una segunda vía hacia lo universal: no ya lo universal "en saledizo" de un método estrictamente objetivo, sino como un universal lateral cuya adquisición hacemos por la experiencia etnológica, incesante puesta a prueba de uno mismo por el otro y del otro por uno mismo. Se trata de construir un sistema de referencia general en el que puedan encontrar cabida el punto de vista del indígena, el punto de vista del civilizado, y los errores de uno a propósito del otro, de constituir una experiencia ampliada que se convierta en principio accesible a hombres de otro país y de otra época. La etnología no es una especialidad definida por un objeto particular, las sociedades "primitivas"; es una manera de pensar, la que se impone cuando el objeto es "otro", y exige que nos transformemos nosotros mismos. Así nos convertimos a nuestra vez

en los etnólogos de nuestra propia sociedad, si tomamos distancia respecto a ella. Desde hace algunas decenas de años, desde que la sociedad americana está menos segura de sí misma, abre a los etnólogos la puerta de los servicios estatales y los Estados Mayores. Singular método: se trata de aprender a ver como extraño lo que es nuestro, y como nuestro lo que nos era extraño. Y no podemos fiarnos ni siquiera de nuestra visión de extranjeros: la voluntad de partir tiene también sus motivos personales, que pueden alterar el testimonio. Esos motivos será preciso pues decirlos también, precisamente, si se quiere ser verídico, no porque la etnología sea literatura, sino porque, por el contrario, sólo deja de ser insegura cuando el hombre que habla del hombre no lleva también él una máscara. Verdad y error conviven en la intersección de dos culturas, ya sea porque nuestra formación nos oculta lo que hay que conocer, ya sea porque por el contrario se convierte, en la vida sobre el terreno, en un medio de subrayar las diferencias del otro. Cuando Frazer decía, del trabajo sobre el terreno, "Dios me libre", no se privaba sólo de los hechos, sino de un modo de conocimiento. No es, por supuesto, ni posible ni necesario que el mismo hombre conozca por experiencia todas las sociedades de que habla. Basta con que haya alguna vez y lo bastante largamente aprendido a dejarse enseñar por otra cultura, ya que dispone en adelante de un órgano de conocimiento nuevo, ha vuelto a tomar posesión de la región salvaje de sí mismo que no se ha insertado en su propia cultura, y por donde comunica con los demás. Después, incluso en su mesa, y hasta desde lejos, puede ensamblar con una auténtica percepción las correlaciones del análisis más objetivo.

Supóngase por ejemplo que se trata de conocer las estructuras del mito. Es sabido lo decepcionantes que han resultado los intentos de mitología general. Tal vez no lo hubieran sido tanto si hubiéramos aprendido a escuchar el mito como se escucha el relato de un informador sobre el terreno: es decir, el tono, la marcha, el ritmo, las recurrencias, no menos que el contenido manifiesto. Querer entender el mito como una proposición, por lo que dice, es aplicar a una lengua extranjera nuestra gramática, nuestro vocabulario. Está todo él por descifrar sin que podamos siquiera postular, como hacen los que descifran criptogramas, que la clave que buscamos tiene la misma estructura que la nuestra. Dejando lo que el mito nos dice a primera vista y que más bien nos desviaría del verdadero sentido, estudiemos su articulación interna,

tomemos los episodios sólo en tanto que tienen, para hablar como Saussure, valor diacrítico, y que ponen en escena tal relación o tal oposición recurrente. Se vería—dicho sea para ilustrar el método y no a título de teoría—que la dificultad para avanzar en línea recta aparece tres veces en el mito de Edipo, y el asesinato de una criatura ctoniana dos veces. Otros dos sistemas de oposición vendrían a confirmar aquéllos. Nos encontraríamos con la sorpresa de encontrar algunos comparables a ellos en la mitología norteamericana. Y llegaríamos, a través de encadenamientos que no podemos reproducir aquí, a la hipótesis de que el mito de Edipo expresa en su estructura el conflicto de la creencia en la autotonía del hombre y la supervaloración de los vínculos de parentesco. Desde este punto de vista, se pueden ordenar sus variantes conocidas, engendrar una a partir de otra por una transformación reglada, ver en ella otros tantos instrumentos lógicos, otros tantos modos de mediación para arbitrar una contradicción fundamental. Nos hemos puesto a la escucha del mito, y vamos a parar a un diagrama lógico, se podría decir también ontológico: tal mito de la costa canadiense del Pacífico supone, en último análisis, que el ser aparece al indígena como la negación del no-ser. Entre esas fórmulas abstractas y el método casi etnológico del principio, hay esto en común, que siempre es la estructura quien guía, sentida en primer lugar en sus recurrencias compulsivas, aprehendida por fin en su forma exacta.

La antropología entra en este punto en contacto con la psicología. La versión freudiana del mito de Edipo vuelve como un caso particular a su versión estructural. La relación del hombre con la tierra no está presente en él, pero lo que, para Freud, constituye la crisis edipiana, es sin duda la dualidad de los genitores, la paradoja del orden humano del parentesco. La hermenéutica freudiana, a su vez, en lo que tiene de menos discutible, es en efecto el desciframiento de un lenguaje onírico y reticente, el de nuestra conducta. Y el mito se esclarece, como ella, cuando se ven en él una serie de estratificaciones o de chapas, se podría también decir: un pensamiento en espiral que intenta siempre de nuevo enmascarar su fundamental contradicción.

Pero la antropología da a las adquisiciones del psicoanálisis o de la psicología una nueva profundidad colocándolas en su dimensión propia: Freud o el psicólogo de hoy no son unos observadores absolutos, pertenecen a la historia del pensamiento occidental. No hay pues que creer que los com-

plejos, los sueños o las neurosis de los occidentales nos pongan en claro la verdad del mito, de la magia o de la brujería. Según la regla de doble crítica que es la del método etnológico, se trata también de ver el psicoanálisis como mito y el psicoanalista como brujo o chamán. Nuestras investigaciones psicosomáticas permiten comprender cómo cura el chamán, cómo, por ejemplo, ayuda a un parto difícil. Pero el chamán también nos hace comprender que el psicoanálisis es nuestra brujería. Incluso en sus formas más canónicas y más respetuosas el psicoanálisis no alcanza la verdad de una vida más que a través de la relación de dos vidas, en la atmósfera solemne de la transferencia que no es un puro método objetivo. Con mayor razón cuando se convierte en institución, cuando se aplica a los sujetos que se dicen "normales", deja por completo de ser una concepción que se pueda aplicar o discutir por casos, ya no cura, persuade, modela ella misma unos sujetos conformes a su interpretación del hombre, tiene sus conversos, tal vez sus refractarios, no puede ya tener sus convencidos. Más allá de lo verdadero y lo falso, es un mito, y el Freudismo así degradado no es ya una interpretación del mito de Edipo, es una variante suya.

Más profundamente: no se trata, en una autropología, de afirmar la propia razón frente a lo primitivo o de darle la razón contra nosotros, se trata de colocarse en un terreno en el que seamos uno y otro inteligibles, sin reducción ni transposición temeraria. Eso es lo que se hace viendo en la función simbólica la fuente de toda razón y de toda sinrazón, porque el número y la riqueza de los significados de que dispone el hombre exceden siempre del círculo de los objetos definidos que merecen el nombre de significados, porque la función simbólica debe siempre estar más adelantada que su objeto y sólo encuentra lo real adelantándose a él en lo imaginario. La tarea es pues ensanchar nuestra razón, para hacerla capaz de entender lo que en nosotros y en los demás precede y excede a la razón.

Este esfuerzo coincide con el de las demás ciencias "semiológicas" y, en general, de las demás ciencias. Niels Bohr escribía: "Las diferencias tradicionales (de las culturas humanas)... se parecen desde muchos puntos de vista a las maneras diferentes y equivalentes con que la experiencia física puede describirse." Cada categoría tradicional suscita hoy una visión complementaria, es decir incompatible e inseparable, y en esas difíciles condiciones buscamos hoy nosotros lo que constituye la osatura del mundo. El tiempo lin-

güístico no es ya esa serie de simultaneidades familiar al pensamiento clásico, y en la cual pensaba todavía Saussure cuando aislaba claramente las dos perspectivas de lo simultáneo y de lo sucesivo: la sincronía, con Troubetzkoy, cabalga, como el tiempo legendario o mítico, sobre la sucesión y sobre la diacromía. Si la función simbólica se adelanta a lo dado, hay inevitablemente algo confuso en todo el orden de la cultura que trae consigo. La antítesis de la naturaleza y de la cultura no es ya neta. La antropología radica en un conjunto importante de hechos de cultura que escapan a la regla de prohibición del incesto. La endogamia india, la práctica iraní o egipcia, o árabe, del matrimonio consanguíneo o colateral, atestiguan que a veces la cultura transige con la naturaleza. Ahora bien, se trata precisamente en esos casos de formas de cultura que han hecho posibles el saber científico y una vida social acumulativa y progresiva. La cultura, en sus formas, si no más hermosas, por lo menos más eficaces, sería más bien una transformación de la naturaleza, una serie de mediaciones en las que la estructura nunca emerge de una vez como puro universal. ¿Cómo llamar, si no es historia, a ese medio en el cual una forma gravada con contingencia abre de pronto un ciclo de futuro, y le ordena con la autoridad de lo instituido? No sin duda la historia que querría componer todo el campo humano de acontecimientos situados y fechados en el tiempo serial y de decisiones instantáneas, sino esa historia que sabe muy bien que el mito, el tiempo legendario llenan siempre, bajo otras formas, las empresas humanas, que busca más allá o más acá de los acontecimientos parcelarios, y que se llama precisamente historia estructural.

Todo un régimen de pensamiento se establece con esta noción de estructura, cuya fortuna hoy en todos los terrenos responde a una necesidad de la mente. Para el filósofo, la estructura, presente fuera de nosotros en los sistemas naturales y sociales, y en nosotros como función simbólica, la estructura indica un camino fuera de la correlación sujeto-objeto que domina la filosofía de Descartes a Hegel. Hace comprender en particular cómo nosotros estamos con el mundo socio-histórico en una especie de circuito, dado que el hombre es excéntrico a sí mismo, y que lo social sólo encuentra su centro en él. Pero hay en esto demasiada filosofía, cuyo peso no tiene que llevar la antropología. Lo que interesa al filósofo en ella, es precisamente que toma al hombre como es, en su situación efectiva de vida y de conocimiento. El

filósofo a quien interesa no es aquel que quiere explicarse o construir el mundo, sino aquel que intenta profundizar nuestra inserción en el ser. Su recomendación no puede pues en este punto comprometer la antropología puesto que se basa en lo que de más concreto hay en su método.

Los presentes trabajos de Claude Lévi-Strauss y los que prepara como continuación proceden evidentemente de la misma inspiración; pero, al mismo tiempo, la investigación se renueva a sí misma, toma impulso en sus propias adquisiciones. Sobre el terreno, piensa recoger en el área melanesia una documentación que permitiría, en teoría, el paso a las complejas estructuras del parentesco, es decir, a aquellas de las que deriva en particular nuestro sistema matrimonial. Ahora bien, se le aparece desde ahora que eso no será una simple extensión de los trabajos anteriores y les conferirá por el contrario un alcance mayor. Los sistemas modernos de parentesco — que abandonan al condicionamiento demográfico, económico o psicológico la determinación del cónyuge — debían definirse, en las perspectivas iniciales, como variantes “más complejas” del intercambio. Pero la plena comprensión del intercambio complejo no deja intacto el sentido del fenómeno central del intercambio, exige y hace posible una profundización decisiva. Claude Lévi-Strauss no piensa asimilar deductiva y dogmáticamente los sistemas complejos a los sistemas simples. Piensa por el contrario que no puede uno dispensarse a su respecto del acercamiento histórico, a través de la Edad Media, a través de las instituciones indoeuropeas y semíticas, y que el análisis histórico impondrá la distinción de una cultura que prohíbe absolutamente el incesto, y es la negación simple, directa o inmediata de la naturaleza, y de otra cultura — la que está en el origen de los sistemas contemporáneos de parentesco —, que usa de astucias con la naturaleza y tuerce a veces la prohibición del incesto. Precisamente este segundo tipo de cultura es el que se ha mostrado capaz de entablar un “cuerpo a cuerpo con la naturaleza”, de crear la ciencia, el dominio técnico del hombre y lo que se ha llamado la historia acumulativa. Desde el punto de vista pues de los sistemas modernos de parentesco y de las sociedades históricas, el intercambio como negación directa o inmediata de la naturaleza aparecería como el caso límite de una relación más general de alteridad. Sólo aquí se de-

tendrá definitivamente el sentido último de las primeras investigaciones de Lévi-Strauss, la naturaleza profunda del intercambio y de la función simbólica. En el plano de las estructuras elementales, las leyes del intercambio, que envuelven por completo la conducta, son susceptibles de un estudio estático, y el hombre, sin siquiera formularlas siempre en una teoría indígena, las obedece casi como el átomo observa la ley de distribución que lo define. En el otro extremo del campo de la antropología, en ciertos sistemas complejos, las estructuras estallan y se abren, en lo que respecta a la determinación del cónyuge, a motivaciones "históricas". Aquí el intercambio, la función simbólica, la sociedad, no actúan ya como una segunda naturaleza, tan imperiosa como la otra, y que la borra. Cada cual está invitado a definir su propio sistema de intercambio; por ello mismo, las fronteras de las culturas se hacen borrosas, por primera vez sin duda una civilización mundial está a la orden del día. La relación de esta humanidad compleja con la naturaleza y la vida no es ni sencilla ni neta: la psicología animal y la etnología revelan en la animalidad, no ciertamente el origen de la humanidad, sino nnos esbozos, unas prefiguraciones parciales, y una especie de caricaturas anticipadas. El hombre y la sociedad no están exactamente fuera de la naturaleza y de lo biológico: más bien se distinguen de ellos reuniendo las "puestas" de la naturaleza y arriesgándolas todas a la vez. Este trastorno significa inmensas ganancias, posibilidades enteramente nuevas, como por otra parte pérdidas que es preciso saber medir, riesgos que empezamos a constatar. El intercambio, la función simbólica, pierden su rigidez, pero también su belleza hierática; la mitología y el ritual se sustituyen por la razón y el método, pero también por un uso completamente profano de la vida, acompañado por otra parte de pequeños mitos compensadores sin profundidad. Teniendo todo esto en cuenta, la antropología social se encamina hacia un balance del espíritu humano y hacia una visión de lo que él es y puede ser...

De este modo la investigación se alimenta de hechos que le parecían al principio extraños, adquiere al progresar nuevas dimensiones, reinterpreta sus primeros resultados según las nuevas búsquedas que ellos mismos han suscitado. La extensión del campo cubierto y la inteligencia precisa de los hechos aumentan al mismo tiempo. En estos signos se reconoce un gran intento intelectual.

V.
Por doquier y en parte alguna⁽¹⁾

(1) Páginas de introducción a una obra colectiva, *Les Philosophes célèbres*, aparecida en Ediciones Lucien Mazeud.

I. LA FILOSOFIA Y EL "EXTERIOR"

Componer una obra colectiva sobre los filósofos célebres, puede parecer una empresa inocente. No sin escrúpulos la intentamos, sin embargo: pone en tela de juicio la idea que hay que hacerse de la historia de la filosofía, e incluso de la filosofía.

Porque después de todo, el lector encontrará aquí, junto con rostros y anécdotas, la vida visible de los filósofos, el esbozo, en unas cuantas páginas y por diferentes autores, de lo que ellos han intentado decir a lo largo de volúmenes enteros. Incluso si la vida, la obra — mejor aún: el todo de una obra y una vida — se hubiera descifrado perfectamente cada vez, no tendríamos con ello más que una historia de los filósofos o de las filosofías, no una historia de la filosofía, y esta obra sobre los filósofos sería por consiguiente infiel a lo que fue su gran preocupación: una verdad que vaya más allá de las opiniones.

¿Cómo iba a tener un libro colectivo un centro de perspectiva? Ahora bien, para hacer visibles filiaciones, progresos, retrocesos, es preciso que se plantee una misma cuestión a todos los filósofos y que se vaya midiendo el desarrollo del problema. No podemos pues tener aquí la genealogía de los filósofos, ni el devenir de la verdad, y la filosofía corre el peligro de no ser ya, en nuestra obra, más que un catálogo de "puntos de vista" o de "teorías". Una serie de retratos intelectuales dejará al lector la sensación de un vano intento, en el que cada cual da por verdad los caprichos que le inspiran su humor y los accidentes de su vida, toma las cuestiones en sus comienzos y las deja enteras a sus sucesores, sin que, de un universo mental a otro, sea posible una comparación. Como las mismas palabras — idea, libertad, saber — no tienen aquí y allá el mismo sentido, y a falta de un testigo único que las reduzca a un común denominador, ¿cómo iba-

mos nosotros a ver a través de los filósofos una sola filosofía?

Para referirnos a lo que ellos han intentado y para hablar de ellos dignamente, ¿no sería preciso, por el contrario, tomar sus doctrinas como momentos de una sola doctrina en marcha, y salvarlos, a la manera hegeliana, dándoles un puesto en la unidad de un sistema?

Es cierto que el sistema, a su manera, es impertinente: como los incorpora a una filosofía integral, pretende pues conducir mejor y más lejos que ellos la empresa filosófica. Para una filosofía que ha querido expresar el Ser, sobrevivir como momento de lo verdadero o primer esbozo de un sistema final que no es ella no significa salvarse. Cuando se "rebasa" una filosofía "desde el interior", se le roba su alma, se le hace la afrenta de conservarla sin sus "limitaciones", de las que se hace uno juez, es decir, sin sus palabras, sin sus conceptos, como si los meandros del *Parménides* o el curso de las *Meditaciones* pudiesen reducirse a un párrafo del Sistema y permanecer incólumes.

En realidad, el Sistema los supone conocidos, y ésa es la razón de que pueda ir más lejos... Incluso si los concluye, no los incluye. En la escuela de los demás es donde aprendemos todo el sentido de la filosofía hegeliana, que querría ir más allá. El movimiento de los contradictorios que pasan uno a otro, lo positivo que estalla en negación y lo negativo que se revela positivo, todo eso empieza en Zenón, en el *Sofista*, en la duda de Descartes. El Sistema empieza en ellos. Es el foco en que se concentran los rayos de muchos espejos: bajaría al grado cero si cesasen por un momento de disparar hacia él sus luces. Hay transgresión, transcrecimiento del pasado al presente, y la Verdad es un sistema imaginario, contemporáneo de todas las filosofías, que podría conservar incólume su poder significativo, y del cual una filosofía existente sólo es evidentemente un esbozo informe...

Hegel sabía también esto. "La historia de la filosofía", dice, "está toda ella en presente." Lo cual significa que Platón, Descartes, Kant, no son verdaderos solamente en lo que han visto, dejando aparte lo que no han visto. No están acabados los rodeos por los que fue preparada la filosofía hegeliana; siguen estando permitidos, o lo que es más: siguen siendo necesarios; son el camino, y la Verdad no es sino la memoria de todo lo que se ha encontrado en el camino. Hegel cierra su sistema sobre la historia, pero las filosofías pasadas continúan respirando y moviéndose en ella; ha encerrado

con ellas la inquietud, el movimiento, el trabajo de la contingencia. Decir que el Sistema es la verdad de lo que le ha precedido, es *también* decir que las grandes filosofías son “indestructibles” (2), no por haber visto en parte lo que el Sistema debía descubrir en su totalidad, sino más bien por haber puesto unos límites — la reminiscencia, las “ideas” de Platón, la $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ de Aristóteles, el genio maligno de Descartes — por donde la posteridad no debía cesar de pasar.

Sartre oponía un día el Descartes que fue, que vivió esta vida, pronunció estas palabras, escribió estas obras — bloque inatacable, límite indestructible —, y el cartesianismo, “filosofía oscilante”, inaprehensible porque cambia sin cesar entre las manos de los herederos. Tenía razón, con la sola excepción de que no hay ninguna frontera que indique hasta dónde llega Descartes y dónde empiezan sus sucesores, y que enumerar los pensamientos que *están en Descartes* y los que *están en ellos* no tendría más sentido que hacer el inventario de una lengua. Con esta reserva, lo que cuenta, es la vida pensante que llamamos Descartes y cuyo surco felizmente conservado son sus obras. Lo que hace que Descartes esté presente es que, rodeado de circunstancias hoy abolidas, obsesionado por preocupaciones y unas cuantas ilusiones de su época, respondió a esos avatares de un modo que nos enseña a responder a los nuestros, aunque sean diferentes, y nuestra respuesta diferente también.

No se entra en el Panteón de los filósofos por haberse aplicado a no tener más que pensamientos eternos, y nunca vibra tanto tiempo el acento de verdad como cuando el autor interpela a su vida. Las filosofías del pasado no sobreviven solamente en el espíritu de ellos, como momentos de un sistema final. Su acceso a lo intemporal no es la entrada al museo. Perduran con sus verdades y sus locuras, como empresas totales, o no perduran en absoluto. El propio Hegel, esa cabeza que quiso contener al Ser, vive hoy y nos da que pensar no sólo por sus profundidades, sino también por sus manías y sus tics. No hay *una* filosofía que contiene todas las filosofías; toda la filosofía está, en ciertos momentos, en cada una. Para emplear la famosa frase, su centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna.

Por consiguiente la verdad, el todo, están ahí desde el principio, pero como tarea a realizar, es decir: no están todavía. Esa singular relación de la filosofía con su pasado

(2) Gueroult.

arroja luz en general sobre sus relaciones con el exterior y, por ejemplo, con la historia personal y social.

Como de las doctrinas pasadas, vive de todo cuanto acontece al filósofo y a su época, pero lo descentra o lo transporta al orden de los símbolos y de la verdad proferida, de manera que juzgar de la obra por la vida no tiene ya más sentido que juzgar de la vida por la obra.

No tenemos que elegir entre quienes piensan que la historia del individuo o de la sociedad detenta la verdad de las construcciones simbólicas del filósofo, y quienes piensan por el contrario que la conciencia filosófica tiene por principio las claves de la historia social y personal. La alternativa es imaginaria, y prueba de ello es que quienes defienden una de estas tesis recurren subrepticamente a la otra.

No puede pensarse en reemplazar el estudio interno de las filosofías por una explicación socio-histórica más que refiriéndose a una historia cuyo sentido y cuyo curso se cree conocer con evidencia. Se supone, por ejemplo, cierta idea del "hombre total" o un equilibrio natural del hombre con el hombre y del hombre con la naturaleza. Entonces, siendo así que ese τέλος histórico viene dado, toda filosofía puede presentarse como diversión, enajenación, resistencia con respecto a un futuro necesario, o, por el contrario, como etapa y progreso hacia él. Pero, ¿de dónde procede y qué valor tiene la idea directriz? — La pregunta no debe plantearse: plantearla es ya "resistir" a una dialéctica que está en las cosas, es tomar partido contra ella —. ¿Pero cómo sabe usted que está en ellas? Por filosofía. Sencillamente, es una filosofía secreta, disfrazada de Proceso. Lo que suele oponerse al estudio interno de las filosofías no es nunca la explicación socio-histórica, es siempre otra filosofía, oculta en ella.

Se suele señalar que Hegel concibió la enajenación como lo hizo *porque* tenía a la vista la enajenación de la sociedad capitalista y pensaba según ella. Esta "explicación" sólo liquidaría a la enajenación hegeliana convirtiéndola en un simple episodio del capitalismo si pudiera señalarse una sociedad en que el hombre se objetive sin enajenarse. Una sociedad tal no era para Marx más que una idea, y, aun para nosotros, lo menos que se puede decir es que no es un hecho. Lo que se le opone a Hegel, no es un hecho, es una idea de la relación del hombre y del todo social. Con el nombre de explicación objetiva, siempre es un pensamiento lo que pone en duda a otro pensamiento y lo denuncia como ilusión. Si se contesta que la idea marxista, como hipótesis histórica, arro-

ja luz sobre la historia del capitalismo antes y después de Marx, se pasa al terreno de los hechos y de la probabilidad histórica. Pero será preciso, en este terreno, “probar” de la misma manera la idea hegeliana de la enajenación, y ver, por ejemplo, si no ayuda a comprender incluso las sociedades fundadas en la idea marxista. Se excluye precisamente tal búsqueda cuando se declara doctamente que la idea hegeliana de la enajenación es un producto de la sociedad en que vivía Hegel; no se mantiene uno pues en el terreno de los hechos y la “explicación histórica” es una manera de filosofar sin que lo parezca, de disfrazar de cosas unas ideas y de pensar sin precisión. Una concepción de la historia sólo explica las filosofías a condición de convertirse a su vez en filosofía, y filosofía implícita.

Por su parte, los filósofos más afectados de interioridad faltan de modo extraño a sus principios cuando convocan a su tribunal a las culturas, los regímenes, y los juzgan desde el exterior, como si la interioridad dejara de ser importante cuando no es la *suya*.

De este modo los partidarios de la filosofía “pura” y los de la explicación socio-económica cambian ante nuestra vista sus papeles y nosotros no tenemos que entrar en su perpetuo debate, no tenemos que tomar partido entre una falsa concepción de “lo interior” y una falsa concepción de “lo exterior”. La filosofía está en todas partes, hasta en los “hechos”, y ninguna parte de sus dominios está preservada del contagio de la vida.

Tenemos mucho que hacer para eliminar los mitos gemelos de la filosofía pura y de la historia pura y para dar con sus relaciones efectivas. Necesitaríamos en primer lugar una teoría del concepto o del significado que tomara la idea filosófica como es: es decir, nunca desprendida de los aportes históricos, y nunca reducible a sus orígenes. De la misma manera que las nuevas formas de la gramática y de la sintaxis, nacidas de los restos de un antiguo sistema lingüístico o de los avatares de la historia general, se organizan sin embargo siguiendo una intención expresiva que hace de ellos un nuevo sistema, así la idea filosófica, nacida en el flujo y reflujo de la historia personal y social, no es sólo un resultado y una cosa; es un comienzo y un instrumento. Como discriminante en un nuevo tipo de pensamiento y en un nuevo simbolismo, se constituye un campo de aplicación que no tiene medida común con sus orígenes y no puede ser comprendido sino desde dentro. El origen no es un pecado, ni tampoco un

mérito, y lo que debe juzgarse es el conjunto en su madurez, según las visiones y los enfoques que nos brinde sobre la experiencia. Más que para "explicar" una filosofía, el acercamiento histórico sirve para mostrar el exceso de su significado sobre las circunstancias, y cómo, por su naturaleza de hecho histórico, transmuta su situación de partida en medio de comprensión de ella misma y de otras. Lo universal filosófico reside en ese momento y en ese punto en que las limitaciones de un filósofo se integran en otra historia que no es paralela a la de los hechos psicológicos o sociales, sino que tan pronto la cruza como se separa de ella, o más bien, que no pertenece a la misma dimensión.

Para entender esta relación, sería preciso cambiar también nuestra idea de la génesis psicológica o histórica. Habría que pensar de nuevo el psicoanálisis y el marxismo como experiencias en las que los principios, las medidas, están siempre en tela de juicio ante lo medido. No se trata de clasificar a los hombres o las sociedades según se aproximen al canon de la sociedad sin clases o del hombre sin conflictos: estas entidades negativas no pueden servir para pensar una sociedad o un hombre existentes. Sería preciso sobre todo entender el funcionamiento de sus contradicciones, el tipo de equilibrio en el que bien o mal se han instalado, si paraliza o da vida, y esto desde todos los puntos de vista, teniendo en cuenta, en psicoanálisis, tanto el oficio y el trabajo como la vida sexual, y, en lo que respecta al marxismo, tanto las relaciones vividas como las variables del análisis económico, tanto la cualidad humana de las relaciones como la producción, tanto los papeles sociales clandestinos como las regulaciones oficiales. Comparaciones de este género, si bien pueden fundamentar una preferencia y una elección, no dan una serie genética ideal, y la relación de una formación histórica a otra, como la de un tipo de hombre a otro, no será nunca la relación simple de lo falso a lo verdadero. El hombre "sano" no es tanto el que ha eliminado de sí las contradicciones: es el que las utiliza y las lleva a su trabajo vital. Habría que relativizar también la idea marxista de una prehistoria que dará paso a la historia, de una ininfluencia de la sociedad total y verdadera, en que el hombre se reconcilie con el hombre y con la naturaleza, pues ésa es en efecto la exigencia de nuestra crítica social, pero no hay fuerza en la historia que esté destinada a producirla. Desde este momento, no se fabrica la historia humana de manera que marque un día, y en todos sus cuadrantes a la vez, el pleno me-

diodía de la identidad. El progreso de la historia socio-económica, y hasta sus revoluciones, no son tanto un paso a la sociedad homogénea o sin clases como la búsqueda, a través de los mecanismos de cultura atípicos siempre, de una vida que no sea invivible para la mayoría. Entre esta historia que camina siempre de lo positivo a lo positivo y no se supera jamás en la negación *pura*, y el concepto filosófico que nunca rompe sus vínculos con el mundo, las relaciones son tan estrechas como se quiera, no porque un mismo sentido sin equívoco more en lo racional y lo real, como Hegel y Marx, de diferentes maneras, pensaban, sino porque lo "real" y lo "racional" están cortados en el mismo paño, que es la existencia histórica de los hombres, y porque por ella lo real es, por así decirlo, prometido a la razón.

Incluso considerando un solo filósofo, abunda en diferencias interiores y a través de esas discordancias es como es preciso dar con su sentido "total". El Descartes absoluto de que habla Sartre, el que vivió y escribió de una vez por todas hace tres siglos, si a mí me cuesta trabajo encontrar su "elección fundamental", es tal vez porque el propio Descartes, en ningún momento, coincidió con Descartes: lo que él es a nuestro modo de ver según los textos, no lo fue sino poco a poco, por reacción de sí mismo sobre sí mismo, y la idea de captarlo por entero en su fuente es tal vez ilusoria si Descartes no es alguna "intuición central", un carácter eterno, un individuo absoluto, sino ese discurso vacilante al principio, que se afirma por la experiencia y el ejercicio, que se aprende a sí mismo poco a poco, y no deja nunca por completo de tender a aquello mismo que ha excluido resueltamente. No se elige una filosofía como un objeto. La elección no suprime lo que no es elegido, pero lo mantiene al margen. El mismo Descartes, que tan bien distingue lo que es del entendimiento puro y lo que pertenece al uso de la vida, resulta que traza a la vez el programa de una filosofía que tomaría por tema principal la cohesión de los órdenes que distingue. La elección filosófica (y las demás, sin duda) nunca es sencilla. Y la filosofía y la historia se tocan en lo que tienen de ambiguo.

Y esto es bastante, no ciertamente para definir la filosofía, sino para absolver a una obra como ésta, a la mezcla de la filosofía, la historia y la anécdota. Este desorden forma parte de la filosofía; ella encuentra el modo de labrar en él su unidad, por digresión y retorno al centro. Es el tipo de unidad de un paisaje o un discurso, en los que todo está li-

gado indirectamente por secreta referencia a un centro de interés o de perspectiva no indicado a primera vista por ningún mojón. Como Europa o África, la historia de la filosofía es un todo, aunque tenga sus golfos, sus cabos, su relieve, sus deltas, sus estuarios. Y aunque tenga cabida en un mundo más amplio, se pueden leer en ella signos de todo lo que ocurre. ¿Cómo, pues, iba a estar prohibido, o iba a ser indigno de los filósofos, ningún modo de acercamiento? Una serie de retratos no es en sí un atentado contra la filosofía.

Y en cuanto a la pluralidad de las perspectivas y de los comentadores, sólo rompería la unidad de la filosofía si fuera una unidad de yuxtaposición o acumulación. Pero como quiera que las filosofías son otros tantos lenguajes que no son inmediatamente traducibles uno a otro ni susceptibles de ser superpuestos término a término, como quiera que cada una es necesaria a las demás por su singular manera, la diversidad de comentarios aumenta apenas la de la filosofía. Y lo que es más, si se pide a cada uno, como hemos hecho nosotros, más que una reseña "objetiva", su reacción ante un filósofo, tal vez, en ese colmo de subjetividad, se encuentre una especie de convergencia, y un parentesco entre las cuestiones que cada uno de sus contemporáneos plantea a su filósofo célebre, cara a cara.

Estos problemas no quedan resueltos con un prefacio, ni es preciso que así sea. Si la unidad de la filosofía es por diferencia o separación sucesivamente reducidas, tenemos que encontrar la dificultad de pensarla en cada momento de este libro. Cuando tengamos que delimitar la filosofía con respecto al pensamiento de Oriente o al cristianismo, será necesario que nos preguntemos si el nombre de filosofía no pertenece sino a unas doctrinas que se traducen a sí mismas a conceptos, o bien si se le puede extender a unas experiencias, a unas sabidurías, a unas disciplinas que no llegan hasta ese grado o ese género de conciencia, y encontraremos el problema del concepto filosófico y de su naturaleza. Cada vez que nos arriesguemos a trazar líneas de desarrollo que los propios filósofos seguramente no vieron, y a ordenarlas en torno a temas que no eran de modo expreso suyos — en una palabra, con cada parte de esta obra —, tendremos que volver a preguntarnos hasta dónde llega nuestro derecho a colocar las filosofías pasadas bajo una luz que es la nuestra, si podemos jactarnos, como decía Kant, de comprenderlas mejor de lo que ellas mismas se comprendieron, y finalmente, hasta qué punto la filosofía es el dominio del sentido. Entre

nosotros y el pasado, entre nosotros y Oriente, entre filosofía y religión, necesitaremos cada vez aprender de nuevo a franquear la distancia y volver a encontrar la unidad indirecta, y el lector verá repetirse la interrogación que acabamos de formular al principio: pues no es prefacio a la filosofía, sino la filosofía misma.

II. ORIENTE Y LA FILOSOFIA

Esta inmensa literatura pensante, que exigiría por sí sola un volumen, ¿forma verdaderamente parte de la "filosofía"? ¿Es posible confrontarla con lo que Occidente ha llamado con ese nombre? La *verdad* no está comprendida en ella como el horizonte de una serie indefinida de investigaciones, ni como conquista y posesión intelectual del ser. Es más bien un tesoro diseminado en la vida humana antes de toda filosofía, e indiviso entre las doctrinas. El pensamiento no se siente encargado de llevar más lejos los intentos antiguos, ni siquiera de optar entre ellos, y mucho menos de ir realmente más allá formando una nueva idea del conjunto. Se da como comentario y sincretismo, eco y conciliación. Lo antiguo y lo nuevo, las doctrinas opuestas, forman un bloque, y el lector profano no ve que haya en ello nada adquirido ni acabado; se siente en un modo mágico en el que nada está nunca terminado, en que los pensamientos muertos persisten, y en el que los que se creían incompatibles se mezclan.

Ciertamente, hay que tener en cuenta a este respecto nuestra ignorancia: si nosotros viéramos el pensamiento occidental con igual desenvoltura y desde tan lejos como el de la India y China, tal vez nos daría también la impresión de una machaconería, de una eterna reinterpretación, de una traición hipócrita, de un cambio involuntario y no dirigido. Sin embargo, esa sensación con respecto a Oriente, persiste en sus conocedores. Masson-Oursel decía de la India: "Tenemos que considerar aquí un mundo inmenso, sin unidad alguna, en el que nada aparece en ningún momento de una manera completamente nueva, en el que nada de lo que se creería "superado" está tampoco abolido, caos de grupos humanos, jungla inextricable de religiones dispares, pulular de

doctrinas." Un autor chino contemporáneo escribe (3): En algunos escritos filosóficos, tales como los de Mencio o Siun-Tse, se encuentran un razonamiento y unos argumentos sistemáticos. Pero, comparados con los escritos filosóficos de Occidente, no están aún bastante articulados. Es un hecho que las filosofías chinas solían expresarse en forma de aforismos, apoteoginas o alusiones y apólogos... Las palabras y los escritos de los filósofos chinos son tan inarticulados como ilimitado es su poder de sugestión... Las breves sentencias de las *Conversaciones* de Confucio y de la filosofía del *Lao-Tse* no son simplemente conclusiones cuyas premisas se hayan perdido... Se pueden reunir todas las ideas contenidas en el *Lao-Tse* y anotarlas en un nuevo libro de cinco mil y hasta quinientas mil palabras. Tanto si está bien como si está mal hecho, se tratará de un libro nuevo. Podrá confrontársele página por página con el *Lao-Tse* original; ayudará tal vez en gran manera a entenderlo, pero no podrá nunca reemplazarlo. Kuo-Siang... es uno de los grandes comentadores de Chuang-Tse. Su comentario constituye a su vez un libro clásico de la literatura taoísta. Transcribe las alusiones y las metáforas de Chuang-Tse dándoles forma de razonamientos y argumentos... Pero, entre el estilo sugestivo de éste y el estilo articulado de Kuo-Siang, puede uno también preguntarse: ¿cuál es mejor? Un monje de la escuela budista Ch'an o Zen de un período posterior dijo un día: "Todo el mundo dice que Kuo-Siang escribió un comentario sobre el Chuang-Tse; yo querría decir que es Chuang-Tse quien escribió un comentario sobre Kuo-Siang."

Ciertamente, durante los veinte últimos siglos de la filosofía occidental, perduran los temas cristianos. Y quizás, una vez más, haga falta, como se ha dicho (4), *estar* en una civilización para percibir, bajo las apariencias del estancamiento, el movimiento y la historia. Es difícil sin embargo hacer la comparación de la duración del Cristianismo en Occidente y la del Confucianismo en China. El cristianismo que persiste entre nosotros no es una filosofía; es el relato y la meditación de una experiencia, de un conjunto de acontecimientos enigmáticos que, por sí mismos, daban lugar a varias elaboraciones filosóficas y no han cesado de hecho de suscitar *unas* filosofías, incluso cuando se reconocía un privilegio a una de ellas. Los temas cristianos son fermentos, no reliquias.

(3) FONG YEOU-LAN: *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, páginas 32-35.

(4) C. LÉVI-STRAUSS.

¿Tenemos algo comparable al pulular de apócrifos en la tradición confuciana, a la amalgama de temas en el neotaoísmo del siglo III y del siglo IV antes de Jesucristo, a esas locas empresas de recuento integral y de conciliación a las que se han consagrado generaciones enteras de letrados chinos, a esa ortodoxia filosófica que durará desde Chu-Hi (1130-1200) hasta la supresión de los exámenes en 1905? Y, si se entra en el contenido de las doctrinas — como sería necesario, puesto que al fin y al cabo las formas exteriores de la filosofía china se apoyan en la relación que ella expresa del hombre con el mundo —, ¿ha enseñado alguna vez ninguna doctrina occidental una tan rigurosa concordancia del microcosmos y el macrocosmos, ha fijado para cada cosa y cada hombre, sin siquiera el escape del desprecio estoico, un lugar y un nombre que son *los suyos*, ha definido la “corrección” como virtud cardinal? Se tiene la sensación de que los filósofos chinos no entienden como los de Occidente la idea misma de comprender o de conocer, que no se proponen la génesis intelectual del objeto, que no buscan “captarlo”, sino sólo evocarle en su perfección primordial; y ésa es la razón de que sugieran, y ésa es la razón de que no se pueda distinguir en ellos el comentario y lo que se comenta, lo envolvente y lo envuelto, lo significativo y lo significado; ésa es la razón de que, en ellos, el concepto sea una alusión al aforismo en la misma medida en que el aforismo lo es al concepto.

Si esto es cierto, ¿cómo descubrir, en esa antología y ese tiempo inarticulados, un perfil, un devenir, una historia? ¿Cómo delimitar la aportación de cada filósofo, cuando todos gravitan en torno al mismo mundo inmemorial que no intentan pensar, sino sólo hacer presente? La relación del filósofo chino con el mundo es una fascinación y no puede entrarse en ella a medias: o se inicia uno — por medio de la historia, de las costumbres, de la civilización — y la filosofía china se convierte entonces en una de las superestructuras, sin verdad interna, de ese prodigio histórico, o bien hay que renunciar a comprender. Como todo lo que el hombre fabrica o instituye, la India y China tienen un interés inmenso. Pero, como todas las instituciones, éstas esperan de nosotros el discernimiento de su verdadero sentido; ellas no nos lo dan por completo. China y la India no están en plena posesión de lo que dicen. Les falta, para tener unas filosofías, tratar de *captarse* a sí mismas y todo lo demás...

Estas observaciones, hoy triviales, no zanján sin embargo la cuestión. Su origen debe buscarse en Hegel, él es quien inventó lo de “superar” el Oriente “comprendiéndolo”; él es quien opuso a Oriente la idea occidental de la verdad, la del concepto como reasunción total del mundo en su variedad, y definió el Oriente como un fracaso *en la misma empresa*. Vale la pena recordar los términos de la condena-ción antes de decidir si podemos tomarla por cuenta nuestra.

El pensamiento de Oriente sí es, para Hegel, filosofía, en este sentido, que el espíritu aprende en ella a desprenderse de la apariencia y de la vanidad. Pero, como muchas otras rarezas del mundo humano, como las Pirámides, no es más que filosofía en sí, es decir, el filósofo lee en ella el anuncio del espíritu, que no está en ella en su estado de conciencia o de pureza. Pues el espíritu no es aún espíritu mientras está separado, colocado por encima de las apariencias: este pensamiento abstracto tiene como contrapartida la abundancia de las apariencias no dominadas. Por una parte, pues, se tiene una intuición “que no ve nada”, un pensamiento “que no piensa nada”, el Uno incorpóral, la sustancia eterna, el nombre místico de Dios, la sílaba *om*, indefinidamente murmurado, es decir, la inconsciencia y el vacío. Y, por otra, una masa de detalles absurdos, ceremonias absurdas, inventarios infinitos, enumeraciones desmesuradas, una técnica trucada del cuerpo, de la respiración y de los sentidos de la que se espera cualquier cosa, la adivinación de los pensamientos de los demás, la fuerza del elefante, el valor del león y la velocidad del viento. En los fakires—como en los cínicos de Grecia y en los monjes mendicantes del cristianismo—se encuentra una profunda abstracción de las relaciones exteriores, pero también provocante, vidente, pintoresca. No hay en parte alguna mediación, o paso de dentro a fuera y retorno a uno mismo desde fuera. La India ignora “la irradiación de la noción a lo finito”, y ésa es la razón de que ese presentimiento del espíritu acabe en “puerilidad” (5).

China, por su parte, tiene una historia; distingue la barbarie de la cultura y progresa deliberadamente de una a otra, pero es “una cultura que se estabiliza en el interior de

(5) HEGEL: *Historia de la Filosofía*.

su principio” y que no se desarrolla más allá. En un plano distinto que la India, mantiene el inmediato y paralizador frente a frente del interior y el exterior, de lo universal y una sabiduría prosaica, y se la ve buscar el secreto del mundo en un caparazón de tortuga, practicar un derecho formalista y sin crítica moral. “No se le ocurrirá nunca al espíritu de un europeo colocar tan cerca de la abstracción las cosas sensibles” (6). El pensamiento se desliza sin provecho de la abstracción a lo sensible, y durante ese tiempo no deviene, no madura.

No digamos siquiera, añade Hegel, que el pensamiento oriental es religión; es tan extraño a la religión en *nuestro* sentido como a la filosofía, y por las mismas razones. La religión de Occidente supone “el principio de la libertad y de la individualidad”; ha pasado por la experiencia de la “subjetividad reflejante”, del espíritu trabajando sobre el mundo. Occidente ha aprendido que es lo mismo para el espíritu captarse o salir de sí mismo, hacerse y negarse. El pensamiento oriental ni siquiera sospecha esta negación que realiza; está fuera del alcance de nuestras categorías, ni teísmo, ni ateísmo, ni religión, ni filosofía. Brahma, Vichnú, Siva, no son individuos, ni la cifra y el emblema de situaciones humanas fundamentales, y lo que la India cuenta de ellos no tiene el poder de significado inagotable de los mitos griegos o de las parábolas cristianas. Son casi entidades o filosofemas, y los chinos se jactan de tener la civilización menos religiosa y más filosófica que existe. De hecho, no es más filosófica que religiosa, ya que no conoce el trabajo del espíritu en contacto con el mundo inmediato. El pensamiento de Oriente es pues original: sólo se entrega a nosotros si olvidamos las formas terminales de nuestra cultura. Pero nosotros tenemos un medio de comprenderla en nuestro pasado individual o colectivo; reside en la región indecisa en que *todavía* no hay religión ni hay *todavía* filosofía; es el callejón sin salida del espíritu inmediato que nosotros hemos sabido evitar. Así es como Hegel la supera incorporándola, como pensamiento aberrante o atípico, en el verdadero devenir del espíritu.

Estas opiniones de Hegel están en todas partes: cuando se define a Occidente por la invención de la ciencia o por la del capitalismo, es siempre inspirándose en él; porque el capitalismo y la ciencia no pueden definir una civilización más

(6) HEGEL: Historia de la Filosofía.

que cuando se los entiende como “ascesis en el mundo” o “trabajo de lo negativo”, y lo que se le reprocha siempre a Oriente es haberlos ignorado.

El problema está por consiguiente muy claro: Hegel y los que le siguen sólo reconocen dignidad filosófica al pensamiento oriental tratándolo como una lejana aproximación del concepto. Nuestra idea del saber es tan exigente que pone a cualquier otro tipo de pensamiento en la alternativa de someterse como primer esbozo del concepto, o de quedar descalificado como irracional. Ahora bien, este saber absoluto, este universal concreto cuyo camino se ha cerrado Oriente, la cuestión es saber si podemos, como Hegel, aspirar a él. Si no lo tenemos efectivamente, es preciso volver a considerar toda nuestra valoración de las demás culturas.

Incluso al final de su carrera, cuando precisamente expone *la crisis del saber occidental*, Husserl escribe que “China... la India... son especímenes empíricos o antropológicos” (7). Parece pues reanudar el camino de Hegel. Pero si conserva su privilegio a la filosofía occidental, no es en virtud de un derecho que ella tenga, y como si poseyera en una evidencia absoluta los principios de toda cultura posible, sino que es en nombre de un hecho, y para asignarle una tarea. Husserl admitió que todo pensamiento forma parte de un conjunto histórico o de un “mundo vivido”; en principio, pues, todos son “especímenes antropológicos”, y ninguno tiene derechos particulares. Admite también que las culturas llamadas primitivas desempeñan un papel importante en la exploración del “mundo vivido”, ofreciéndonos variaciones de ese mundo sin las cuales permaneceríamos enviscados en nuestros prejuicios y no veríamos ni siquiera el sentido de nuestra propia vida. Pero queda ese hecho, precisamente, que Occidente ha inventado una idea de la verdad que le obliga y le autoriza a comprender a las demás culturas, y por consiguiente a recuperarlas como momentos de una verdad total. De hecho, ha habido esa milagrosa vuelta de una formación histórica sobre sí misma, por la cual ha emergido el pensamiento occidental de su particularidad y de su “localidad”. Presunción e intención que esperan aún ser realizadas. Si el pensamiento occidental es lo que pretende ser, es preciso que lo demuestre

(7) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Traducción francesa, *Les Etudes Philosophiques*, abril-junio 1949, p. 140.

comprendiendo todos los “mundos vividos”, que dé testimonio efectivamente de su significado único más allá de los “especímenes antropológicos”. La idea de la filosofía como “ciencia rigurosa” — o como saber absoluto — reaparece pues aquí, pero desde este momento con un interrogante. Husserl decía en sus últimos años: “La filosofía como ciencia exacta, sueño del que hemos despertado” (8). El filósofo ya no puede, en conciencia, enorgullecerse de un pensamiento absolutamente radical, ni arrogarse la posesión intelectual del mundo y el rigor del concepto. El control de sí y de todas las cosas sigue siendo su tarea, pero nunca ha terminado con ella, puesto que debe en adelante perseguirla a través del campo de los fenómenos cuyo dominio no le asegura por adelantado ningún *a priori* formal.

Husserl lo había comprendido: nuestro problema filosófico es abrir el concepto sin destruirlo.

Hay algo insustituible en el pensamiento occidental: el esfuerzo de concebir, el rigor del concepto siguen siendo ejemplares, incluso si no agotan nunca lo que existe. Una cultura se juzga por el grado de su transparencia, por la conciencia que tiene de sí misma y de las demás. A este respecto, Occidente (en sentido amplio), sigue siendo sistema de referencia: él es quien ha inventado los medios teóricos y prácticos de una toma de conciencia, quien ha abierto el camino de la verdad.

Pero esta posesión de sí mismo y de lo verdadero, que únicamente Occidente ha tomado como tema, cruza sin embargo por los sueños de otras culturas, y, en el mismo Occidente, no está realizada. Lo que hemos aprendido acerca de las relaciones de Grecia y Oriente, y a la inversa, todo lo que hemos descubierto de “occidental” en el pensamiento oriental (una sofística, un escepticismo, unos elementos de dialéctica, de lógica) nos impide trazar una frontera geográfica entre la filosofía y la no-filosofía. La filosofía pura o absoluta, en cuyo nombre excluye Hegel a Oriente, excluye también buena parte del pasado occidental. Tal vez, incluso, rigurosamente aplicado, el criterio sólo perdonaría a Hegel.

Y sobre todo, puesto que, como decía Husserl, Occidente tiene que justificar su valor de “entelequia histórica” con

(8) “*Die Philosophie als strenge Wissenschaft — der Traum ist ausgeträumt*”. Husserliana, tomo VI, p. 508.

nuevas creaciones, puesto que es, también él, una creación histórica, sólo destinada a la onerosa tarea de comprender a las demás, su mismo destino es reexaminar hasta su idea de la verdad y del concepto, y todas las instituciones — ciencias, capitalismo y, si se quiere, complejo de Edipo — que, directa o indirectamente, están emparentadas con su filosofía. No necesariamente para destruirlas, sino para hacer frente a la crisis por que atraviesan, para encontrar la fuente de que derivan y a la cual han debido su larga prosperidad. Merced a este rodeo, las civilizaciones que no tienen nuestro bagaje filosófico o económico vuelven a adquirir un valor de enseñanza. No se trata de ir a buscar la verdad o la salvación en lo que está más acá de la ciencia o de la conciencia filosófica, ni de trasladar tal cual a nuestra filosofía fragmentos de mitología; sino, en presencia de esas variantes de humanidad de las que tan lejos estamos, de adquirir el sentido de los problemas teóricos y prácticos con los que son confrontadas nuestras instituciones, de redescubrir el campo de existencia en que éstas han nacido y que su prolongado éxito nos ha hecho olvidar. La “puerilidad” de Oriente tiene algo que enseñarnos, aunque no sea más que la estrechez de nuestras ideas de adulto. Entre Oriente y Occidente, como entre el niño y el adulto, la relación no es la misma que la de la ignorancia con el saber, la no-filosofía con la filosofía; es mucho más sutil, admite, por parte de Oriente, todas las anticipaciones, todas las “prematurationes”. La unidad del espíritu humano no se hará por reunión simple y subordinación de la no-filosofía a la filosofía verdadera. Existe ya en las relaciones laterales de cada cultura con las demás, en los ecos que una despierta en la otra.

Sería necesario aplicar al problema de la universalidad filosófica lo que los viajeros nos cuentan de sus relaciones con las civilizaciones extranjeras. Las fotografías de China nos dan la sensación de un universo impenetrable, si no van más allá de lo pintoresco, es decir, precisamente de *nuestro* recorte, de *nuestra* idea de China. Que una fotografía intente, por el contrario, sencillamente captar a los chinos viviendo juntos, y, paradójicamente, empiezan a vivir para nosotros, y nosotros los comprendemos. Las mismas doctrinas, que parecen rebeldes al concepto, si pudiéramos captarlas en su contexto histórico y humano, encontraríamos en ellas una variante de las relaciones del hombre con el ser que echaría luz sobre nosotros mismos, y algo así como una universalidad oblicua. Las filosofías de la India y China han intentado, más

que dominar la existencia, ser el eco o el resonador de nuestra relación con el ser. La filosofía occidental puede aprender de ellas a encontrar la relación con el ser, la opción inicial de que ha nacido, a medir las posibilidades que nosotros nos hemos cerrado al convertirnos en "occidentales" y, tal vez, a volver a abrirlas.

He aquí por qué debíamos hacer aparecer a Oriente en el museo de los filósofos célebres, y por qué, ya que no podemos dedicarle todo el espacio que exigiría un estudio detallado, hemos preferido a las generalidades unas cuantas muestras un tanto precisas, en las que el lector discernirá tal vez la secreta, la sorda contribución de Oriente a la filosofía.

III. CRISTIANISMO Y FILOSOFÍA

La confrontación con el cristianismo es una de las pruebas en que la filosofía revela mejor su esencia. Y no porque exista, por una parte, el cristianismo unánime, y por otra, la filosofía unánime. Por el contrario, lo impresionante de aquella famosa discusión que tuvo lugar a propósito de este tema hace veinticinco años (9), es que se adivinaba en ella, tras las diferencias sobre la noción de filosofía cristiana o sobre la existencia de filosofías cristianas, otro debate más profundo sobre la naturaleza de la filosofía, y que a este respecto los cristianos no pertenecían todos al mismo bando, ni los no-cristianos.

E. Gilson y J. Maritain decían que la filosofía no es cristiana en su *esencia*, que lo es solamente en su *estado*, por la mezcla en un mismo tiempo y finalmente en un mismo hombre del pensamiento y de la vida religiosa, y, en este sentido, no estaban muy lejos de E. Bréhier, que separaba la filosofía como sistema riguroso de nociones y el cristianismo como revelación de una historia sobrenatural del hombre, y concluía, por su parte, que ninguna filosofía como filosofía puede ser cristiana. Por el contrario, cuando L. Brunschvicg, pensando en Pascal y Malebranche, reservaba la posibilidad de una filosofía que constatare la discordancia de la existencia y la idea, y por consiguiente su propia insuficiencia, e intro-

(9) "La notion de philosophie chrétienne." *Bulletin de la Société française de Philosophie*. Sesión del 21 de marzo de 1931.

duzca con ello al cristianismo como interpretación del hombre y del mundo existentes, no estaba muy lejos de Blondel, para quien la filosofía *era* el pensamiento que se da cuenta de que no puede "cerrar", que localiza y palpa en nosotros y fuera de nosotros una realidad cuya fuente no es la conciencia filosófica. Pasado cierto punto de madurez, de experiencia o de crítica, lo que separa o une a los hombres no es tanto la letra o la fórmula final de sus convicciones, sino más bien, cristianos o no, su manera de tratar su propia dualidad y organizar en sí mismos las relaciones de lo nocional y lo real.

La verdadera cuestión, la que constituye el fondo del debate acerca de la filosofía cristiana, es la de la relación de la esencia y la existencia. ¿Admitiremos una esencia de la filosofía, un saber filosófico puro, que está comprometido en el hombre con la vida (aquí la vida religiosa), pero sigue siendo sin embargo lo que es, estricta y directamente comunicable, verbo eterno que ilumina a todo hombre que viene al mundo, o bien diremos, por el contrario, que la filosofía es radical precisamente porque ahonda, bajo lo que parece ser inmediatamente comunicable, bajo los pensamientos disponibles y el conocimiento por ideas, y revela entre los hombres, como entre los hombres y el mundo, un vínculo que es anterior a la idealidad, y que la fundamenta?

Siguiendo las vicisitudes de la discusión de 1931, se comprobaría que esta cuestión domina la de la filosofía cristiana. Unos, habiendo planteado, en el orden de los principios, de las nociones y de lo posible, la autonomía de la filosofía y la de la religión, admiten, cuando se vuelven hacia los hechos o hacia la historia, una aportación religiosa en filosofía, ya sea la idea de creación, la de subjetividad infinita, o la de desarrollo e historia. Hay, pues, a pesar de las esencias, intercambio entre la religión y la razón, lo cual replantea por entero la cuestión, ya que, en último término, si lo que es de fe puede dar que pensar (a menos que la fe no sea a este respecto más que la ocasión de una toma de conciencia posible sin ella), preciso es confesar que la fe revela algunos aspectos del ser; que el pensamiento, que los ignora, no "cierra", y que las "cosas no vistas" de la fe y las evidencias de la razón no admiten una delimitación como de dos *campos*. Si, por el contrario, con E. Brélier, vamos en línea recta a la historia para mostrar que no ha habido filosofía que fuese cristiana, sólo llegamos rechazando como extrañas a la filosofía las nociones de origen cristiano que representan un obstáculo, o buscándoles a toda costa ante-

cedentes fuera del cristianismo, lo que prueba suficientemente que nos referimos a una historia preparada y dividida en estratos según la idea de la inmanencia filosófica. De este modo, o bien se plantea una cuestión de hecho, pero, en el terreno de la historia "pura", la filosofía cristiana sólo puede ser afirmada o negada de una manera completamente nominal, y el pretendido juicio de hecho sólo será categórico si envuelve una concepción de la filosofía, o bien se plantea abiertamente la cuestión en términos de esencias, y entonces hay que volver a empezarlo todo cuando se pasa de ahí al orden de los mixtos o de las filosofías existentes. En ambos casos, se nos escapa el problema, que no existe más que para un pensamiento histórico-sistemático, capaz de ahondar por debajo de las esencias, de hacer el vaivén entre ellas y los hechos, de impugnar las esencias por los hechos y los "hechos" por las esencias, y, en particular, de poner en duda su propia inmanencia.

Para este pensamiento "abierto", en un sentido, la cuestión, inmediatamente de planteada, queda resuelta. Como quiera que ese pensamiento no mantiene sus "esencias" tal cual para la medida de todas las cosas, como quiera que no cree tanto en esencias como en nudos de significados que se harán y desharán de otro modo en una nueva red del saber y de la experiencia, y sólo subsistirán como su pasado, no se ve en nombre de qué negaría este pensamiento en falso el nombre de filosofía a modos de expresión directos o imaginativos, y lo reservaría a las doctrinas del Verbo intemporal e inmanente, también ellas colocadas por encima de toda historia. Hay, pues, con toda seguridad, una filosofía cristiana, como hay una filosofía romántica o una filosofía francesa, e incomparablemente más extensa, puesto que contiene, además de esas dos, todo lo que se ha pensado en Occidente desde hace veinte siglos. ¿Cómo arrebatarse al cristianismo, para atribuirles a una razón "universal" y sin lugar de nacimiento, ideas tales como las de historia, subjetividad, encarnación, finitud positiva...?

Lo que no está decidido con ello — y constituye el auténtico problema de la filosofía cristiana — es la relación de ese cristianismo instituido, fondo mental o matriz de cultura, con el cristianismo efectivamente vivido y practicado en una fe positiva. Otra cosa es encontrar un sentido y un mérito histórico inmenso al cristianismo y asumirlo a título per-

sonal. Decir sí al cristianismo como hecho de cultura o de civilización, es decir sí a santo Tomás, pero también sí a san Agustín, y a Occam, y a Nicolás de Cusa, y a Pascal y Malebranche, y ese asentimiento no nos cuesta una onza del trabajo que debió de tomarse cada uno de ellos para ser él mismo sin desfallecer. Las luchas que sostuvieron, en la soledad a veces y hasta la muerte, la conciencia filosófica e histórica las transmuta en el universo benévolo de la cultura. Pero precisamente porque los comprende a todos, el filósofo o el historiador no es uno de ellos. El historiador concede por otra parte la misma atención y las mismas consideraciones a un tiesto de alfarería, a unas informes ensoñaciones, y a unos rituales absurdos. Para él sólo se trata de saber de qué está hecho el mundo y de qué es capaz el hombre, y no de dejarse quemar por esta proposición o degollar por esta verdad. El cristianismo de que nuestra filosofía está llena, es, para el filósofo, el emblema más impresionante de la superación de uno por uno mismo. Para él el cristianismo no es un símbolo, es la verdad. En cierto sentido, la tensión es más grande (porque la distancia es menor) entre el filósofo que lo comprende todo a título de interrogación humana, y la práctica estricta y profunda de la religión misma que él "comprende", que entre un racionalismo que pretendía explicar el mundo y una fe, que a su modo de ver no era más que un contrasentido.

Vuelve pues a haber conflicto entre filosofía y cristianismo, pero es un conflicto que volvemos a encontrar en el interior del mundo cristiano y de cada cristiano como conflicto del cristianismo "entendido" y del cristianismo vivido, de lo universal y de la opción. Y en el interior de la filosofía también, cuando topa con el maniqueísmo de la toma de posición. La compleja relación de la filosofía y el cristianismo sólo quedaría al descubierto si se compararan un cristianismo y una filosofía minados interiormente por la misma contradicción.

La "paz tomista" y la "paz cartesiana", la coexistencia inocente de la filosofía y el cristianismo entendidos como dos órdenes positivos o dos verdades nos enmascararían aún el secreto conflicto de cada cual consigo mismo y con el otro y las atormentadas relaciones que de ello resultan.

Si la filosofía es una actividad que se basta a sí misma, que empieza y acaba con la aprehensión del concepto, y la fe un asentimiento a las cosas no vistas y dadas a creer por los textos revelados, la diferencia entre ellas es demasiado

profunda para que pueda ni siquiera haber conflicto. Habrá conflicto cuando la adecuación racional se dé como exhaustiva. Pero si solamente la filosofía reconoce, más allá de los posibles de que ella es juez, un orden del mundo actual cuyo detalle se basa en la experiencia, y si se toma el dato revelado como una experiencia sobrenatural, no existe rivalidad entre la fe y la razón. El secreto de su acuerdo está en el pensamiento infinito, el mismo cuando concibe los posibles y cuando crea el mundo actual. No tenemos acceso a todo lo que ella piensa y sus decretos sólo nos son conocidos por sus efectos. No estamos, pues, en condiciones para entender la unidad de la razón y de la fe. Lo que es seguro, es que se realiza en Dios. La razón y la fe están así en un estado de equilibrio indiferente. Se ha mostrado a veces asombro de ver a Descartes, tras haber definido tan escrupulosamente la luz natural, aceptar su dificultad *otra luz*, como si, desde el momento en que hay dos, una de las dos por lo menos no se convirtiera en oscuridad relativa. Pero la dificultad no es mayor — ni está tampoco más resuelta — que la de admitir la distinción que establece el entendimiento entre alma y cuerpo, y por otra parte, su unión sustancial: está el entendimiento, y sus distinciones soberanas, y está el hombre existente, el entendimiento ayudado por la imaginación y unido a un cuerpo, que nosotros conocemos por el uso de la vida porque nosotros somos ese hombre, y ambos órdenes son uno solo porque el mismo Dios es fiador de las esencias y fundamento de nuestra existencia. Nuestra dualidad se refleja y se supera en él como dualidad de su entendimiento y su voluntad. A nosotros no se nos ha encomendado comprender cómo. La absoluta transparencia de Dios nos da la seguridad del hecho, y nosotros podemos, nosotros debemos, en lo que a nosotros respecta, respetar la diferencia de los órdenes y vivir en paz en ambos planos.

Sin embargo, ese concordato es inestable. Si realmente el hombre se apoya en los dos órdenes, su conexión se realiza también en él, y él debe saber algo de ella. Sus relaciones filosóficas con Dios y sus relaciones religiosas deben ser del mismo tipo. Es preciso que la filosofía y la religión simbolicen. Tal es, en nuestra opinión, el significado de la filosofía de Malebranche. El hombre no puede ser por una parte "autómata espiritual", y por otra el sujeto religioso que recibe la luz sobrenatural. En su entendimiento, vuelven a encontrarse las estructuras y las discontinuidades de la vida religiosa. El entendimiento es, en el orden natural, una es-

pecie de contemplación, es visión en Dios. Incluso en el orden del saber, nosotros no somos nuestra luz para nosotros mismos, ni la fuente de nuestras ideas. Somos nuestra alma, pero no tenemos la idea de ella; sólo tenemos con ella el oscuro contacto del sentimiento. Todo lo que en nosotros pueda haber de luz y de ser intencional proviene de nuestra participación de Dios; no tenemos poder de concebir, toda nuestra iniciativa en el conocimiento es dirigir — y eso es lo que se llama “atención” — una “plegaria natural” al Verbo, que sólo se ha comprometido a acogerla siempre. Lo que es nuestro es esa invocación, y la experimentación pasiva de los acontecimientos cognoscentes que de ella resultan: en términos de Malebranche, la “percepción”, el “sentimiento”. Lo que es nuestro, también, es esa presión actual y más viva de la extensión inteligible sobre nuestra alma, que hace que creamos ver el mundo: de hecho, no vemos el mundo en sí, esa apariencia es nuestra ignorancia de nosotros mismos, de nuestra alma, de la génesis de sus modalidades, y todo lo que hay de verdad en la experiencia que tenemos del mundo es la certeza de principio de un mundo actual y existente más allá de lo que vemos, bajo cuya dependencia nos hace Dios ver lo que vemos. La menor percepción sensible es pues una “revelación natural”. El conocimiento natural se divide entre la idea y la percepción, como la vida religiosa entre la luz de la vida mística y el claroscuro de los textos revelados. Lo que permite decir que es natural es sólo que obedece a unas leyes, y que Dios, en otros términos, no interviene más que por voluntades generales. Además el criterio no es absoluto. Si el conocimiento natural está entreverado de relaciones religiosas, lo sobrenatural imita, a cambio, a la naturaleza. Puede esbozarse una especie de dinámica de la Gracia, entrever unas leyes, un Orden, según los cuales el Verbo encarnado ejerce la mayoría de las veces su mediación. Malebranche sustituye la estratificación longitudinal de la filosofía, dominio del entendimiento puro y del mundo creado y existente, dominio de la experiencia natural o sobrenatural, por una estratificación transversal, y distribuye entre la razón y la religión las mismas estructuras típicas de la luz y el sentimiento, de lo ideal y lo real. Los conceptos de la filosofía natural invaden la teología, los conceptos religiosos invaden la filosofía natural. No se limita ya uno a evocar lo infinito, incomprendible para nosotros, donde se unificarían órdenes para nosotros distintos. Las articulaciones de la naturaleza sólo se apoyan en la acción de Dios; casi todas las interven-

clones de la Gracia se someten a unas reglas. Dios como causa es querido por cada idea que nosotros pensamos, y Dios como luz se manifiesta en casi todas sus voluntades. Nunca se ha estado más cerca del programa agustiniano: "La religión verdadera es la filosofía verdadera, y, a su vez, la filosofía verdadera es la religión verdadera."

De este modo intenta Malebranche pensar la relación de la religión y la filosofía, en lugar de aceptarla como un hecho del que no hay nada que decir. ¿Pero puede la identidad ser la fórmula de esa relación? Tomadas como contradictorias, razón y fe coexisten sin esfuerzo. Igualmente y a la inversa, desde el momento que se las identifica entran en rivalidad. Entre la revelación y la plegaria naturales, que son de todos, y la revelación y la plegaria sobrenatural que sólo han sido enseñadas en primer lugar a algunos, entre el Verbo eterno y el Verbo encarnado, entre el Dios que vemos en cuanto abrimos los ojos y el Dios de los Sacramentos y la Iglesia, que es preciso ganar y merecer por medio de la vida sobrenatural, entre el Arquitecto que se adivina en sus obras, y el Dios de amor que sólo se alcanza en la ceguera del sacrificio, la comunidad de las categorías subraya la discordancia. Esa discordancia misma es la que sería preciso tomar como tema si se quiere hacer una filosofía cristiana; en ella sería preciso buscar la articulación de la fe y la razón. En lo cual nos alejaríamos de Malebranche, pero también nos inspiraríamos en él: pues si él comunica a la religión algo de la luz racional, las identifica en último término en un solo universo de pensamiento, si extiende a la religión la positividad del entendimiento, también anuncia la entrada en nuestro ser racional de los trastornos religiosos; introduce en él el paradójico pensamiento de una locura que es sabiduría, de un escándalo que es paz, de un don que es ganancia.

Entre filosofía y religión, ¿qué relación habría entonces? Maurice Blondel escribía: "La filosofía cava en ella y delante de ella un vacío preparado no sólo para sus ulteriores descubrimientos y en su propio terreno, sino para luces y aportaciones cuyo origen real no es ni puede llegar a ser ella misma." La filosofía revela fallos, un ser descentrado, la espera de una superación. Prepara, sin necesitarlas y sin presuponerlas, opiniones positivas. Es lo negativo de un cierto positivo, no un vacío cualquiera, sino la falta precisamente de lo que aportará la fe, y no fe camuflada, sino la premisa universalmente constatable de una fe que permanece libre. No se pasa de una a otra ni por prolongación ni por

simple agregación, sino por un trastrocamiento que la filosofía motiva sin realizarlo.

¿Está resuelto el problema? ¿O no renacerá, más bien, en la sutura de la filosofía negativa y la fe positiva? Si, como pretendía Blondel, la filosofía es universal y autónoma, ¿cómo iba a dejar a una decisión absoluta la responsabilidad de las conclusiones? Lo que ella esboza con unos cuantos trazos, en términos nocionales, no tiene su sentido pleno más que en lo irreparable y la parcialidad de una vida. Pero, incluso de ese paso, ¿cómo no iba ella a querer ser testigo? ¿Cómo iba a permanecer en lo negativo y abandonar lo positivo a una instancia absolutamente distinta? Es preciso que ella reconozca en un cierto lleno lo que ella dibujaba por adelantado en hueco, y en la práctica al menos algo de lo que ha sido visto por la teoría. La relación de la filosofía con el cristianismo no puede ser la relación simple de la negación con la posición, de la interrogación a la afirmación: la interrogación filosófica comporta ella misma sus opciones vitales y, en cierto sentido, se mantiene en la afirmación religiosa. Lo negativo tiene su positivo, lo positivo su negativo, y precisamente porque cada cual tiene en sí mismo su contrario es por lo que son capaces de pasar uno a otro y por lo que desempeñan perpetuamente en la historia el papel de los hermanos enemigos. ¿Es para siempre? Entre el filósofo y el cristiano (ya se trate de dos hombres, ya de esos dos hombres que cada cristiano siente en sí), ¿habrá jamás un verdadero intercambio? Eso no sería posible, en nuestra opinión, más que si el cristiano, hecha reserva de las fuentes últimas de su inspiración, de las que sólo juzga él, aceptase sin restricción la tarea de mediación a la que la filosofía no puede renunciar sin suprimirse. Huelga decir que estas líneas no comprometen más que a su signatario, y no a los colaboradores cristianos que han querido prestarle su ayuda. Sería una mala interpretación crear el menor equívoco entre el sentimiento de ellos y el suyo. Tampoco presenta él esto como una introducción a su pensamiento. Son más bien reflexiones y cuestiones que él inscribe, para sometérselas, al margen de los textos de ellos.

Estos textos, en sí, y en ello estaremos sin duda de acuerdo, nos dan una viva sensación de la diversidad de las investigaciones cristianas. Recuerdan que el cristianismo ha alimentado más de una filosofía, sea cual sea el privilegio de que una de ellas esté revestida, que por principio no comporta una expresión filosófica única y exhaustiva, y que en

cierto sentido, sean cuales sean sus adquisiciones, la filosofía cristiana nunca es *cosa hecha*.

IV. EL GRAN RACIONALISMO

Habría que llamar “pequeño racionalismo” al que se profesaba o se discutía en 1900, y que era la explicación del Ser por la ciencia. Suponía una inmensa Ciencia hecha ya en las cosas, a la que la ciencia efectiva se reuniría el día de su cumplimiento, y que no nos dejaría nada que preguntar, ya que toda pregunta sensata habría recibido su respuesta. Nos es muy difícil revivir aquel estado del pensamiento, tan cercano sin embargo. Pero es un hecho que se ha soñado con un momento en que la mente, habiendo encerrado en una red de relaciones “la totalidad de lo real”, y como en estado de repleción, permanecería desde ese momento en reposo, o no tendría ya sino que sacar las consecuencias de un saber definitivo, y que atender, con alguna aplicación de los mismos principios, a los últimos sobresaltos de lo imprevisible.

Este “racionalismo” nos parece lleno de mitos: mito de las *leyes de la naturaleza*, vagamente situadas a mitad de camino entre las normas y los hechos, y *según las cuales*, se pensaba, este mundo sin embargo ciego se ha construido; mito de la *explicación científica*, como si el conocimiento de las relaciones, aun extendida a todo lo observable, pudiese un día transformar en una proposición idéntica y que se da por supuesta la existencia misma del mundo. A éstos habría que añadir todos los mitos anexos que proliferaban en los límites de la ciencia, por ejemplo en torno a las nociones de vida y muerte. Era el tiempo en que se preguntaba uno con entusiasmo o con angustia si el hombre podría crear vida en el laboratorio, y en que los oradores racionalistas hablaban de buen grado de la “nada”, otro y más tranquilo medio de vida, al que ellos se jactaban de “incorporarse”, después de ésto, como se incorpora uno a un destino suprasensible.

Pero no se creía ceder a una mitología. Se creía hablar en nombre de la razón. La razón se confundía con el conocimiento de las condiciones o de las causas: en cualquier parte en que un condicionamiento se ponía al descubierto, se pensaba haber acallado toda pregunta, resuelto el problema de la

esencia con el del origen, reducido el hecho a la obediencia de su causa. Entre ciencia y metafísica la cuestión era sólo saber si el mundo es un solo y gran Proceso sometido a un solo "axioma generador", del que sólo quedaría, al final de los tiempos, repetir la fórmula mística, o si hay, por ejemplo en el punto en que surge la vida, unas lagunas, unas discontinuidades en que se pueda alojar el poder antagonista del espíritu. Cada conquista del determinismo era una derrota del sentido metafísico, cuya victoria exigía la "bancarrota de la ciencia".

Si aquel racionalismo es para nosotros difícil de pensar, es porque era, desfigurado, irreconocible, una herencia, y porque nosotros nos hemos ocupado de la tradición que poco a poco lo había producido. Era el fósil de un gran racionalismo, el del siglo xvii, rico en una ontología viva, que había ya languidecido en el siglo xviii (10), y del que sólo quedaban, en el racionalismo de 1900, algunas formas externas.

El siglo xvii es ese momento privilegiado en que el conocimiento de la naturaleza y la metafísica creyeron encontrar una base común. Creó la ciencia de la naturaleza y no hizo sin embargo del objeto de ciencia el canon de la ontología. Admite que hay una filosofía por encima de la ciencia, sin ser una rival para ella. El objeto de ciencia es un aspecto o un grado del Ser; está justificado en su lugar, tal vez por él aprendemos a conocer el poder de la razón. Pero ese poder no se agota en él. De diferentes maneras, Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche, bajo la cadena de las relaciones causales, reconocen otro tipo de ser, que la subtiende sin romperla. El Ser no cubre por entero el plano del Ser exterior, no puede doblarse exactamente sobre él. Existe también el ser del sujeto o del alma, y el ser de sus ideas, y las relaciones de las ideas entre sí. la relación interna de verdad, y ese universo es tan grande como el otro, o mejor dicho lo envuelve, puesto que, por estricto que sea el vínculo de los hechos exteriores, uno no da razón última del otro; participan juntos de un "interior" que su unión pone de manifiesto. Todos los problemas que una antología cientifista suprimirá instalándose sin crítica en el ser exterior como medio universal, la filosofía del siglo xvii no deja, por el contrario, de plan-

(10) El siglo xviii es el mayor ejemplo de una época que no se expresa bien en su filosofía. Sus méritos radican en otra parte: en su ardor, en su pasión de vivir, de saber y de juzgar, en su "ingenio". Como ton bien ha señalado Hegel, hay, por ejemplo, un segundo sentido de su "materialismo" que bace de él una época del espíritu humano, aunque sea, tomado al pie de la letra, una época filosófica.

tearlos. ¿Cómo entender que el espíritu actúa sobre el cuerpo y el cuerpo sobre el espíritu, e incluso el cuerpo sobre el cuerpo, o el espíritu sobre el otro espíritu o sobre sí mismo, si, en último término, por rigurosa que sea la conexión de las cosas particulares en nosotros y fuera de nosotros, ninguna de ellas es jamás, desde todos los puntos de vista, causa suficiente de lo que sale de ella? ¿De dónde proviene la cohesión del todo? Cada uno de los cartesianos la concibe de manera completamente distinta. Pero, en todos, los seres y las relaciones exteriores se ofrecen a una inspección de sus premisas profundas. Ni alogan a la filosofía ni la obligan, para hacerse sitio, a poner en duda la solidez de ellos.

Este acuerdo extraordinario de lo exterior y lo interior sólo es posible por mediación de un *infinito positivo*, o infinitamente infinito (puesto que toda restricción a un cierto género de infinidad sería un germen de negación). En él comunican o se sueldan una sobre otra la existencia efectiva de las cosas *partes extra partes* y la extensión pensada por nosotros que, por el contrario, es continua e infinita. Si hay, en él centro y como en el núcleo del Ser, un infinitamente infinito, todo ser parcial directa o indirectamente lo presupone, y a cambio está en él real o eminentemente contenido. Toda la relación que nosotros podemos tener con el Ser debe fundamentarse simultáneamente en él. En primer lugar nuestra idea de la verdad, que precisamente nos ha llevado a lo infinito y no puede ser de nuevo puesta en duda por él. Luego todas las nociones vivas y confusas que los sentidos nos dan de las cosas existentes. Por diversos que puedan ser esos dos géneros de conocimiento, es preciso que tengan un mismo origen, y que incluso el mundo sensible, discontinuo, parcial y mutilado, se comprenda finalmente, a partir de nuestra organización corporal, como caso particular de las relaciones interiores de que el espacio inteligible está hecho.

La idea de lo infinito positivo es pues el secreto del gran racionalismo, y éste sólo durará mientras ella permanezca en vigor. Descartes había vislumbrado, como en un relámpago, la posibilidad de un pensamiento negativo. Había descrito el espíritu como un ser que no es *ni* una materia sutil, *ni* un hálito, ni ninguna cosa existente, y que sigue siendo él mismo en ausencia de toda certeza positiva. Había medido con la mirada ese poder de hacer y de no hacer, que, decía él, no comporta grados, que por consiguiente es infinito en el hombre como en Dios, e infinito de negación, puesto que en una libertad que lo es tanto de no hacer como de hacer, la

posición nunca podrá ser más que negación negada. Por eso Descartes es más moderno que los cartesianos, porque anticipa las filosofías de la subjetividad y lo negativo. Pero eso no es, en él, más que un comienzo, y va más allá de la negatividad sin retorno cuando enuncia por último que la idea de lo infinito precede en él a la de lo finito, y que todo pensamiento negativo es una sombra en esta luz. Sean cuales sean sus diferencias en lo demás, los cartesianos estarán de acuerdo en este punto. Malebranche dirá cien veces que la nada "no tiene propiedades" o "no es visible", y que por lo tanto no hay nada que decir de esa nada. Leibniz se preguntará por qué hay "algo en vez de nada"; enfrentará por un instante la nada al Ser, pero ese retroceso más acá del ser, esa evocación de una nada posible es, para él, una especie de prueba por reducción al absurdo; no es más que el fondo, el mínimo de sombra necesario para hacer aparecer la producción soberana del Ser por sí mismo. Por último, la determinación que "es negación" de Spinoza, entendida después en el sentido de un poder determinante de lo negativo, no puede ser en él más que un modo de subrayar la inmanencia de las cosas determinadas en la sustancia igual a sí misma y positiva.

Nunca, después de esto, volverá a encontrarse este acuerdo de la filosofía y la ciencia, esta desenvoltura para superar la ciencia sin destruirla, para limitar la metafísica sin excluirla. Incluso aquellos de nuestros contemporáneos que se dicen y son cartesianos dan a lo negativo una función filosófica completamente distinta, y por esta razón no son capaces de volver a encontrar el equilibrio del siglo xvii. Descartes decía que Dios es concebido por nosotros, no entendido, y ese *no* expresaba una privación en nosotros y un defecto. El cartesiano moderno (11) traduce: lo infinito es *ausencia* tanto como *presencia*, lo que significa hacer entrar lo negativo, y el hombre como testigo, en la definición de Dios. León Brunschvicg admitía de Spinoza todo, salvo el orden descendente de la *Ética*: el *primer libro*, decía, no es más primero que el *quinto*; la *Ética* debe leerse en círculo, y Dios presupone al hombre como el hombre presupone a Dios. Y eso es tal vez, o con toda seguridad, sacar del cartesianismo "su verdad". Pero una verdad que él no poseyó. Hay una manera inocente de pensar a partir del infinito, que ha hecho el gran racionalismo y que nada nos hará volver a encontrar.

(11) F. ALQUIÉ: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*.

Que nadie vea nostalgia en estas palabras. Sino sólo aquella, perezosa, de una época en que el universo mental no estaba desgarrado, y en que el mismo hombre podía, sin concesiones ni artificio, consagrarse a la filosofía, a la ciencia (y, si lo deseaba, a la teología). Pero aquella paz, aquella indivisión, no podían durar sino en tanto que se permaneciera a la entrada de los tres caminos. Lo que nos separa del siglo xvii, no es una decadencia, es un progreso de conciencia y de experiencia. Los siglos siguientes han aprendido que el acuerdo de nuestros pensamientos evidentes y el mundo existente no es tan inmediato, que nunca es sin apelación, que nuestras evidencias nunca pueden jactarse de regir ulteriormente todo el desarrollo del saber, que las consecuencias refluyen sobre los "principios", que tenemos que prepararnos a refundir hasta las nociones que podíamos creer "primeras", que la verdad no se obtiene por composición yendo de lo simple a lo complejo y de la esencia a las propiedades, que no podemos ni podremos instalarnos en el centro de los seres físicos ni siquiera matemáticos, que es preciso inspeccionarlos tanteando, desde fuera, abordarlos por procedimientos oblicuos, interrogarles como a personas. La convicción misma de captar en la evidencia interior los principios según los cuales un entendimiento infinito ha concebido o concibe el mundo, que había sostenido la empresa de los cartesianos y había parecido durante mucho tiempo justificada por los progresos de la ciencia cartesiana, llegó un momento en que dejó de ser un estimulante del saber para convertirse en la amenaza de una nueva escolástica. Era preciso, entonces, volver sobre los principios, restituirlos al orden de "idealizaciones", justificadas en tanto que animan la investigación, y descalificadas cuando la paralizan; aprender a medir nuestro pensamiento sobre esta existencia que, había de decir Kant, no es un predicado, remontarse, para ir más allá, a los orígenes del cartesianismo, encontrar la lección de aquel acto creador que había instituido, con él, un largo período de pensamiento fecundo, pero que había agotado su virtud en el pseudocartesianismo de los epígonos, y exigía desde ese momento ser recommenzado a su vez. Fue preciso aprender la historicidad del saber, ese extraño movimiento por el cual el pensamiento abandona y salva sus antiguas fórmulas integrándolas como casos particulares y privilegiados en un pensamiento más comprensivo y más general, que no puede decretarse exhaustivo. Ese aire de improvisación y provisionalidad, ese aspecto un tanto arisco de las investigaciones

modernas, ya sea en ciencia ya en filosofía, o en literatura o en las artes, es el precio que hay que pagar por adquirir una conciencia más madura de nuestras relaciones con el Ser.

El siglo xviii creyó en el acuerdo inmediato de la ciencia con la metafísica, y, por otra parte, con la religión. Y, en esto, está bien lejos de nosotros. El pensamiento metafísico, desde hace cincuenta años, busca su camino fuera de la coordinación físico-matemática del mundo, y su papel respecto de la ciencia parece ser el de despertarnos al "fondo no-relacional" (12) que la ciencia piensa y no piensa. En lo que tiene de más vivo, el pensamiento religioso va en la misma dirección, lo que le pone en consonancia, pero también en rivalidad, con la metafísica "atea". El "ateísmo" de hoy no pretende, como el de 1900, explicar el mundo "sin Dios": pretende que el mundo es inexplicable, y el racionalismo de 1900 es según él una teología secularizada. Si los cartesianos volvieran entre nosotros, tendrían la triple sorpresa de encontrar una filosofía e incluso una teología que tienen por tema favorito la contingencia radical del mundo, y que, en esto mismo, son rivales. Nuestra situación filosófica es completamente opuesta a la del gran racionalismo.

Y sin embargo, sigue siendo grande para nosotros y sigue estando cerca de nosotros en esto: que es intermediario obligado hacia las filosofías que lo recusan, porque lo recusan en nombre de la misma exigencia que lo animó. En el momento mismo en que creaba la ciencia de la naturaleza, mostró, con el mismo movimiento, que ella no era la medida del ser y llevó a su punto más alto la conciencia del problema ontológico. En esto, no está *pasado*. De la misma manera que él, nosotros intentamos, no restringir o desacreditar las iniciativas de la ciencia, sino situarla como sistema intencional en el campo total de nuestras relaciones con el Ser, y si el paso a lo infinitamente infinito no nos parece ser la solución, es sólo porque reasumimos más radicalmente la tarea que aquel intrépido siglo había creído realizar para siempre.

(12) Jean WAHL.

V. DESCUBRIMIENTO DE LA SUBJETIVIDAD

¿Qué tenían en común aquellas filosofías diseminadas a lo largo de tres siglos, y que nosotros agrupamos bajo el rótulo de la subjetividad? Está el *Moi*, el Yo objeto, que Montaigne amaba más que todo, y que Pascal odiaba, ese yo del que se lleva un registro día por día, cuyas audacias, fugas, intermitencias y rodeos se anotan, y al que se somete a experimento o a prueba como a un desconocido. Está el Yo, el Yo sujeto, que piensa, de Descartes y de Pascal también, ese yo que sólo se encuentra un instante, pero entonces está todo en su apariencia, es todo lo que piensa ser y nada más, abierto a todo, jamás fijado, sin otro misterio que esa misma transparencia. Está la serie subjetiva de los filósofos ingleses, las ideas que se conocen a sí mismas en un contacto mudo, y como por una propiedad natural. Está el *moi* de Rousseau, abismo de culpabilidad y de inocencia, que organiza él mismo el "complot" en el que se siente cogido, y reivindica sin embargo con razón, ante ese destino, su incorruptible bondad. Está el sujeto trascendental de los kantianos, tan cercano y más cercano al mundo que a la intimidad psicológica, que contempla a una y otro tras haberlos construido, y sin embargo se sabe también "habitante" del mundo. Está el sujeto de Biran, que no sólo *se sabe* en el mundo sino que está en él, y no podría ni siquiera ser sujeto si no tuviera un cuerpo que mover. Está por último la subjetividad en el sentido de Kierkegaard, que no es ya una región del ser, sino la única manera fundamental de referirse al ser, lo que hace que *seamos* algo en vez de contemplar desde arriba todas las cosas en un pensamiento "objetivo", que, finalmente, no piensa verdaderamente nada. ¿Por qué hacer de esas "subjetividades" discordantes momentos de un mismo descubrimiento?

¿Y por qué descubrimiento? ¿Es preciso pues creer que la subjetividad estaba ahí antes de los filósofos, exactamente tal y como ellos debían luego entenderla? Una vez ocurrida la reflexión, una vez pronunciado el "pienso", el pensamiento del ser se ha convertido de tal modo en nuestro ser que, si intentamos expresar lo que le ha precedido, todo nuestro esfuerzo no va más que a proponer un *cogito prerreflexivo*.

Pero, ¿qué es ese contacto de uno con uno mismo antes de que sea revelado? ¿Es algo más que otro ejemplo de la ilusión retrospectiva? El conocimiento que se adquiere de él, ¿no es en realidad más que *retorno* a lo que *se sabía* ya a través de nuestra vida? Pero yo no me sabía en términos propios. ¿Qué es, pues, ese sentimiento de sí que no se posee y que no coincide aún con uno mismo? Se ha dicho que quitar de la subjetividad la conciencia era retirarle el ser, que un amor inconsciente no es nada, ya que amar es ver a alguien, unas acciones, unos gestos, un rostro, un cuerpo, como amables. Pero el *cogito* antes de la reflexión, el sentimiento de sí sin conocimiento ofrecen la misma dificultad. Pues o bien la conciencia ignora sus orígenes, o bien, si quiere alcanzarlos, no puede sino proyectarse en ellos. En ambos casos, no hay que hablar de “descubrimiento”. La reflexión no sólo ha revelado lo irreflexivo, sino que lo ha cambiado, aunque no sea más que en su verdad. La subjetividad no esperaba a los filósofos como la América desconocida esperaba entre las brumas del Océano a sus exploradores. Ellos la han construido, hecho, y de más de una manera. Y lo que han hecho está tal vez por deshacer. Heidegger cree que perdieron el ser el día en que lo fundaron sobre la conciencia de sí.

No renunciamos sin embargo a hablar de un “descubrimiento” de la “subjetividad”. Sólo que estas dificultades nos obligan a decir en qué sentido.

El parentescó de las filosofías de la subjetividad salta a la vista en cuanto se las coloca frente a las demás. Sean cuales fueren sus discordancias, las modernas tienen en común la idea de que el ser del alma o el ser-sujeto no es un ser menor, que es tal vez la forma absoluta del ser, y esto es lo que pretende señalar nuestro título. Muchos de los elementos de una filosofía del sujeto estaban presentes en la filosofía griega: ella habló del “hombre medida de todas las cosas”; reconoció en el alma el poder singular de ignorar lo que sabe con la pretensión de saber lo que ignora, una incomprendible capacidad de error, vinculada a su capacidad de verdad, una relación con el no-ser tan esencial en ella como su relación con el ser. Por otra parte, concibió (Aristóteles lo coloca en la cima del mundo) un pensamiento que no es pensamiento más que de sí, y una libertad radical, más allá de todos los grados de nuestro poder. Conoció, pues, la subjetividad como noche y como luz. Pero sin embargo el ser del sujeto o del alma no es nunca para los griegos la forma canónica del ser, que lo negativo no está nunca para ellos

en el centro de la filosofía, ni tiene a su cargo hacer aparecer, asumir, transformar lo positivo.

Por el contrario, de Montaigne a Kant, de lo que se trata es del mismo ser-sujeto. La discordancia de las filosofías radica en que la subjetividad no es ni cosa ni sustancia, sino la extremidad de lo particular como de lo universal, en que es Proteo. Las filosofías siguen, mejor o peor, sus metamorfosis, y bajo sus divergencias, se oculta esta dialéctica. En el fondo, sólo hay dos ideas de la subjetividad: la de la subjetividad vacía, suelta, universal, y la de la subjetividad pleua, hundida en el mundo, y ésta es la misma idea, como se ve muy bien en Sartre, la idea de la nada que "viene al mundo", que bebe el mundo, que tiene necesidad del mundo para ser lo que sea, incluso nada, ya que, en el sacrificio que hace de sí misma al ser, permanece extraña al mundo.

Y efectivamente, esto no es un descubrimiento en el sentido en que se ha descubierto América o incluso el potasio. Y sin embargo lo es, en el sentido de que, una vez introducido en filosofía, el pensamiento de lo subjetivo no permite ya que se le ignore. Incluso si la filosofía lo elimina finalmente, no será ya nunca más lo que fue antes de este pensamiento. Lo verdadero, por construido que esté (y América también es una construcción, que se ha hecho sencillamente inevitable por la infinidad de los testimonios), llega a ser en seguida tan sólido como un hecho, y el pensamiento de lo subjetivo es uno de esos sólidos que la filosofía tendrá que digerir. O también, digamos que una vez "infectada" por ciertos pensamientos, ya no puede anularlos; es necesario que se cure de ellos inventando algo mejor. El mismo filósofo que hoy hecha de menos a Parménides y querría devolvernos nuestras relaciones con el Ser tal como fueron antes de la conciencia de sí, debe precisamente a la conciencia de sí su sentido y su gusto por la ontología primordial. La subjetividad es uno de esos pensamientos más acá de los cuales se vuelve ya, ni siquiera y sobre todo si se los supera.

VI. EXISTENCIA Y DIALECTICA

Conocido es el malestar del escritor cuando se le pide que haga la historia de sus pensamientos. El malestar no es menor apenas cuando nos es preciso resumir a nuestros contemporáneos célebres. No podemos separarlos de lo que hemos

aprendido leyéndolos, ni de los “medios” que han acogido sus libros y los han hecho célebres. Sería necesario adivinar lo que cuenta, ahora que se ha acallado aquel rumor, lo que contará mañana para los nuevos lectores, si los hay, para esos extraños que vendrán a apoderarse de los mismos libros, y a hacer de ellos otra cosa. Hay tal vez una frase, escrita un día en el silencio del *XVII^e arrondissement*, en el piadoso silencio de Aix, en el silencio académico de Friburgo o en medio del estrépido de la *rue* de Rennes, o en Nápoles o en el Vésinet, que los primeros lectores han “quemado” como una estación inútil, y en la cual se detendrán los de mañana: un nuevo Bergson, un nuevo Blondel, un nuevo Husserl, un nuevo Alain, un nuevo Croce, que nosotros no podemos imaginar. Eso sería repartir nuestras evidencias y nuestras preguntas, nuestros llenos y nuestros vacíos como se repartirán entre nuestros sobrinos, sería hacernos otros nosotros-mismos, y toda la “objetividad” del mundo no llega hasta ahí. Al designar como esenciales, en el medio siglo pasado, los temas de la existencia y la dialéctica, decimos tal vez lo que ha leído una generación en su filosofía, no, sin duda, lo que leerá en ella la siguiente, y mucho menos lo que los filósofos de que se trata han tenido conciencia de decir.

Es sin embargo *un hecho, para nosotros*, que todos ellos han trabajado, incluso aquellos que más importancia le daban, para superar el criticismo, y para poner al descubierto, más allá de las relaciones, lo que Brunschvicg llamaba lo “incoordinable” y que nosotros llamamos existencia. Cuando Bergson hacía de la percepción el modo fundamental de nuestra relación con el ser, cuando Blondel se proponía desarrollar las implicaciones de un pensamiento que, de hecho, se precede siempre, está siempre más allá de sí mismo, cuando Alain describía la libertad apoyada en el curso del mundo como un nadador en el agua que le sostiene y que es su fuerza, cuando Croce volvía a poner la filosofía en contacto con la historia, cuando Husserl tomaba como tipo de la evidencia la presencia carnal de la cosa, todos volvían a poner en tela de juicio el narcisismo de la conciencia de uno mismo, todos buscaban un paso entre lo posible y lo necesario hacia lo real, todos designaban como una dimensión de investigación nueva nuestra existencia de hecho y la del mundo. Porque la filosofía de la existencia no es sólo, como creería un lector apresurado que se atuviera al manifiesto de Sartre (13),

(13) *L'existentialisme est un humanisme.*

la filosofía que pone en el hombre la libertad antes de la esencia. Esto no es más que una consecuencia sorprendente, y, bajo la idea de la elección soberana, había, en Sartre mismo, como se ve en *L'Être et le Néant*, la idea distinta, y a decir verdad antagonista, de una libertad que sólo es libertad incorporada al mundo, y como trabajo realizado sobre una situación de hecho. Y desde entonces, incluso en Sartre, existir no es solamente un término antropológico: la existencia revela, de cara a la libertad, toda una nueva figura del mundo, el mundo como promesa y amenaza para ella, el mundo que le tiende trampas, la seduce o le cede, no ya el mundo llano de los objetos de ciencia kantianos, sino un paisaje de obstáculos y caminos, en una palabra, el mundo que nosotros "existimos" y no solamente el teatro de nuestros conocimientos y de nuestro libre albedrío.

Quizás nos cuesta más trabajo convencer al lector de que el siglo, al ir hacia la existencia, iba también hacia la dialéctica. Blondel, Alain, han hablado de ello, y, naturalmente, Croce. Pero ¿y Bergson? ¿Y Husserl? Es bastante sabido que ellos buscaron la intuición, y que, para ellos, la dialéctica era la filosofía de los razonadores, la filosofía ciega y charlatana, o, como dice J. Beanfret, "ventrilocua". Releyendo manuscritos antiguos, Husserl escribía a veces al margen: "*Das habe ich angeschaut*". ¿Qué tienen en común esos filósofos consagrados a lo que ven, positivos, metódicamente ingeniosos, y el filósofo que es perro viejo, que ahonda siempre bajo la intuición para encontrar en ella la otra intuición, y al que cada espectáculo remite a sí mismo?

Habría que evocar la historia contemporánea de la dialéctica y la de la renovación hegeliana para contestar a estas preguntas. La dialéctica que los contemporáneos encuentran es, como decía ya N. von Hartmann, una dialéctica de lo real. El Hegel que ellos rehabilitaron no es aquel de quien se había apartado el siglo XIX, el detentador de un secreto maravilloso para hablar de todas las cosas sin pensar en ellas, aplicándoles mecánicamente el orden y la conexión dialécticas; es aquel que no había querido elegir entre la lógica y la antropología, que hacía brotar la dialéctica de la experiencia humana, pero definía al hombre como portador empírico del Logos, que ponía en el centro de la filosofía esas dos perspectivas y la inversión que transforma a una en otra. Esa dialéctica y la intuición no sólo son compatibles: hay un momento en que confluyen. Puede seguirse a través del bergsonismo como a través de la carrera de Husserl el trabajo que

poco a poco pone en movimiento la intuición, cambia la notación positiva de los "datos inmediatos" en una dialéctica del tiempo, la visión de las esencias en una "fenomenología de la génesis", y vincula, en una unidad viva, las dimensiones opuestas de un tiempo que finalmente es coextensivo al ser. Este ser, entrevisto a través de la agitación del tiempo, al que apunta siempre nuestra temporalidad, nuestra percepción y nuestro ser carnal, pero a cuyas cercanías no hay que pensar en trasladarse, porque la distancia suprimida le quitaría su consistencia de ser, ese ser "de las lejanías", dirá Heidegger, siempre propuesto a nuestra trascendencia, es la idea dialéctica del ser tal como la definía el *Parménides*, más allá de la multiplicidad empírica de las cosas que sou, y por principio enfocado a través de ellas, ya que, separado de ellas, no sería más que relámpago o noche. En cuanto a la cara subjetiva de la dialéctica, los modernos la encuentran cuando quieren captarnos en nuestra relación *efectiva* con el mundo. Pues dan entonces con la primera y más profunda de las oposiciones, la fase inaugural y nunca liquidada de la dialéctica, el nacimiento de la reflexión que, por principio, se separa y no se separa más que para captar lo irreflexivo. La búsqueda de lo "inmediato" o de la "cosa misma", en cuanto es lo bastante consciente, no es lo contrario de la mediación; la mediación no es más que el reconocimiento resuelto de una paradoja que la intuición, lo quiera o no, sufre: para poseerse, es preciso empezar por salir de uno, para ver el mundo mismo, es preciso ante todo alejarse de él.

Si estas observaciones son exactas, sólo quedaría fuera de la filosofía del siglo el positivismo lógico de los países anglosajones y escandinavos. Hay un lenguaje común a todas las filosofías que acabamos de nombrar; y por el contrario, todos sus problemas carecen, conjuntamente, para el positivismo lógico, de sentido. El hecho no puede disimularse ni atenuarse. Sólo cabe preguntarse si es duradero. Si se eliminan de la filosofía todos los términos que no ofrecen un sentido inmediatamente asignable, esta depuración, como todas las demás, ¿no revela una crisis? Una vez puesto en orden el campo aparentemente claro de los significados unívocos, ¿no se dejará uno tentar de nuevo por la problemática que hay a todo su alrededor? El contraste entre un universo mental transparente y un universo vivido que lo es cada vez menos, la presión de la falta de sentido sobre el sentido, ¿no inducirá precisamente al positivismo lógico a revisar sus criterios de lo claro y lo oscuro, mediante un paso que es, como

decía Platón, el paso mismo de la filosofía? Si esta subversión de valores interviniese, habría que valorar al positivismo lógico como la última y más enérgica “resistencia” a la filosofía concreta que, de un modo u otro, el principio de este siglo no ha cesado de buscar.

Una filosofía concreta no es una filosofía afortunada. Sería preciso que se mantuviera cerca de la experiencia, y, sin embargo, que no se limitara a lo empírico, que restituyera en cada experiencia la cifra ontológica con que está interiormente señalada. Por difícil que sea, en estas condiciones, imaginar el futuro de la filosofía, dos cosas parecen seguras: que nunca volverá a encontrar la convicción de detentar, con sus conceptos, las claves de la naturaleza o de la historia, y que no renunciará a su radicalismo, a esa búsqueda de los presupuestos y los fundamentos que ha producido las grandes filosofías.

Renunciará a ella tanto menos cuanto que, mientras que los sistemas perdían su crédito, las técnicas se superaban a sí mismas y acosaban a la filosofía. Nunca como hoy ha trastornado el saber científico su propio *a priori*. Nunca ha sido la literatura tan “filosófica” como en el siglo xx, nunca ha reflexionado tanto sobre el lenguaje, sobre la verdad, sobre el sentido del acto de escribir. Nunca como hoy ha mostrado la vida política sus raíces o su trama, ni discutido sus propias certezas, las de la conservación en primer lugar, y hoy las de la revolución. Incluso si los filósofos flaquearan, los demás estarían ahí para reclamarlos a la filosofía. A menos que esta inquietud se devore, y que el mundo se destruya haciendo la experiencia de sí mismo, cabe esperar mucho de una época que ya no cree en la filosofía triunfante, pero que, con sus dificultades, es un llamamiento permanente al rigor, a la crítica, a la universalidad, a la filosofía militante.

Se preguntará tal vez qué queda de la filosofía cuando ha perdido sus derechos al *a priori*, al sistema o a la construcción, cuando no domina ya la experiencia. Queda casi todo. Porque el sistema, la explicación, la deducción, nunca han sido lo esencial. Esos arreglos expresaban — y ocultaban — una relación con el ser, los demás, el mundo. A pesar de la apariencia, el sistema no ha sido nunca más que un lenguaje (y era precioso a este título) para traducir una manera cartesiana, spinozista o leibniziana de situarse con relación al ser, y basta, para que la filosofía permanezca, que esa relación siga siendo problema, que no se la tome como algo que se da por supuesto, que subsista el *tête-à-tête* del

ser y aquel que, en todos los sentidos de la palabra, sale de él, lo juzga, lo acoge, lo rechaza, lo transforma y finalmente lo abandona. Esa misma relación es lo que hoy se intenta formular directamente, y de ahí viene que la filosofía se sienta en su casa en todas partes en que aquélla tiene lugar, es decir en todas partes, tanto en el testimonio de un ignorante que ha amado y ha vivido como ha podido, en los “artefectos” que inventa la ciencia, sin vergüenza especulativa, para dar la vuelta a los problemas, en las civilizaciones “bárbaras”, en las regiones de nuestra vida que no tenían antaño existencia oficial, como en la literatura, en la vida sofisticada, o en las discusiones acerca de la sustancia y el atributo. La humanidad instituida se siente problemática y la vida más inmediata se ha hecho “filosófica”. No podemos concebir un nuevo Leibniz, un nuevo Spinoza que entraran hoy en ella con su fundamental confianza en su racionalidad. Los filósofos de mañana no tendrán la “línea anaclástica”, la “mónada”, el “conato”, la “sustancia”, los “atributos”, el “modo infinito”, pero seguirán aprendiendo en Leibniz y en Spinoza cómo han pensado los siglos felices amansar a la esfinge, y respondiendo a su manera, menos figurada y más tajante, a los multiplicados enigmas que les propone.

VI.

El filósofo y su sombra

La tradición es olvido de los orígenes, decía Husserl en sus últimas obras. Y en efecto, aunque le debemos mucho, nos encontramos en la imposibilidad de ver justamente lo que es de él. Referido a un filósofo cuya empresa ha despertado tantos ecos, y aparentemente tan distantes del punto en que él se mantenía, cualquier comentario de su obra es también traicionarle, ya sea que le rindamos el homenaje muy superfluo de nuestros pensamientos, como si buscáramos para ellos una garantía a la que no tienen derecho, ya sea que, por el contrario, con un respeto que no puede existir sin una cierta distancia, le reduzcamos estrictamente a lo que él quiso y dijo... Pero precisamente Husserl conocía muy bien estas dificultades, que son las de la comunicación entre los "ego", y no nos deja desarmados ante ellas. Al reproducir el pensamiento de otro lo hago con mis propios pensamientos: no es un fracaso de la percepción de este otro, es la percepción misma de este otro. No le importunaríamos con nuestros comentarios, no le reduciríamos a lo que de él está objetivamente documentado, si, ante todo, él no estuviera aquí, ante nosotros, no con la evidencia frontal de una cosa clara, sino de través en nuestro pensamiento, poseyendo en nosotros, como si fuera otro "yo", una región que es suya y sólo suya. Entre una historia de la filosofía "objetiva" que mutilara a los grandes filósofos de lo que han dado a pensar a los demás, y una meditación disfrazada de diálogo, en la que nosotros mismos haríamos las preguntas y las respuestas, tiene que haber un término medio, en el que el filósofo del que se habla y el que habla estén presentes, juntos, aunque sea imposible discernir en todo momento lo que pertenece a cada uno.

Al creer que la interpretación se reduce o a deformar o a tomar literalmente, es que queremos que la significación de una obra sea sólo positiva, y susceptible en derecho de un

inventario que delimite lo que hay y lo que no hay en ella. Pero esto es equivocarse sobre la obra y sobre el pensar. “Cuando se trata del pensar”, escribe poco más o menos Heidegger, “la obra llevada a cabo—que no coincide en absoluto con la extensión ni el número de escritos—, es tanto más grande cuanto más rico es, en esta obra, lo impensado, es decir lo que, a través de esta obra y sólo a través de ella, llega hasta nosotros como algo jamás pensado todavía” (1). Cuando Husserl termina su vida, existe un “impensado” de Husserl, que le pertenece totalmente, y que sin embargo abre otras perspectivas. Pensar no es poseer objetos de pensamiento, es circunscribir mediante ellos un dominio para pensar, que por lo tanto no pensamos todavía. Así como el mundo percibido no está ligado más que por los reflejos, las sombras, los niveles, los horizontes entre las cosas, que no son cosa y no son tampoco la nada, sino que por el contrario delimitan los campos de variación posible en la misma cosa y el mismo mundo, de la misma manera la obra y el pensamiento de un autor están hechos de ciertas articulaciones entre las cosas dichas, desde el punto de vista de las cuales no existe el dilema de la interpretación objetiva o arbitraria, puesto que no son *objetos* de pensamiento, porque los destruiríamos, como destruimos la sombra y el reflejo, al someterlos a la observación analítica o al pensamiento aislante, y no podemos serles fieles más que pensándolos de nuevo.

Quisiéramos tratar de evocar este impensado de Husserl, al margen de algunas páginas antiguas. Esto podrá parecer temerario viniendo de alguien que no ha conocido ni la conversación cotidiana, ni siquiera la enseñanza de Husserl. Sin embargo quizás este trabajo tenga su justificación al lado de otros. Porque a las dificultades de comunicación con una obra hay que añadir, para los que conocieron al Husserl visible, las de la comunicación con un autor. Algunos recuerdos podrían aclarar algo con la ayuda de un incidente, de un corto circuito de la conversación. Pero otros ocultarían al Husserl “trascendental”, al que ahora se instala solemnemente en la historia de la filosofía no porque sea una ficción, sino porque es Husserl liberado de su vida, devuelto a la conversación con sus iguales y a su audacia omnitemporal. Como todos lo que están cerca de nosotros—y, además,

(1) “Je grösser das Denkwerk eines Denkers ist, das sich keineswegs mit dem Umfang und der Anzahl seiner Schriften deckt, um so reicher ist das in diesem Denkwerk Ungedachte, d. h. jenes, was erst und allein durch dieses Denkwerk als das Noch-nicht-Gedachte heraufkommt.” (*Der Satz vom Grund*, págs. 123-124).

con el poder de fascinación y de decepción del genio — Husserl presente en persona no podía, pienso, dejar tranquilos a los que le rodeaban: toda su vida filosófica debió reducirse durante un tiempo a esa ocupación extraordinaria e inhumana que es el asistir al nacimiento continuado de un pensamiento, el estar al acecho día tras día, el ayudarle a objetivarse o incluso a existir como pensamiento comunicable. ¿Cómo podían luego, cuando la muerte de Husserl les dejó en la soledad adulta, encontrar con facilidad el sentido pleno de sus meditaciones de antes, meditaciones que ellos continuaban libremente, según Husserl o contra Husserl, pero siempre a partir de él? Lo encuentran a través de su pasado. ¿Es más corto este camino que el de la obra? Por haber considerado que toda la filosofía cabía en la fenomenología, ¿no corren ahora el peligro de ser demasiado severos con ella al mismo tiempo que con su juventud, de reducir a lo que fueron en su contingencia original y en su humildad empírica tales motivos fenomenológicos que guardan, al contrario, para el espectador extraño, todo su relieve?

Sea el tema de la reducción fenomenológica, de la que sabemos que jamás cesó de ser para Husserl una posibilidad enigmática sobre la que siempre volvió. Decir que nunca logró asegurar las bases de la fenomenología, sería engañarse sobre lo que buscaba. Los problemas de la reducción no son para él un preámbulo o un prefacio: con el comienzo de la búsqueda, en un cierto sentido sou el objetivo de esta búsqueda, ya que la búsqueda es, dijo, comienzo continuado. No nos imaginemos a Husserl molesto al encontrarse con unos obstáculos que le dificultaban el camino: darse cuenta de que tales obstáculos existen es el único sentido de su búsqueda. Uno de sus resultados es comprender que el movimiento de vuelta a nosotros mismos — de “entrada en nosotros mismos”, decía san Agustín —, está como desgarrado por un movimiento de sentido contrario “suscitado por él”. Husserl vuelve a descubrir esta identidad del “entrar en sí” y del “salir de sí” que, para Hegel, definía el absoluto. Reflexionar, lo dijo en sus *Ideen I*, es desvelar un irreflexionado que se encuentra a una cierta distancia, puesto que ya no somos él ingenuamente, y del que no podemos dudar que la reflexión lo alcance, ya que por ella misma tenemos noción de él. No es pues lo irreflexionado lo que puede discutir la reflexión.

es la reflexión la que se discute a sí misma, porque su esfuerzo de captación, de posesión, de interiorización o de inmanencia no tiene sentido por definición más que desde el punto de vista de un término ya dado, y que se oculta en su trascendencia entre la mirada que allí va a buscarlo.

Así pues, si Husserl descubre en la reducción caracteres contradictorios no es por casualidad; ni lo hace tampoco ingenuamente. Dice lo que quiere decir, lo que le viene impuesto por la situación de hecho. A nosotros nos toca no olvidar la otra cara de la verdad. Por una parte pues la reducción va más allá de la actitud natural. No es "de natura" (*natural*) (2), lo que quiere decir que el pensamiento reducido no se ocupa ya de la Naturaleza de las ciencias de la Naturaleza, sino que, hasta cierto punto, se ocupa de "lo contrario de la Naturaleza" (3), es decir de la Naturaleza como "sentido puro de los actos que componen la actitud natural" (4), — la Naturaleza convertida en el noema que siempre ha sido, reintegrada a la conciencia que la ha constituido siempre y en todas sus partes. En régimen de "reducción" no existe más que la conciencia, sus actos y su objeto intencional. Esto hace que Husserl pueda escribir que existe una relatividad de la Naturaleza hacia el espíritu, que la Naturaleza es lo relativo y el espíritu lo absoluto (5).

Pero esto no es totalmente cierto: que no haya Naturaleza *sin* espíritu, o que se pueda *suprimir* en pensamiento la Naturaleza *sin* suprimir el espíritu no quiere decir que la Naturaleza sea un producto del espíritu, ni que cualquier combinación, por muy sutil que sea, de estos dos conceptos baste para dar la fórmula filosófica de nuestra situación en el ser. Podemos pensar el espíritu sin la Naturaleza y no podemos pensar la Naturaleza sin el espíritu. Pero quizás no es a partir de la bifurcación de la naturaleza y el espíritu como tenemos que pensar el mundo y a nosotros mismos. El hecho es que las descripciones más célebres de la fenomenología van en una dirección que no es la de la "filosofía del espíritu". Cuando Husserl dice que la reducción va más allá de la actitud natural, añade en seguida que esta superación conserva "el mundo entero de la actitud natural". La misma trascendencia de este mundo debe guardar un sentido desde

(2) *Ideen II, Husserliana, Bd IV, p. 180.*

(3) "*Ein Widerspiel der Natur*", *ibid.*

(4) *Ibid.*, pág. 174: "*Als reiner Sinn der die natürliche Einstellung ausmachende Akte.*"

(5) *Ibid.*, p. 207.

el punto de vista de la conciencia “reducida”, y la inmanencia trascendental tiene que ser algo más que su simple antítesis. Desde las *Ideen II*, está claro que la reflexión no nos coloca en un medio cerrado y transparente, que no nos hace pasar, por lo menos inmediatamente, de lo “objetivo” a lo “subjetivo”, sino que tiene como función la de desvelar una tercera dimensión en la que esta distinción es problemática. Indudablemente existe un Yo que se hace “indiferente”, “conocedor” puro, para aprehender sin dejar nada, para “objetivar” todas las cosas y adquirir su posesión intelectual: una “actitud teórica” pura que tiene por objeto “hacer visibles las relaciones que pueden procurar el saber del ser en su estado naciente” (6). Pero precisamente este Yo no es el filósofo, esta actitud no es la filosofía: es la ciencia de la naturaleza, o si se quiere, una cierta filosofía de la que nacieron las ciencias de la Naturaleza, que pertenecía al Yo puro y a su correlativo las “cosas simplemente cosas” (*blosse Sachen*), despojadas de todo predicado práctico y de todo predicado de valor. La reflexión husserliana clude desde las *Ideen II* el encuentro del sujeto puro y de las cosas puras. Busca *por encima* de ellas lo fundamental. Es poco decir que el pensamiento de Husserl se encamina hacia otros problemas: no ignora la mera correlación del sujeto y del objeto, sino que la supera deliberadamente, presentándola como algo que tiene un fundamento relativo, verdadera sólo a título derivado, como un resultado constitutivo que su pensamiento se compromete a justificar en su lugar y a su hora.

¿Pero a partir de qué y ante qué instancia más profunda? Lo que es falso en la ontología de las *blosse Sachen*, es que toma como absoluta una actitud de pura teoría (o de idealización), que omite o toma como evidente una relación con el ser que le da fundamento y lo valora. Con relación a este *naturalismo*, la actitud *natural* lleva consigo una verdad superior que hay que encontrar. Pues esta actitud es cualquier cosa menos naturalista. No vivimos naturalmente en el universo de las *blosse Sachen*. Antes de la reflexión, en la conversación, en la vida normal, nosotros mantenemos una “actitud personalista” de la que el naturalismo no puede dar cuenta, y las cosas son para nosotros entonces, no naturaleza en sí, sino “lo que nos rodea” (7). La vida humana más natural apunta a un medio ontológico que no es el de las

(6) *Ideen II*, p. 26: “Zusammenhänge sichtbar zu manchen, die das Wissen vom erscheinenden Sein fördern könnten”.

(7) *Ibid.*, p. 193: “Unsere Umgebung”.

cosas en sí y que, por lo tanto, no puede derivarse de él en el orden constitutivo. Incluso tocando las cosas, sabemos de ellas, en la actitud natural, mucho más de lo que la actitud teórica puede decirnos, y sobre todo lo sabemos de otra forma. La reflexión habla de nuestra relación natural con el mundo como de una "actitud", es decir un conjunto de "actos". Pero esto es una reflexión que se presupone en las cosas, que no ve más allá de sí misma. La de Husserl, al mismo tiempo que intenta la captación universal, se da cuenta de que existen, en lo irreflexionado, "síntesis que se encuentran antes de cualquier tesis" (8). La actitud natural no llega a ser verdaderamente una actitud — un cañamazo de juicios y proposiciones —, más que cuando se convierte en tesis naturalista. Esta misma tesis se encuentra indemne de los errores que se puedan achacar al naturalismo porque es "ante todo tesis", porque es el misterio de una *Weltthesis* antes de todas las tesis, de una fe primordial, de una opinión originaria (*Urglaube, Urdoxa*), dice en otra parte Husserl, y que por consiguiente no son, ni siquiera en derecho, traducibles en términos de saber claro y distinto, y que más viejas que cualquier "actitud", que cualquier "punto de vista", nos dan, no una representación del mundo sino el mundo mismo. La reflexión no puede "superar" este abrirse hacia el mundo más que usando los poderes que ella debe a este mismo mundo. Hay una claridad, una evidencia propia de la zona de la *Weltthesis* que no se deriva de la zona de nuestras tesis, un descubrimiento del mundo a través precisamente de su disimulación en el claro oscuro de la doxa. Si Husserl dice con insistencia que la reflexión fenomenológica empieza en la actitud natural lo repite en las *Ideen II* para remitir a lo constituido el análisis que acaba de hacer de las implicaciones corporal e intersubjetiva de las *bloße Sachen* (9) —, no es en absoluto una manera de expresar que hay que empezar y pasar por la opinión antes de llegar al saber: la doxa de la actitud natural es una *Urdoxa*, opone a lo originario de la conciencia teórica lo originario de nuestra existencia, sus títulos de prioridad son definitivos y la conciencia reducida debe darse cuenta de ello. La verdad es que las relaciones entre la actitud natural y la actitud trascendental no son simples, no están una al lado de la otra, o una después de otra, como lo falso o lo aparente y lo ver-

(8) *Ideen II*, p. 22: "*Synthesen, die vor aller Theeis liegen*".

(9) *Ibid.*, p. 174.

dadero. Hay una preparación de la fenomenología en la actitud natural. La actitud natural, al reiterar sus esfuerzos, cae de lleno en la fenomenología. Se supera en la fenomenología, y por lo tanto no se supera. Recíprocamente, la actitud trascendental es aún y a pesar de todo "natural" (*natürlich*) (10). Hay una verdad de la actitud natural, e incluso una verdad, segunda y derivada, del naturalismo. "La realidad del alma se funda en la materia corporal, y no al revés. Más generalmente, el mundo material es, dentro del mundo objetivo total que llamamos Naturaleza, un mundo encerrado en sí y particular, que no necesita el apoyo de ninguna otra realidad. Por el contrario la existencia de realidades espirituales, de un mundo del espíritu real, está ligada a la existencia de una naturaleza en el sentido primero, es decir naturaleza material, y esto no por razones contingentes, sino por razones de principio. Mientras que cuando interrogamos la esencia de la *res extensa*, esta última no contiene nada que dependa del espíritu, ni nada que exija mediatamente (*über sich hinaus*) una conexión con un espíritu real. Nos encontramos por el contrario que un espíritu real, por esencia, no puede existir más que ligado a la materialidad, como espíritu real de un cuerpo" (11). No citamos estas líneas más que a guisa de contrapeso, para contrarrestar aquellas que afirmaban la relatividad de la Naturaleza y la irrelatividad del espíritu, y destruían la suficiencia de la Naturaleza y la verdad de la actitud natural aquí reafirmadas. La fenomenología no es a fin de cuentas ni un materialismo, ni una filosofía de espíritu. La operación que le es propia es la de desvelar la capa preteórica en la que las dos idealizaciones encuentran su derecho relativo y son superadas.

¿Cómo esta infraestructura, secreto de los secretos, que se encuentra antes de nuestras tesis y antes de nuestra teoría, podrá a su vez establecerse sobre los *actos* de la conciencia absoluta? ¿Deja intactos nuestros instrumentos de trabajo el descenso al dominio de nuestra "arqueología"? ¿No cambia nada de nuestra concepción de la noesis, del noema, de la intencionalidad, de nuestra ontología? ¿Tanto antes como después, tenemos fundamento para buscar en una analítica de los actos lo que lleva en última instancia nuestra vida y la del mundo? Sabemos que Husserl nunca se explicó

(10) *Ideen* II, p. 180: "Eine Einstellung... die in gewissem Sinn sehr natürlich... ist."

(11) *Ideen* III, *Husserliana*, Bd. V, Beilage I, p. 117. ¹

demasiado acerca de ello. Sólo algunas palabras indican, como si fueran índices, la existencia de dichos problemas y ponen a nuestra consideración algo todavía no pensado. En primer lugar el de una "constitución preteorética" (12), que se encarga de dar cuenta de los "postulados" (13), de estos núcleos de significación alrededor de los cuales gravitan el mundo y el hombre, y de los que se puede decir indiferentemente (como Husserl lo dice del cuerpo) que, para nosotros, son siempre "algo ya constituido", o que son "algo nunca completamente constituido", en resumen que con respecto a ellos la conciencia puede ir adelantada o atrasada, pero no es nunca contemporánea suya. Pensando sin duda en estos seres especiales Husserl evocaba en otra parte una constitución que no procedería por captación de un contenido como ejemplo de un sentido o de una esencia (*Auffassungsinhalt-Auffassung als...*), una intencionalidad operante o latente como la que anima el tiempo, más antigua que la intencionalidad de los *actos* humanos. Tienen que existir para nosotros seres que no están colocados en el ser por la actividad centrífuga de la conciencia, significados que ella no confiere espontáneamente a los contenidos, contenidos que participan oblicuamente de un sentido, que lo indican sin encontrarse con él, y sin que todavía sea legible en ellos como si fuera el monograma o el cuño de la conciencia tética. Existe todavía una agrupación de hilos intencionales alrededor de ciertos nudos que les rigen, pero la serie de las retroreferencias (*Rückdeutungen*) que nos conduce cada vez más profundamente no puede acabarse en la posesión intelectual de un noema: hay una continuación ordenada de pasos, pero esta continuación no tiene fin como tampoco tiene principio. El pensamiento de Husserl se siente atraído por la eccidencia de la Naturaleza tanto como por el torbellino de la conciencia absoluta. Como no tenemos tesis explícitas sobre la relación entre ellas; no nos queda más remedio que interrogar las muestras de "constitución preteorética" que él nos da, y formular—por nuestra cuenta y riesgo—, lo impensado que creamos encontrar en ellas. Incontestablemente hay algo entre la Naturaleza trascendente, el ser en sí del naturalismo, y la inmanencia del espíritu, de sus actos y de sus noemas. Hay que tratar de avanzar por este corredor.

(12) *Ideen*, II, p. 5: "Vortheoretische Konstitutionierung."

(13) *Ib.*: "Vorgegebenheiten."

Las *Ideen II* sacan a la luz, bajo la “cosa material objetiva”, un trenzado de implicaciones en el que no se siente ya la pulsación de la conciencia constituyente. Entre los movimientos de mi cuerpo y las “propiedades” de la cosa que revelan, la relación es la que va desde el “yo puedo” a las maravillas que es capaz de suscitar. Sin embargo es necesario que mi cuerpo mismo se encuentra engranado en el mundo visible: su poder le viene dado precisamente por el hecho de que existe un lugar *desde donde* él ve. Es pues una cosa, pero una cosa en la que yo resido. Existe desde el punto de vista del sujeto, pero tiene también algo que ver con la localidad de las cosas: entre él y ellas, la relación es la del aquí absoluto al allá, del origen de las distancias a la distancia. Es el campo en el que mis poderes perceptivos se han localizado. ¿Pero cuál es el punto de unión entre ellos y él, si no es el de la co-variación objetiva? Si una conciencia, dice Husserl, sintiera saciedad cuando el depósito de agua de una locomotora está lleno, y calor siempre que el hogar está encendido, no por eso la locomotora sería el cuerpo de esta conciencia (14). ¿Qué más que las regularidades de la causalidad ocasional hay, pues, entre mi cuerpo y yo? Hay una relación de mi cuerpo consigo mismo que hace de él el *vinculum* del yo y de las cosas. Cuando mi mano derecha toca mi mano izquierda, yo siento esto como una “cosa física”, pero en el mismo momento, si quiero, se produce un acontecimiento extraordinario: también mi mano izquierda se pone a sentir mi mano derecha, *es wird Leib, es empfindet* (15). La cosa física se anima, o lo que es más exacto, continúa siendo lo que era, el acontecimiento no la enriquece, pero una potencia exploradora viene a posarse sobre ella o a habitarla. Así yo me toco tocando, mi cuerpo lleva a cabo “una especie de reflexión”. En ella y por ella, la relación no es solamente de sentido único, del que siente a lo sentido: la relación se invierte, la mano tocada se convierte a su vez en elemento activo, y me veo obligado a afirmar que el tacto se encuentra esparcido por el cuerpo, que el cuerpo es “cosa que siente”, “sujeto-objeto” (16).

Tenemos que darnos cuenta también de que esta descrip-

(14) *Ideen III*, Beilage I, p. 117.

(15) *Ideen II*, p. 145.

(16) *Ibid.*, p. 119 “Empfindendes Ding.” *Ibid.*, p. 124: “Das Subjektive Objekt.”

ción trastorna nuestra idea de la cosa y del mundo, y que acaba en una rehabilitación ontológica de lo sensible. Pues desde ahora se puede decir al pie de la letra que el mismo espacio se sabe a través de mi cuerpo. Si la distinción del sujeto y del objeto es confusa en mi cuerpo (y quizás también la de noema y noesis), también lo es en la cosa, que es el polo de las operaciones de mi cuerpo, el término en el que acaba su exploración (17), acogida pues en el mismo tejido intencional que él. Cuando se dice que la cosa percibida es aprehendida "en persona" o "en su carne" (*leibhaft*), hay que tomarlo al pie de la letra: la carne de lo sensible, este grano apretado que detiene la exploración, este óptimo que la termina reflejan mi propia encarnación y son su contrapartida. Hay ahí un género del ser, un universo con su "sujeto" y su "objeto" sin iguales, la articulación de uno sobre otro y la definición de una vez para siempre de un "irrelativa" de todas las "relatividades" de la experiencia sensible, que es el "fundamento de derecho" para todas las construcciones del conocimiento (18). Todo el conocimiento, todo el pensamiento objetivo viven por este hecho inaugural que yo he sentido, que yo he tenido, con este color o cualquiera que sea lo sensible en cuestión, una existencia singular que detenía de una sola vez mi mirada y sin embargo le prometía una serie de experiencias indefinida, concreción de posibles desde ahora reales en los lados ocultos de la cosa, lapso de duración dado de una vez. La intencionalidad que une los momentos de mi exploración, los aspectos de la cosa, y las dos series una con otra, no es la actividad de unión del sujeto espiritual, ni las puras conexiones del objeto, es la transición que efectuó como sujeto carnal de una fase del movimiento a la otra, siempre posible para mí por principio porque soy este animal de percepciones y de movimientos que se llama un cuerpo. Aquí se plantea un problema que es éste: ¿Qué será la intencionalidad si ya no es la captación por el espíritu de una materia sensible como ejemplar de una esencia, el reconocimiento de lo que hemos puesto en las cosas? Tampoco puede ser el funcionamiento regido por una pre-ordenación o una teleología trascendentes, o, en el sentido cartesiano, por una "institución de la naturaleza", que opere en nosotros sin nosotros: eso sería, en el momento en que acabamos de hacer su distinción, reintegrar el orden de lo sensible al mundo de los pro-

(17) *Ideen* II, p. 60: "Die Erfahrungstendenz terminiert in ihr, erfüllt sich in ihr."

(18) *Ibid.*, p. 76: "Rechtsgrund".

yectos objetivos o de los planes, sería olvidar que es el *ser a distancia*, la atestación aquí y ahora de una riqueza inagotable, que las cosas no están más que entreabiertas ante nosotros, desveladas y ocultas: todo esto se explica tan mal haciendo del mundo un *fin* como si hacemos de él una *idea*. La solución — si la hay —, no puede consistir más que en interrogar esta capa de lo sensible, o en dejarnos aprisionar en sus enigmas.

Todavía estamos lejos de las *blosse Sachen* cartesianas. La cosa para mi cuerpo, es la cosa “solipsista”, no es todavía la cosa misma. Está tomada en el contexto de mi cuerpo, que no pertenece al orden de las cosas más que por su periferia. El mundo no se ha cerrado aún sobre él. Las cosas que percibe no serían verdaderamente el ser más que si yo supiera que son vistas por otros, que son presuntivamente visibles para todo espectador que merezca este nombre. El ser en sí no aparecerá más que después de la constitución del otro. Pero los pasos constitutivos que nos separan de él son aún del mismo tipo que el desvelamiento de mi cuerpo, veremos que usan un universal que él ya ha hecho aparecer. Mi mano derecha asistía al acontecimiento del tocar activo de mi mano izquierda. No de otra manera es como el cuerpo de otro se anima ante mí, cuando estrecho la mano a otro hombre o hasta cuando la miro (19). Al conocer que mi cuerpo es “cosa que siente”, que es excitable (*reizbar*) — no sólo mi “conciencia” sino también él —, me he preparado para comprender que hay otros *animalia* y posiblemente otros hombres. Hay que darse cuenta de que aquí no hay ni comparación, ni analogía, ni proyección o “introyección” (20). Si, al estrechar la mano de otro hombre, tengo la evidencia de que está aquí, es que ella sustituye a mi mano izquierda, que mi cuerpo se anexiona el cuerpo de otro en esta “especie de reflexión” de la cual es; paradójicamente, la sede. Mis dos manos son “copresentes” o “coexisten” porque son las manos de un solo cuerpo: lo ajeno aparece por extensión de esta copresencia (21), él y yo somos como los órganos de una única intercorporeidad. Para Husserl la experiencia de otro es en primer lugar “estesiológica” y debe serlo, si lo ajeno existe efectivamente, y no como el término ideal, la cuarta proporcional que viniera a completar las relaciones de mi conciencia con mi cuerpo objetivo y con el suyo. Lo que yo percibo en primer

(19) *Ideen* II, pp. 165-166.

(20) *Ibid.*, p. 166: “ohne Introjektion”.

(21) *Ibid.*, “überraegene Kompräsenz”.

lugar, es otra "sensibilidad" (*Empfindbarkeit*), y, a partir de aquí únicamente, otro hombre y otro pensamiento. "Aquel otro hombre ve y oye; sobre la base de sus percepciones, él lleva a cabo tales y tales otros juicios; pone de manifiesto estas y aquellas valoraciones o voliciones, según todas las diferentes formas posibles. Que "en" él, dentro de ese hombre, surja un "pienso", es un hecho de naturaleza (*Naturfaktum*) fundado sobre el cuerpo y sobre los acontecimientos corporales, determinado por la conexión causal y sustancial de la Naturaleza (...) (22)".

Se podrá preguntar cómo puedo hacer extensiva a los espíritus la copresencia de los cuerpos, y si no es por medio de un retorno a mí mismo como trae consigo la proyección o la introyección: ¿acaso no sé en mí mismo que una "*Empfindbarkeit*", unos campos sensoriales, presuponen una conciencia o un espíritu? Pero en primer lugar la objeción postula que otro puede ser para mí espíritu en el mismo sentido exacto en que yo lo soy para mí mismo, y después de todo nada es menos seguro: el pensamiento de los otros no es nunca para nosotros "enteramente" un pensamiento. Por lo demás la objeción implicaría que el problema está en constituir otro espíritu, mientras que el que constituye no es todavía más que carne animada; nada nos impide reservar para el momento en que hable y escuche el advenimiento de otro, que por lo demás también habla y escucha—. Y sobre todo la objeción ignoraría exactamente lo que Husserl quiso decir: a saber, *que no hay constitución de un espíritu para un espíritu, sino de un hombre para un hombre*. A causa de una elocuencia singular del cuerpo visible, la *Einführung* (23), otro cuerpo explorador, otro comportamiento aparecen ante mí, es el hombre entero lo que se me da con todas las posibilidades, sean las que sean, y cuya innegable atestación tengo por mi parte en mi ser encarnado. Con todo rigor jamás podré pensar el pensamiento de otro: puedo pensar que piensa, construir, detrás de este maniquí, una presencia suya sobre el modelo de la mía, pero sigo siendo yo a quien coloco en él y entonces sí que existe una "introyección". Por el contrario, sé sin lugar a dudas que este otro hombre *ve*, que mi mundo sensible es también el suyo, porque *soy testigo de su visión*, porque ésta *se ve* en la atención que ponen sus ojos en el espectáculo, y cuando digo: veo *que ve*, no hay, como

(22) *Ideen II*, p. 181.

(23) "Intentionale Ueberschreiten." La expresión es empleada en las *Méditations cartésiennes*.

cuando digo: pienso *que* piensa, acoplamiento de dos proposiciones una dentro de la otra, visión "principal" y visión "subordinada" se descentran la una a la otra. Había allí una forma que se me parece, pero ocupada en trabajos secretos, poseída por un sueño desconocido. De pronto apareció un resplandor delante de los ojos y un poco por encima de ellos, la mirada se levanta y viene a coger las mismas cosas que veo. Todo lo que por mi parte se apoya en el animal de percepciones y de movimientos, todo lo que yo pueda jamás construir sobre él — y mi pensamiento también, pero como modalización de mi presencia en el mundo —, cae de una sola vez en el otro. Digo que hay allí un hombre y no un maniquí, como veo que la mesa está allá, y no una perspectiva o una apariencia de la mesa. Es verdad que no lo reconocería si no fuera hombre yo mismo; si no tuviera (o no creyera tener conmigo mismo) el contacto absoluto del pensamiento, no surgiría ante mí otro *cogito*; pero estas tablas de ausencia no traducen lo que acaba de ocurrir globalmente, apuntan solidaridades parciales que derivan de la presencia de otro y no lo constituyen. Toda introyección presupone lo que se querría explicar por medio de ella. Si verdaderamente fuera mi "pensamiento" lo que tuviera que poner en otro, no lo pondría nunca: nunca ninguna apariencia tendría la virtud de convencerme de que existe frente a mí un *cogito* ni podría motivar la transferencia, siendo así que toda la fuerza convincente del mío depende de que yo soy yo. Si debe existir, para mí, otro, tiene que ser en primer lugar por encima del orden del pensamiento. Así la cosa es posible, porque la abertura perceptiva hacia el mundo, desposeimiento más que posesión, no pretende el monopolio del ser, y no instituye la lucha a muerte de las conciencias. Mi mundo percibido, las cosas entreabiertas delante de mí, tienen, en su espesor, de qué abastecer de "estados de conciencia" a más de un sujeto sensible, tiene derecho a muchos otros testigos además de mí. Si se dibuja en este mundo otro comportamiento al que no alcanzo, no es más que otra dimensión en el ser que las lleva todas consigo. Desde el punto de vista "solipsista" pues, lo ajeno no es imposible, porque la cosa sensible es abierta. Se convierte en algo actual cuando otro comportamiento y otra mirada toman posesión de mis cosas, y esto se lleva a cabo, esta articulación de otra corporeidad sobre mi mundo se efectúa sin introyección, porque mis sensibles, por su aspecto, su configuración, su disposición carnal, realizaban ya el milagro de cosas que son cosas por el hecho de que se

ofrecen a un cuerpo, hacían de mi corporeidad una prueba del ser. El hombre puede hacer el alter ego que no puede hacer el “pensamiento”, porque se encuentra fuera de sí en el mundo y porqué un ek-stasis es susceptible de entrar en composición con otros. Y esta posibilidad se lleva a cabo en la percepción como *vínculum* del ser bruto y de un cuerpo. Todo el enigma de la *Einfühlung* se encuentra en su fase inicial, “estesiológica”, y se resuelve en ella porque es una percepción. El que “coloca ante sí” al otro hombre es sujeto percipiente, el cuerpo de otro es cosa percibida, el otro en sí está “puesto” como “percipiente”. En todos los casos se trata de copercepción. Yo veo que aquel hombre ve, como siento mi mano izquierda en el momento en que toca mi mano derecha.

Así pues el problema de la *Einfühlung*, como el de mi encarnación, desemboca en la meditación de lo sensible, o, si se prefiere, se coloca en él. El hecho es que lo sensible, que se me anuncia en mi más estricta vida privada, interpela en ella a cualquier otra corporeidad. Es el ser que me alcanza en lo más secreto, pero que yo alcanzo también en el estado bruto o salvaje, en un absoluto de presencia que posee el secreto del mundo, de los otros y de lo verdadero. Existen unos “objetos” “que no están presentes originariamente sólo para un sujeto, sino que si lo están para un sujeto, pueden también darse en presencia originaria a todos los otros sujetos (desde el momento en que éstos se hayan constituido). La totalidad de los objetos que pueden estar presentes originariamente, y que para todos los sujetos comunicantes constituyen un dominio de presencia originaria común, es la Naturaleza en el sentido primario y originario (24).” Quizás en ninguna parte se ve mejor que en estas líneas el doble sentido de la reflexión husserliana, analítica de las esencias y de las existencias. Pues “idealmente” (*idealiter*) lo que le es dado a un sujeto le es dado a cualquier otro por principio, pero de donde vienen la universalidad y la evidencia, que son acarreadas por estas relaciones de esencia, es de la “presencia originaria”. Si alguno dudara de ello que relea las páginas extraordinarias (25) en las que Husserl dice que, incluso si se quisiera considerar el ser absoluto o verdadero como correlativo de un espíritu absoluto, necesitaría, para merecer tal nombre, tener alguna relación con lo que nosotros hombres llamamos el ser, que el espíritu absoluto y nosotros

(24) *Ideen* II, p. 163.

(25) *Ibid.*, p. 85.

deberíamos reconocernos, de la misma manera que dos hombres “solamente comprendiéndose pueden reconocer que las cosas que uno y otro ven son las mismas” (26), que por lo tanto el espíritu debería ver las cosas “a través de las apariencias sensibles que pudieran ser intercambiadas entre él y nosotros en un acto de comprensión recíproca — o por lo menos en una comunicación de sentido único —, como nuestros fenómenos pueden ser intercambiados entre nosotros que somos hombres”, y que finalmente “debería poseer también un cuerpo, lo que nos volvería a traer la dependencia desde el punto de vista de los órganos de los sentidos”. Ciertamente, hay más cosas en el mundo y en nosotros que las sensibles en el sentido estricto de la palabra. La misma vida del otro no me es dada con todo su contenido. Haría falta, para que yo pudiera tener acceso a ella, ser el otro en persona. Correlativamente, cualesquiera que sean mis pretensiones para aprehender el ser mismo en lo que yo percibo, estoy a los ojos de los demás encerrado en mis “representaciones”, permanezco ante su mundo sensible y sin entrar en él, y lo trasciendo. Pero esto ocurre porque usamos de una noción mutilada de lo sensible y de la Naturaleza. Kant decía que ésta era “el conjunto de los objetos de los sentidos” (27). Husserl encuentra lo sensible como forma universal del ser bruto. Lo sensible, no son únicamente las cosas, sino también todo lo que en ellas se dibuja, incluso en hueco, todo lo que en ellas deja su rastro, todo lo que figura en ellas, incluso a título de separación como una cierta ausencia: “Lo que puede aprehenderse por la experiencia en el sentido originario de la palabra, el ser que puede darse en presencia originaria (*das urpräsentierbare Sein*) no es todo el ser, y ni siquiera es todo el ser del cual tiene la experiencia. Los *animalia* son unas realidades que no pueden darse en presencia originaria a diferentes sujetos: encierran en sí subjetividades. Son especies de objetos muy particulares que se dan originariamente de tal forma que presuponen presencias originarias sin poder darse ellos mismos en presencia originaria” (28). Los *animalia* y los hombres son esto: seres absolutamente presentes que tienen una estela de negativo. Un cuerpo percipiente que yo veo, es también una cierta ausencia que su comportamiento cava y arregla detrás de él. Pero

(26) *Ideen* II.

(27) “Der Inbegriff der Gegenstände der Sinne.” (*Krit. der Urteilskraft*.)

(28) *Ibid.*, p. 163.

la ausencia misma se encuentra enraizada en la presencia, a través de su cuerpo el alma de otro es alma a mis ojos. Lo "que se niega" cuenta también en el mundo sensible, que es decididamente el universal.

¿Qué resulta pues de todo esto, en lo que concierne a la constitución? Pasando al orden pre-teorético, pre-tético o pre-objetivo, Husserl ha revolucionado las relaciones del constituido y del constituyente. El ser en sí, el ser para un espíritu absoluto extrae desde ahora su verdad de una "capa" en la que no hay ni espíritu absoluto, ni inmanencia de los objetos intencionales de este espíritu, sino que sólo hay espíritus encarnados que "pertenecen" por su cuerpo "al mismo mundo" (29). Claro que esto no quiere decir que hayamos pasado de la filosofía a la psicología o a la antropología. Entre la objetividad lógica y la intersubjetividad carnal la relación es una de estas relaciones de *Fundierung* de doble sentido de las que Husserl habló ya en otra ocasión. La intercorporeidad culmina (y se transforma) en el advenimiento de las *Blosse Sachen* sin que se pueda decir que uno de los dos órdenes sea anterior con relación al otro. El orden de lo preobjetivo no es anterior, puesto que, a decir verdad, no se fija ni comienza completamente más que realizándose en la instauración de la objetividad lógica; sin embargo ésta no se basta a sí misma, se limita a consagrar el trabajo de la capa preobjetiva, no existe más que como resultado del "Logos del mundo estético" y no tiene valor si no es bajo su control. Entre las capas "profundas" y las capas superiores de la constitución, se adivina la singular relación de *Selbstvergeessenheit* que Husserl cita ya en las *Ideen II* (30), y que recogería más tarde en la teoría de la sedimentación. La objetividad lógica deriva de la intersubjetividad carnal a condición de que ésta haya sido olvidada como tal, y este olvido lo produce ella misma al caminar hacia la objetividad lógica. Las fuerzas del campo constitutivo no son pues de sentido único, se vuelven contra sí mismas; la intercorporeidad se supera y finalmente se ignora como intercorporeidad, desplaza y transfor-

(29) *Ideen II*, p. 82: "La objetividad lógica es también, *eo ipso*, objetividad en el sentido de la intersubjetividad. Lo que un conocedor conoce en objetividad lógica (...) todo conocedor puede también conocerlo, en la medida en que cumple las condiciones que debe cumplir todo conocedor de tales objetos. Esto quiere decir: debe tener la experiencia de las cosas, y de las mismas cosas, debe, para ser capaz de reconocer esta misma identidad, encontrarse con los otros conocedores en una relación de *Einfihlung*, y con este fin, tener una corporeidad y pertenecer al mismo mundo (...)" ("zur selben Welt gehören").

(30) *Ibid.*, p. 55.

ma su situación de partida, y el resorte de la constitución ya no puede encontrarse ni en su comienzo ni tampoco en su término.

Estas relaciones se encuentran en cada uno de sus grados. La cosa intuitiva descansa sobre el cuerpo propio. Esto no quiere decir que la cosa esté hecha de cinestésias. Se puede decir también que todo el funcionamiento del cuerpo propio está suspendido de la cosa intuitiva sobre la cual se cierra el circuito del contenido. El cuerpo no es nada menos, pero tampoco nada más que condición de posibilidad de la cosa. Cuando se va de él a ella, no se va del principio a la consecuencia, ni del medio al fin: asistimos a una especie de propágación, de extensión progresiva o de encabalgamiento que prefigura el paso del *solus ipse* al otro, de la cosa "solipsista" a la cosa intersubjetiva.

Porque la cosa "solipsista" no es la *primera* para Husserl, ni tampoco el *solus ipse*. El solipsismo es una "experiencia en pensamiento" (31), el *solus ipse* un "sujeto construido" (32). Este método de pensamiento aislante está destinado, más que a romper los lazos del tejido intencional, a revelarlos. Si pudiéramos romperlos en realidad o sólo en pensamiento, cortar verdaderamente el *solus ipse* de los demás y de la Naturaleza (como Husserl, confesémoslo, lo hizo alguna vez, cuando imagina el espíritu aniquilado, luego la Naturaleza aniquilada, y se pregunta lo que resulta de esto para la Naturaleza y para el espíritu), en este fragmento del todo, el único que se conserva, se conservarían completamente las referencias al todo del que está formado; seguiríamos sin tener el *solus ipse*. "(...) el *solus ipse* no merece en realidad su nombre. La abstracción que hemos llevado a cabo porque está justificada intuitivamente no da el hombre aislado o la persona humana aislada. Tampoco consistiría en preparar un asesinato colectivo de los hombres y animales que nos rodean, siendo el único que se salvara el sujeto humano que soy yo. El sujeto que quedara solo en este caso sería todavía sujeto humano, sería siempre el objeto intersubjetivo que se aprehende y se formula como tal (33)".

Esta observación conduce lejos. Decir que el ego "antes" de otro se encuentra solo, es situarlo en relación a un fantasma de otro, es, por lo menos, concebir un lugar en el que los demás podrían estar. La verdadera y trascendental sole-

(31) "Gedankenexperiment". *Ideen* II, p. 1.

(32) *Ideen* II, p. 81: "Konstruiertes Subjekt"

(33) *Ibid.*, p. 81.

dad no es ésta: no puede existir más que si el otro no es ni siquiera concebible, y esto exige que tampoco exista yo para reivindicarla. No estamos verdaderamente solos más que a condición de no saberlo, esta misma ignorancia es nuestra soledad. La “capa” o la “esfera” llamada solipsista no tiene ego ni ipse. La soledad de la cual emergemos a la vida intersubjetiva no es la de la mónada. No es más que la bruma de una vida anónima que nos separa del ser, y la barrera entre nosotros y los demás es impalpable. Si hay ruptura, no es entre yo y el otro, es entre una generalidad primordial en la que estamos confundidos y el sistema preciso yo-los demás. Lo que “precede” a la vida intersubjetiva no puede distinguirse numéricamente de ella, puesto que precisamente en este nivel no existe ni individuación ni distinción numérica. La constitución de lo otro no viene después de la del cuerpo, lo otro y mi cuerpo nacen juntos del éxtasis original. La corporeidad a la que pertenece la cosa primordial es más bien corporeidad en general; como el egocentrismo del niño, la “capa solipsista” es también transitivismo y confusión del yo y del otro.—Sin duda se puede decir que todo esto representa lo que la conciencia solipsista pensaría y diría de sí misma si, en este nivel, pudiera haber pensamiento y palabra. Pero, aunque pueda haber una ilusión de neutralidad, no es más que una ilusión. Lo sensible se da como el ser para X..., pero de todas formas soy yo y sólo yo quien vio este color o este sonido, la vida prepersonal misma es todavía una visión mía del mundo. El niño que pide a su madre que le consuele de los dolores que ella sufre está vuelto hacia sí mismo. Por lo menos es así como valoramos su conducta, nosotros que hemos aprendido a distribuir entre vidas únicas lo que hay de dolor y de placer en el mundo. Pero la verdad es menos simple: el niño que cuenta con la abnegación y el amor da fe de la realidad de este amor, y de que lo comprende, y de que, a su manera, débil y pasiva, juega su papel en él. Hay en la reunión del *Füreinander* un acoplamiento del egoísmo y del amor que borra sus límites, una identificación que va más allá del solipsismo, tanto en el que reina como en el que se entrega. Egoísmo y altruismo pertenecen al mismo mundo, y querer construir este fenómeno a partir de una capa solipsista, es hacerlo imposible para siempre—y es quizás ignorar lo más profundo que nos dice Husserl. Hay posibilidad de principio, para todo hombre que reflexiona sobre su vida, de verla como una serie de estados de conciencia privados, así como lo hace el adulto blanco y

civilizado. Pero no lo hace más que con la condición de olvidar, o de reconstruir de una manera que los caricaturice, unas experiencias que se apoderan de este tiempo cotidiano y continuado. De: uno muere solo a: uno vive solo, la consecuencia no es buena, y si sólo consultamos el dolor y la muerte cuando se trate de definir la subjetividad, entonces la vida con los otros y en el mundo será imposible para ella. Hay que concebir pues —, no un alma del mundo o del grupo o de la pareja, de la que fuéramos los instrumentos, sino un *Uno* primordial que tiene su autenticidad, que no cesa jamás, aguanta las mayores pasiones del adulto, y cada percepción del cual, ya lo hemos visto, renueva en nosotros la experiencia, puesto que la comunicación no presenta problemas en este nivel, y no se vuelve dudosa más que si olvido el campo de percepción para reducirme a lo que la reflexión haga de mí. La reducción a la “egología” o a la “esfera de pertenencia”, como cualquier otra reducción, no es más que una prueba de los ligámenes primordiales, una manera de seguirlos hasta en sus últimas prolongaciones. Si “a partir” del cuerpo propio puedo comprender el cuerpo y la existencia de otro, si la copresencia de mi “conciencia” y de mi “cuerpo” se prolonga en la copresencia de otro y de mí, es que el “yo puedo” y el “otro existe” pertenecen desde ahora al mismo mundo, que el cuerpo propio es premonición del ajeno, la *Einführung* eco de mi encarnación, y que una iluminación de sentido les hace sustituibles en la presencia absoluta de los orígenes.

Así toda la constitución se encuentra anticipada en la fulguración de la *Urempfindung*. El aquí absoluto de mi cuerpo y el “allá” de la cosa sensible, la cosa próxima y la cosa lejana, la experiencia que tengo de mis sensibles y la que el otro debe tener de los suyos, están en la relación de lo “originario” a lo “modificado”, no es que el allá sea un aquí degradado o debilitado, el otro un ego proyectado hacia fuera (34), sino que según el prodigio de la existencia carnal, con el “aquí”, el “próximo”, el “yo”, se ha establecido allá el sistema de sus “variantes”. Cada “aquí”, cada cosa próxima, cada yo, vividos como presencia absoluta, dan testimonio más allá de sí mismos de todos los otros que, para mí, no son coposibles con ellos, y que sin embargo son “en otra parte”, en este mismo momento, vividos como presencia abso-

(34) Sin embargo así es como Eugen Fink (*Problemas actuales de la Fenomenología*) parece comprender la prioridad absoluta de lo percibido en Husserl.

luta. Ni simple desarrollo de un futuro implicado en su comienzo, ni simple efecto en nosotros de una regulación exterior, la constitución se encuentra libre de la alternativa de lo continuo y lo discontinuo: discontinua, puesto que cada capa está hecha del olvido de las precedentes, continua de un extremo al otro, porque este olvido no es simple ausencia, como si el comienzo no hubiera existido, si no olvido de lo que fue literalmente en provecho de lo que es a continuación, interiorización en el sentido hegeliano, *Erinnerung*. Cada capa recoge las precedentes y entra en las que la siguen, cada una es anterior y posterior a las demás, y por lo tanto a sí misma. Por esto sin duda Husserl no parece extrañarse mucho de los círculos a los que se ve conducido en el curso de su análisis: círculos de la cosa y de la experiencia de lo ajeno, puesto que la cosa plenamente objetiva se fundamenta sobre la experiencia de los demás, ésta sobre la experiencia del cuerpo, que es hasta cierto punto una cosa (35). Tenemos también el círculo entre la Naturaleza y las personas, puesto que la naturaleza en el sentido de las ciencias de la Naturaleza (y también en el sentido de la *Urpräsentierbare*, que es para Husserl la verdad del primero) es para empezar el todo del mundo (*Weltall*) (36), que engloba por esto mismo a las personas, que, por lo demás, directamente explicitadas, envuelven a la Naturaleza como el objeto que constituyen en común (37). Esto explica sin duda por qué, en un texto profético de 1912, Husserl no dudaba en hablar de una relación recíproca entre la Naturaleza, el cuerpo y el alma, y de su "simultaneidad" (38).

Estas aventuras del análisis constitutivo — estas extensiones progresivas, estas vueltas y revueltas, estos círcu-

(35) *Ideen* II, p. 80: "Verwickeln wir uns nicht in einen Zirkel, da doch die Menschenauffassung die Leibesauffassung, und somit die Dingauffassung, voraussetzt?"

(30) *Ibid.*, p. 27.

(37) "Wir geraten hier, scheint es, in einen bösen Zirkel. Denn setzen wir zu Anfang die Natur schlechthin, in der Weise wie es jeder Naturforscher und jeder naturalistisch Eingestellte sonst tut, und fassen wir die Menschen als Realitäten, die über ihre physische Leiblichkeit ein plus haben, so wären die Personen untergeordnete Naturobjekte, Bestandstücke der Natur. Gingen wir aber dem Wesen der Personlichkeit nach, so stellte sich Natur als ein im intersubjektiven Verband der Personen sich Konstituierendes, also ihn Voraussetzendes dar." *Ideen* II, p. 210.

(38) Marly BIEMEL: *Husserliana*, Bd. IV, Einleitung des Herausgebers. He aquí el texto de Husserl: "La naturaleza y el cuerpo, y también, entrelazada con él, el alma, se constituyen en una relación recíproca entre sí, de una sola vez. "*Husserliana*, B., V. p. 124: "...Ist ein wichtiges Ergebnis unserer Betrachtung, dass die "Natur" und der Leib, in ihrer Verflechtung mit dieser wieder die Seele, sich in Wechselbezogenheit aufeinander, in eins miteinander, konstituieren."

los —, no parecen inquietar demasiado a Husserl. Después de haber demostrado (39) que el mundo de Copérnico se refiere al mundo vivido y el universo de la física al de la vida, sin duda dice tranquilamente, alguno encontrará esto un poco atravesado, e incluso completamente loco (40). Pero no se trata, añade, más que de interrogar mejor a la experiencia (41) y de seguir muy de cerca sus implicaciones intencionales: nada puede prevalecer contra las evidencias del análisis constitutivo. ¿Es esto acaso reivindicación de las esencias contra las verdades de hecho, es acaso, se pregunta a veces Husserl, “hibrismo filosófico”, es quizás el derecho que se arroga la conciencia a mantenerse dentro de los límites de sus pensamientos, frente y contra todo? Pero a veces Husserl se apoya en la experiencia, como fundamento de derecho último. La idea sería pues ésta: puesto que *estamos* en la unión de la Naturaleza, del cuerpo, del alma y de la conciencia filosófica, puesto que la vivimos, no se puede concebir ningún problema cuya solución no se encuentre esbozada en nosotros y en el espectáculo del mundo, debe haber un medio de componer en nuestro pensamiento lo que se encuentra en una pieza en nuestra vida. Si Husserl se mantiene firme en las evidencias de la constitución, no es una locura de la conciencia, ni que ésta tenga derecho a sustituir por lo que para ella está claro unas dependencias naturales que están constatadas, lo que pasa es que el campo trascendental ha dejado de ser únicamente el de nuestros pensamientos, para convertirse en el de toda la experiencia, lo que pasa es que Husserl confía en la verdad *en* la que nos encontramos de nacimiento, y que debe poder contener las verdades de la conciencia y las de la Naturaleza. Si las “retro-referencias” del análisis constitutivo no tienen que prevalecer contra el principio de una filosofía de la conciencia, es que ésta se ha relajado o transformado lo suficiente para ser capaz de todo, e incluso de lo que la contradice.

Que la posibilidad de la fenomenología es en sí misma un problema, que hay una “fenomenología de la fenomenología” de la que depende el sentido último de todos los análisis previos, que la fenomenología integral o encerrada en sí misma o que se basta a sí misma es problemática. Hus-

(39) Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. 7-9 mayo 1934.

(40) “Aber nun wird man das arg finden, geradezu toll”, *ibid.*

(41) Por ejemplo *Ideen* II, pp. 179-180. El mismo movimiento al final de *Umsturz*.

serl lo dijo después, pero ya puede adivinarse en las *Ideen II*. No nos oculta que la analítica intencional nos conduce conjuntamente en dos direcciones opuestas: por un lado baja hacia la Naturaleza, hacia la esfera de la *Urpräsentierbare*, mientras que por el otro es arrastrada hacia el mundo de las personas y de los espíritus. “Esto no quiere decir necesariamente, y no debe querer decir, repite, que los dos mundos no tienen nada que ver entre sí, y que su sentido no manifieste relaciones de esencia entre ellos. Conocemos otras diferencias cardinales entre “mundos” que sin embargo se encuentran mediatizadas por relaciones de sentido y de esencia. Por ejemplo la relación del mundo de las ideas y del mundo de la experiencia, o la del “mundo” de la conciencia pura, fenomenológicamente reducida, y la del mundo de las unidades trascendentes constituidas en ella (42).” Hay pues problemas de mediación entre el mundo de la Naturaleza y el mundo de las personas, más aún: entre el mundo de la conciencia constituyente y los resultados del trabajo de constitución, y el objeto remoto de la fenomenología como filosofía de la conciencia consistente en comprender su relación con la no-fenomenología. Lo que resiste en nosotros a la fenomenología — el ser natural, el principio “bárbaro” del que hablaba Schelling — no puede permanecer fuera de la fenomenología y debe tener su sitio en ella. El filósofo tiene su sombra que se proyecta, que no es simple ausencia de hecho de la futura luz. Es una dificultad ya muy “excepcional”, dice Husserl, no sólo “captar”, sino “comprender desde el interior” la relación del “mundo de la Naturaleza” y del “mundo del espíritu”. Por lo menos está superada en nuestra vida, ya que constantemente y sin esfuerzo nos deslizamos de una actitud naturalista a la actitud personalista. No se trata de equiparar la reflexión a lo que hacemos naturalmente al pasar de una actitud a la otra, de describir cambios de aprehensiones intencionales, articulaciones de experiencia, relaciones esenciales entre multiplicidades constituyentes que dan cuenta de diferencias de ser entre los constituidos. La fenomenología puede aclarar lo que está embrollado, levantar malentendidos que precisamente se dan porque pasamos naturalmente de una actitud a la otra. Sin embargo si existen estos malentendidos y esta transición “natural”, es porque hay sin duda una dificultad de principio en aclarar el lazo de la Naturaleza y las personas. ¿Qué

(42) *Ideen II*, p. 211. Subrayado por nosotros.

ocurrirá cuando haya que *comprender desde el interior* el paso de la actitud naturalista o personalista a la conciencia absoluta; de los poderes que son naturales para nosotros a una actitud "artificial" (*künstlich*) (43), que a decir verdad ya no debe ser una actitud entre las demás, sino la inteligencia de todas las actitudes, el ser mismo que habla en nosotros? ¿Cuál será esa "interioridad" que sea capaz de las relaciones mismas del interior al exterior? Puesto que Husserl hace — por lo menos implícitamente y *a fortiori* — esta pregunta, es que la no-filosofía no se encuentra para él incluida de entrada en la filosofía, ni lo "constituido" trascendente en la inmanencia de lo constituyente; lo que ocurre es que adivina por lo menos, detrás de la génesis trascendental, un mundo en el que todo es simultáneo, *ὅπου ἢ πάντα*.

¿Puede sorprendernos algo este último problema? ¿No había dicho Husserl, desde el principio, que toda reducción trascendental es inevitablemente eidética? Es lo mismo que decir que la reflexión no capta lo constituido más que en su esencia, que no es coincidencia, que no se coloca en una producción pura, sino que reproduce solamente el dibujo de la vida intencional. Presenta siempre la "vuelta a la conciencia absoluta" como un título para una multitud de operaciones que se aprenden, se efectúan poco a poco, y nunca están terminadas. Nunca nos confundimos con la génesis, constitutiva, apenas la acompañamos durante muy poco trecho. ¿Qué es, pues, (si estas palabras tienen un sentido) lo que del otro lado de las cosas, responde a nuestra re-constitución? Por nuestra parte no hay más que miradas convergentes, pero discontinuas, momentos de claridad. Constituimos la conciencia constituyente a costa de esfuerzos difíciles y poco comunes. Ella es el sujeto presuntivo o supuesto de nuestras tentativas. El autor, decía Valéry, es el pensador instantáneo de una obra que fue lenta y laboriosa — y este pensador no está en ninguna parte. Así como el autor es para Valéry una impostura del hombre escritor, la conciencia constituyente es la impostura profesional del filósofo... De todas maneras es, para Husserl, el *artefacto* en el que desemboca la teleología de la vida intencional, y no el atributo spinozista de Pensamiento.

Proyecto de posesión intelectual del mundo, la constitución se vuelve cada vez más, a medida que madura el pensamiento de Husserl, el medio de desvelar un reverso de las

cosas que no hemos constituido. Era necesaria esta tentativa insensata de someterlo todo a las leyes de la conciencia, al juego limpio de sus actitudes, de sus intenciones, de sus imposiciones de sentido — era necesario llevar hasta el final el retrato de un mundo sabio que la filosofía clásica nos dejó —, para revelar el resto: estos seres, por debajo de nuestras idealizaciones y de nuestras objetivaciones, que los alimentan secretamente, y en los que difícilmente podemos ver noemas; la Tierra por ejemplo, que no está en movimiento como los cuerpos objetivos, pero tampoco en reposo, puesto que no se ve a qué iba a poder estar “fijada”: “suelo” o “tronco” de nuestro pensamiento y también de nuestra vida, que podremos desplazar o traer de nuevo, cuando habitemos otros planetas, pero entonces lo que habremos hecho es ensanchar nuestra patria, no podemos suprimirla. Como la Tierra es, por definición, única, cualquier suelo que pisemos se convierte en seguida en una provincia suya, y los seres vivos con los que los hijos de la Tierra puedan hablar se convertirán por lo mismo en hombres —; o si se quiere en hombres terrestres de las variantes de una humanidad más general que seguirá siendo única. La tierra es la matriz de nuestro tiempo y de nuestro espacio: toda noción construida a base del tiempo presupone nuestra proto-historia de seres carnales copresentes en un solo mundo. Toda evocación de los mundos posibles nos lleva a la visión del nuestro (*Weltanschauung*). Cualquier posibilidad es una variante de nuestra realidad, es *posibilidad de realidad efectiva* (*Möglichkeit an Wirklichkeit*)... Estos análisis del Husserl de los últimos tiempos (44) no son ni escandalosos, ni siquiera desconcertantes, si uno se acuerda de todo lo que los anuncia desde el principio. Explican la “tesis del mundo” antes de toda tesis y de toda teoría, antes de las objetivaciones del conocimiento, de que Husserl habló siempre, y que se ha convertido para él en nuestro único recurso en el callejón sin salida a que éstas condujeron el saber occidental.

De grado o por fuerza, contra sus planes y según su audacia esencial, Husserl hace despertar un mundo salvaje y un espíritu salvaje. Las cosas están ahí, no ya solamente, como en la perspectiva del Renacimiento, según su apariencia proyectiva y según la exigencia del panorama, sino ante nosotros, insistentes, rasgando con sus aristas la mirada, reivindicando cada una de ellas una presencia absoluta que no es

(44) Resumimos *Umsturz...*, citado antes.

coposible con las demás, y que sin embargo poseen todas ellas juntas, en virtud de un sentido de configuración del cual no nos da idea el "sentido teórico". Los otros también están ahí (ya lo estaban con la simultaneidad de las cosas), y no como espíritus ante todo, ni siquiera como "entes psíquicos", sino como los afrontamos por ejemplo en la cólera o en el amor, rostros, gestos, palabras a los cuales, sin pensamiento que se interponga, responden los nuestros — hasta el punto que les devolvemos sus palabras antes de que nos hayan alcanzado, con tanta seguridad, con más seguridad que si las hubiéramos comprendido —, engendrando cada uno de ellos a otros, y confirmado por ellos en su cuerpo. Este mundo barroco no es una concesión del espíritu a la naturaleza: pues aunque siempre se trata de sentido figurado, de todas formas es un sentido. Esta renovación del mundo es también una renovación del espíritu, es descubrir de nuevo el espíritu bruto que no se encuentra aprisionado por ninguna de las culturas, al cual se pide que cree de nuevo la cultura. Lo irrelativo ya no es desde ahora la naturaleza en sí, ni el sistema de aprehensiones de la conciencia absoluta, ni tampoco el hombre, sino esta "teología" de la que habla Husserl — que se escribe y se piensa entre comillas —, unión y armazón del Ser que se realiza a través del hombre.

VII.

Bergson haciéndose⁽¹⁾

(1) Texto leído en la sesión de homenaje a Bergson que cerraba el Congreso Bergson (17-20 mayo de 1959), publicado por el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*.

Hay más de una paradoja en la fortuna del bergsonismo. Este filósofo de la libertad, decía Péguy en 1913, tuvo contra él al partido radical y a la Universidad; este enemigo de Kaut tuvo contra él al partido de *Acción Francesa*; este amigo del espíritu tuvo contra él al partido devoto; además de sus enemigos naturales estuvieron contra él los enemigos de sus enemigos. En estos años en los que parece existir una predilección por gente irregular como Péguy y Georges Sorel, se podría casi describir a Bergson como un filósofo maldito, si se olvidara que en las mismas fechas y desde hacia trece años era seguido por un auditorio unánime en el Colegio de Francia, que desde hacía doce años era miembro de una Universidad, y que pronto lo sería de la Academia.

La generación a la que pertenezco no ha conocido más que al segundo Bergson, ya retirado de la enseñanza y casi silencioso durante la larga preparación de las *Deux Sources*, considerado por el catolicismo más ya como una luz que como un peligro, el Bergson que los profesores racionalistas enseñaban ya en sus clases. Entre nuestros predecesores, que él había formado, aunque no existiera jamás una escuela bergsoniana, gozó de un crédito inmenso. Hay que esperar hasta el período reciente para ver aparecer un post-bergsonismo sombrío, exclusivista, como si no se rindiera un homenaje mejor a Bergson admitiendo que pertenece a todos...

¿Cómo pudo convertirse en un autor casi canónico, él que había revolucionado la filosofía y las letras? ¿Fue él quien cambió? Veremos que no ha cambiado demasiado. ¿O, quizás cambió a su público, lo convirtió a su propia osadía? La verdad es que hay dos bergsonismos, el de la audacia, cuando la filosofía de Bergson luchaba, y bien, según dice Péguy, y el de después de la victoria, persuadido de antemano de todo aquello que Bergson tardó mucho tiempo en encontrar, ya pertrechado de conceptos, mientras que Bergson formuló él

mismo los suyos. Si se las identifica con la causa vaga del espiritualismo o de alguna otra entidad, las intuiciones bergsonianas pierden su mordiente, se generalizan, se minimizan. Este no es más que un bergsonismo retrospectivo o del exterior. Encontró su fórmula cuando el Padre Sertillanges escribió que la Iglesia ya no pondría boy a Bergson en el Índice, no porque se retracte de su juicio de 1913, sino porque ahora sabe cómo debía acabar la obra... Bergson no esperó a saber a donde conducía su camino para tomarlo, o, mejor todavía, para hacerlo. No esperó el *Deux Sources* para permitirse *Matière et Mémoire* y la *Evolution Créatrice*. Aunque el *Deux Sources* corrigiera las obras condenadas, no tendría sentido sin ellas, no sería célebre sin ellas. Hay que tomarlo o dejarlo. No se puede tener la verdad sin riesgo. Ya no hay filosofía posible si se miran primero las conclusiones; el filósofo no busca los atajos, anda todo su camino. El bergsonismo establecido deforma a Bergson. Bergson inquietaba, aquél tranquiliza. Bergson era una conquista, el bergsonismo defiende, justifica a Bergson. Bergson era un contacto con las cosas, el bergsonismo es un conjunto de opiniones recibidas. Las conciliaciones, las celebraciones, no tendrían que hacernos olvidar el camino que Bergson, solo, trazó y del cual nunca renegó, esta manera directa, sobria, inmediata, insólita, de rehacer la filosofía, de buscar lo profundo en la apariencia y lo absoluto más allá de nuestros ojos, en fin, con los mejores modos, el espíritu de descubrimiento que es la fuente primera del bergsonismo.

Acababa su curso de 1911 con estas palabras que recogió la revista *Les Etudes*: "Si el sabio, el artista, el filósofo se aferran a la conquista de la fama, es porque les falta la seguridad absoluta de haber creado algo duradero. Dadles esta seguridad, y veréis en seguida que hacen muy poco caso del ruido que rodea su nombre." A fin de cuentas lo único que deseó es haber escrito libros que vivieran. Por lo tanto no podemos dar testimonio de esto más que diciendo de qué manera está presente en nuestro trabajo, en qué páginas de su obra, según nuestras preferencias y parcialidades, creemos, como su auditorio de 1900, sentirlo en "contacto con la cosa."

Es filósofo en primer lugar por su manera de volver a descubrir toda la filosofía como sin saberlo, examinando uno

de los principios de mecánica de los que se servía sin rigor Spencer. Entonces es cuando se da cuenta de que no nos acercamos al tiempo apretándole, como con unas pinzas, entre los mojonos de la medida, que por el contrario es necesario, para tener una idea de él, dejarle que se haga libremente, acompañar el nacimiento continuo que le hace siempre nuevo, y precisamente por esto, siempre el mismo.

Su mirada de filósofo ha encontrado en esto otra cosa y más de lo que buscaba. Pues si el tiempo es esto, no hay nada que yo pueda ver desde fuera. Desde fuera no tendría más que su huella, no asistiría a su empuje generador. El tiempo soy yo, soy la duración que yo capto, hay en mí la duración que se capta a sí misma. Y desde este momento estamos en lo absoluto. Extraño saber absoluto, puesto que no conocemos todos nuestros recuerdos, ni tampoco toda la densidad de nuestro presente, y que mi contacto conmigo mismo es "coincidencia parcial", según una frase que Bergson empleará a menudo y que, a decir verdad, presenta un problema. En todo caso, cuando se trata de mí, *porque* es parcial es por lo que el contacto es absoluto, porque me tomo en mi duración la conozco como persona, y porque me desborda tengo de ella una experiencia que no se puede concebir ni más estrecha ni más próxima. El saber absoluto no es volar sobre las cosas, es inherencia. Es una gran novedad en 1889, que por lo demás tiene porvenir, dar como principio a la filosofía, no un *pienso* y sus pensamientos inmanentes, sino un Ser-uno mismo cuya cohesión es también desgarramiento.

Puesto que en esto coincido con una no-coincidencia, la experiencia es susceptible de extenderse más allá del ser particular que soy. La intuición de mi duración es el aprendizaje de una manera general de *ver*, el principio de una especie de "reducción" bergsoniana que vuelve a considerar todas las cosas *sub specie durationis*, y lo que llamamos sujeto, lo que llamamos objeto, e incluso lo que llamamos espacio: porque se ve dibujarse ya un *espacio de lo interior*, que es el mundo por el que Aquiles anda. Hay seres, estructuras, como la melodía (Bergson dice: organizaciones) que no son nada más que una cierta manera de durar. La duración no es sólo cambio, devenir, movilidad, es el ser en el sentido vivo y activo de la palabra. No se coloca el tiempo en el lugar del ser, se le comprende como ser naciente, y hay que abordar ahora todo el ser desde el punto de vista del tiempo.

Se vio muy bien todo esto cuando apareció *Matière et*

Mémoire, o por lo menos se debería haber visto. Pero el libro sorprendió, pareció oscuro; todavía hoy es el menos leído de los grandes libros de Bergson. Es en él sin embargo donde se ensanchan de una manera decisiva el campo de la duración y la práctica de la intuición. Olvidando, como ya dijo, su anterior libro, siguiendo para ella otra línea de hechos, tomando contacto con el compuesto de alma y cuerpo, Bergson se veía conducido de nuevo a la duración, pero ésta recibía en la nueva aproximación nuevas dimensiones, y reprochar a Bergson lo que llamamos un desliz de sentido y que no es más que la misma investigación. Sería ignorar una ley de una filosofía que no pretende ser sistemática, sino llegar a la reflexión plena, y que quiere hacer hablar al ser. Desde ahora la duración es el medio en el que el alma y el cuerpo encuentran su articulación porque el presente y el cuerpo, el pasado y el espíritu, diferentes en naturaleza, se infiltran sin embargo el uno dentro del otro. La intuición no es ya de ninguna manera simple coincidencia o fusión: se extiende a "límites", como la percepción pura y la memoria pura, y también a lo que hay entre las dos, a un ser que, según Bergson, se abre hacia el presente y hacia el espacio en la medida en que apunta a un porvenir y dispone de un pasado. Existe una vida, Maurice Blondel diría después una "hibridación" de las intuiciones, una "doble expansión" hacia la materia y hacia la memoria. La intuición ve juntarse los opuestos tomándoles en su diferencia extrema.

Se deformaría mucho a Bergson por ejemplo minimizando la sorprendente descripción del ser percibido en *Matière et Mémoire*. El no dice en absoluto que las cosas sean imágenes en un sentido restrictivo, de lo "psíquico" o de las almas, dice que su plenitud bajo mi mirada es tal que es como si mi visión se hiciera en ellas y no en mí, como si ser vistas uo fuera para ellas más que una degradación de su ser eminente, como si ser "representadas" — aparecer en la "cámara oscura" del sujeto, dice Bergson —, lejos de ser su definición resultara de su profusión natural. Nunca se había establecido todavía este circuito entre el ser y yo, que hace que el ser sea "para mí" espectador pero que a su vez el espectador sea "para el ser". Jamás se había descrito así el ser bruto del mundo percibido. Al desvelarlo después de la duración naciente, Bergson encuentra de nuevo en el corazón del hombre un sentido presocrático y "prehumano" del mundo.

Durée et Simultanéité, que es, según Bergson repite a menudo, un libro de filosofía, se instalará más resueltamente

todavía en el mundo percibido. Hoy como hace treinta años algunos físicos reprochan a Bergson que introduzca al observador en la física relativista, para la cual el tiempo no es relativo, dicen, más que a los instrumentos de medida o al sistema referencial. Pero lo que Bergson quiere mostrar, es precisamente que no hay simultaneidad entre las cosas en sí, que, por muy cercanas que se encuentren, cada una es en sí. Únicamente las cosas percibidas pueden participar en la misma línea de presente, y a la inversa, en cuanto hay percepción, hay en seguida y sin ninguna medida, simultaneidad de simple vista, no sólo entre dos acontecimientos del mismo campo, sino también entre todos los campos perceptivos, todos los observadores, todas las duraciones. Si se tomara a todos los observadores a la vez, y no como son vistos por uno de ellos, sino como son para sí mismos y en el absoluto de sus vidas, estas duraciones solitarias, al no poder ya ser aplicadas una sobre la otra, medidas una por otra, dejarían de presentar desplazamientos y por tanto de fragmentar el universo del tiempo. Así pues esta restitución de todas las duraciones juntas, que no es posible en su fuente interna, puesto que cada uno de nosotros no coincide más que con la suya, se hace, decía Bergson, cuando los sujetos encarnados se perciben entre sí, cuando sus campos perceptivos se recorren y se envuelven, cuando se ven el uno al otro percibiendo el mismo mundo. La percepción pone en su orden propio una duración universal, y las fórmulas que permiten pasar de un sistema de referencia a otro son, como toda la física, objetivaciones secundarias que no pueden decidir sobre lo que tiene sentido en nuestra experiencia de sujetos encarnados, ni del ser integral. Era esbozar una filosofía que hiciera reposar lo universal sobre el misterio de la percepción y se propusiera, como Bergson dijo, no volar sobre ella sino hundirse en ella.

La percepción es en Bergson el conjunto de "aquellas potencias complementarias del entendimiento", las únicas que son a la medida del ser, y que al abrirnos hacia él, "se perciben a sí mismas trabajando en las operaciones de la naturaleza". Si sólo sabemos percibir la vida, habrá que aceptar que el ser de la vida es del mismo tipo que esos seres simples e indivisos de los que las cosas ante nuestros ojos, más viejas que todo lo fabricado, nos ofrecen el modelo, y la operación de la vida se nos aparecerá como una especie de percepción. Cuando se constata que con largos preparativos monta un aparato visual sobre una línea de evolución, y a

veces el mismo aparato sobre líneas de evolución divergentes, se cree ver un gesto único, como el de mi mano para conmigo, detrás de los detalles convergentes, y la "marcha hacia la visión" en las especies se hace depender del acto total de visión tal como lo había descrito *Matière et Mémoire*. Bergson se refiere a ello expresamente. El es quien baja más o menos a los organismos. Esto no quiere decir que el mundo de la vida sea una representación humana, ni tampoco que la percepción humana sea producto cósmico: esto quiere decir que la percepción originaria que encontramos en nosotros mismos y la que se transparenta en la evolución como su principio interior, se entrelazan, se comen terreno o se envuelven una con otra. Ya encontremos en nosotros mismos la apertura al mundo, ya captemos la vida desde el interior, siempre hay la misma tensión entre una duración y otra duración que la rodea por fuera.

Se ve pues con toda claridad en el Bergson de 1907 la intuición de las intuiciones, la intuición central, y ésta está muy lejos de ser, como se ha dicho injustamente, "un no sé qué", un hecho de genialidad incontrolable. La fuente en la que bebe y en la que toma el sentido de su filosofía, ¿por qué no ha de ser simplemente la articulación de su paisaje interior, la manera de encontrar con su mirada las cosas o la vida, su vivida relación consigo mismo, la naturaleza y los vivos, su contacto con el ser en nosotros y fuera de nosotros? Y, para esta intuición inagotable, ¿no es el mundo visible y existente, tal como lo describía *Matière et Mémoire*, la mejor "imagen mediadora"? Incluso cuando pase a la trascendencia por arriba, nunca creará Bergson poder llegar a ella más que por una especie de "percepción". La vida que, por encima de nosotros, resuelve siempre los problemas diferentemente de como los hubiéramos resuelto nosotros, se parece menos a un espíritu de hombre que a esta visión inminente o eminente que Bergson entreveía en las cosas. El ser percibido es aquel ser espontáneo o natural que los cartesianos no vieron, porque buscaban el ser sobre un fondo de nada, y porque, según Bergson para "vencer la inexistencia", necesitaban lo necesario. El describe un ser preconstituido, siempre supuesto en el horizonte de nuestras reflexiones, siempre presente para descargar la angustia y el vértigo cuando está a punto de nacer.

Verdaderamente es un problema saber por qué no pensó la historia desde dentro como hizo con la vida, por qué no empujó también en la historia la búsqueda de los *actos sim-*

ples e indivisos que, para cada período o cada acontecimiento, constituyen la disposición de los hechos parcelarios. Suponiendo que todo período es todo lo que puede ser, un acontecimiento entero, todo en un acto, y que el prerromanticismo, por ejemplo, es una ilusión post-romántica, Bergson parece que declina de una vez para siempre esta historia de lo profundo. Sin embargo Péguy había intentado describir la emergencia de un acontecimiento, cuando algunos comienzan y otros responden — y también la realización histórica, la respuesta de una generación a lo que fue empezado por otra. Veía la esencia de la historia en la unión de los individuos y los tiempos que es difícil, puesto que el acto, la obra, el pasado son inaccesibles en su simplicidad a los que los ven desde fuera —, puesto que hacen falta años para hacer la historia de aquella revolución que se llevó a cabo en un día, porque un comentario infinito no agota esta página que se escribió en una hora. Las probabilidades de error, de desviación, de fracaso son enormes. Pero es la ley cruel de los que escriben, actúan, o *viven públicamente* — es decir de todos los espíritus encarnados —: tienen que esperar de los demás, o de los sucesores, otra realización de lo que hacen — *otro y él mismo*. dice profundamente Péguy, porque también son hombres, es decir: porque, en esta substitución, se convierten en los semejantes del iniciador. En esto hay, decía, una especie de escándalo, pero “escándalo justificado”, y por consiguiente “misterio”. El sentido se rehace con riesgo de deshacerse, es un sentido voluble, muy de acuerdo con la definición bergsoniana del sentido, que es “más que una cosa pensada un movimiento de pensamiento, más que un movimiento de dirección”. En esta red de llamadas y respuestas, en la que el comienzo se metamorfosea y se realiza, hay una duración que no es de nadie y que es de todos, una “duración pública”, el “ritmo y la velocidad propios del acontecimiento del mundo” que serían, decía Péguy, el tema de una sociología verdadera. Con esto había probado pues que una intuición bergsoniana de la historia es posible.

Pero Bergson, que decía en 1915 que había conocido el “pensamiento esencial” de Péguy, no lo siguió en este punto. No hay en Bergson un valor “propio” de la “inscripción histórica”, ni generaciones que llaman y generaciones que responden: no hay más que una llamada heroica del individuo al individuo, una mística sin “cuerpo místico”. No hay para él un único tejido en el que el bien y el mal se encuentran juntos; hay sociedades naturales atravesadas por las irrup-

ciones de la mística. Durante los largos años en los que prepara *Deux Sources*, no parece que se haya impregnado de historia como se había impregnado de vida, no encontró, trabajando sobre la historia, como había encontrado trabajando sobre la vida, “potencias complementarias del entendimiento” en inteligencia con nuestra propia duración. Es demasiado optimista en lo que concierne al individuo y su poder de encontrar las fuentes, demasiado pesimista en lo que se refiere a la vida social, para admitir como definición de historia la de un “escándalo justificado”. Y quizás este dejar atrás los opuestos se manifiesta en toda su doctrina: el hecho es que el *Pensée et le Mouvant*, poco más o menos en la época de *Deux Sources*, rectifica en el sentido de una delimitación total—no sin algunas “usurpaciones”—, las relaciones de implicación que la *Introduction à la Métaphysique* había establecido entre filosofía y ciencia, intuición e inteligencia, espíritu y materia. Si decididamente no existe para Bergson misterio de la historia, si no ve, como Péguy, que los hombres estén implicados unos en otros, si no es sensible a la presencia anunciadora de los símbolos alrededor nuestro y a los intercambios profundos de los que son vehículo—si por ejemplo no descubre en los orígenes de la democracia, más que su “esencia evangélica” y el cristianismo de Kant y de Rousseau—, su manera de cortar por lo sano ciertas posibilidades y de parar el sentido último de su obra, todo esto debe expresar una preferencia fundamental, forma parte de su filosofía, y debemos tratar de comprenderla.

Lo que en él se opone a cualquier filosofía de la mediación y de la historia, es un dato muy antiguo de su pensamiento, la certeza de un estado “semi-divino” en el que el hombre ignorara el vértigo y la angustia. La meditación de la historia ha desplazado esta convicción sin atenuarla. En tiempos de la *Evolution Créatrice*, la intuición filosófica del ser natural bastaba para reducir los falsos problemas de la nada. En *Deux Sources*, el “hombre divino” se ha hecho “inaccesible”, pero Bergson continúa poniendo en perspectiva sobre él toda la historia humana. El contacto natural con el ser, la alegría, la serenidad—el quietismo—, continúan siendo esenciales en Bergson, sólo que se ven desplazados, de la experiencia de derecho generalizable del filósofo a la experiencia excepcional del místico, que se abre sobre otra naturaleza, sobre otros posibles, que son ilimitados. Es el desdoblamiento de la naturaleza en una naturaleza naturante y una naturaleza naturada irreconciliadas que lleva a cabo en *Deux Sour-*

ces la distinción de Dios y de su acción sobre el mundo, distinción que sólo era virtual en las obras precedentes. Bergson no dice claramente *Deus sive Natura* pero si no lo dice es que Dios es *otra naturaleza*. En el momento que separa definitivamente la "causa trascendente" de su "delegación terrestre", la palabra naturaleza está todavía en su pluma. En Dios se concentra ahora todo lo que había de verdaderamente activo y creador en el mundo, que no es más que "decisión" o "cosa creada". Pero la relación del hombre con esta Sobre-naturaleza sigue siendo la relación directa que los libros anteriores descubrían entre la intuición y el ser natural. Existe el acto simple que ha hecho a la especie humana; existe la acción simple y simplificadora de Dios en la mística; pero no existe ningún acto simple que instaure el dominio de la historia y del mal. No es más que el vacío entre los dos. El hombre está formado de dos principios simples, pero no por ello es doble. La historia, oscilando entre naturaleza naturada y naturaleza naturante, no tiene substancia propia. No está maldita, el universo sigue siendo una "máquina de hacer dioses", y después de todo esto no es imposible, puesto que la naturaleza naturada se origina en la naturaleza naturante. Pero si un día la máquina de hacer dioses logra llevar a cabo lo que nunca ha podido hacer, será como si la creación parada se pusiera de nuevo en movimiento. Nada anuncia esta Gran Primavera. No leemos en ninguna parte, ni siquiera en clave, ningún signo que reúna nuestras dos naturalezas. El mal y el fracaso no tienen sentido. La creación no es un drama que va hacia un futuro. Es más bien un esfuerzo atascado, y la historia humana un expediente para volver a poner en movimiento a la masa.

De ahí viene una filosofía religiosa extraordinaria, muy personal, y desde algunos puntos de vista pre-cristiana. La experiencia mística es lo que queda de la unidad primordial, que se ha roto cuando la cosa creada ha aparecido por "simple decisión" del esfuerzo creador. ¿Cómo frauquear este muro de detrás de nosotros que es nuestro origen, cómo encontrar de nuevo rastro del naturante? No será la inteligencia quien lo haga: no se puede rehacer la creación con lo creado. Incluso la prueba inmediata de nuestra duración no puede anular la fisión que es su origen, para unirse con el naturante mismo. Por esto es por lo que Bergson dice que la experiencia mística no tiene por qué preguntarse si el principio con el que nos pone en contacto es Dios o su delegación sobre la tierra. Ella experimenta la invasión consen-

tida de un ser que “puede inmensamente más que ella”. No digamos ni siquiera de un ser todopoderoso: la idea del todo, dice Bergson, es tan vacía como la de la nada y lo posible sigue siendo para él la sombra de lo real. El Dios de Bergson es más que infinito inmenso, o mejor aún es un infinito cualitativo. Es el elemento de la alegría o el elemento del amor en el sentido que el agua y el fuego son elementos. Como los seres sensibles y los seres humanos, es una animación y no una esencia. Los atributos metafísicos, que parecen determinarlo, son, según Bergson, como todas las determinaciones, negaciones. Aunque se volvieran visibles, ningún hombre religioso reconocería en ellos al Dios a quien reza. El Dios de Bergson es un ser singular, como el universo, un inmenso *esto*, y Bergson mantuvo incluso en teología su promesa de una filosofía hecha para el ser actual, y que no se aplica más que a él. Si entramos en la computación de lo imaginario, hay que reconocer, dice, que “el conjunto hubiera podido ser muy superior de lo que es”. Nadie hará que la muerte sea un componente del mejor mundo posible. Pero no se trata sólo de que las soluciones de la teodicea clásica son falsas, sino que sus problemas no tienen sentido en el orden en que Bergson se coloca, y que es el de la contingencia radical. No se trata ahora del mundo concebido o de Dios concebido si no del mundo existente y de Dios existente, y lo que en nosotros conoce este orden está por encima de nuestras opiniones y de nuestros enunciados. Nadie conseguirá que los hombres no amen su vida, por muy miserable que sea. Este juicio vital pone la vida y a Dios al margen de las acusaciones así como de las justificaciones. Y si quisiéramos comprender cómo la naturaleza naturante ha podido producir una naturaleza naturada en la que no se realice plenamente, por que, por lo menos provisionalmente, el esfuerzo creador se ha parado, qué obstáculo ha encontrado y de qué manera un obstáculo podía ser insuperable para él, Bergson estaría de acuerdo en que su filosofía — menos en lo que se refiere a otros planetas en los que la vida se ha desarrollado mejor —, no responde a este género de preguntas pero es porque no tiene por qué ponerlas, puesto que no es una génesis del mundo — ni siquiera, como estuvo a punto de serlo, “integración y diferenciación” del ser —, sino la localización deliberadamente parcial, discontinua, casi empírica, de diferentes núcleos de ser.

Resumiendo, hay que dar la razón a Péguy cuando dice que esta filosofía “por primera vez... atrajo la atención sobre lo que tenía de propio el ser mismo y la articulación del pre-

sente". El ser naciente, del que no me separa ninguna representación, que contiene de antemano las imágenes que podemos captar de él, incluso discordantes e incompatibles, que está ante nosotros, más joven y más viejo que lo posible y lo necesario, y que una vez nacido, no podrá cesar nunca de haber sido, y continuará siendo en el fondo de los otros presentes, se comprende que a principios de siglo los libros que redescubrían este ser olvidado y sus poderes fueran considerados como un renacimiento, una liberación de la filosofía, y su fuerza desde este punto de vista está intacta. Hubiera sido hermoso que la misma mirada de los orígenes se hubiera dirigido en seguida hacia las pasiones, los acontecimientos, las técnicas, el derecho, el lenguaje, la literatura, para encontrar lo espiritual propio de cada uno de ellos, tomándolos como monumentos y profecías de un hombre hierático, claves de un espíritu interrogativo. Bergson creía en la constatación y en la invención, pero no creía en el pensamiento interrogativo. Pero incluso en esta restricción de su campo, es ejemplar por su fidelidad a lo que ha visto. En las conversaciones religiosas de los últimos años, en los que su filosofía se encontraba, a título de aportación experimental y de auxiliar benévolo, encuadrada en el conjunto tomista — como si no estuviera claro que algo esencial *se pierde* cuando se le añade algo —, lo que, por mi parte, me asombra es la tranquilidad con la que Bergson, en el mismo momento en el que da al catolicismo un asentimiento personal y una adhesión moral, mantiene en filosofía su método. Después de haber conservado su línea en las disensiones, la mantuvo en las reconciliaciones finales. Su esfuerzo y su obra, que volvieron a poner a la filosofía en el presente e hicieron ver lo que puede ser hoy un acercamiento al ser, enseñan también como un hombre de antaño permanecía irreductible, que no hay que decir nada que no se pueda "mostrar", que hay que saber esperar — y hacer esperar, disgustar e incluso complacer, ser uno mismo, ser verdadero —, y que por lo demás entre los hombres esta firmeza no está maldita, puesto que, buscando lo verdadero, encontró además el bergsonismo.

VIII.

Einstein y la crisis de la razón

La ciencia en tiempos de Auguste Comte se preparaba para *dominar* teóricamente y prácticamente la existencia. Que se tratara de una acción técnica o de la acción política, se pensaba acceder a las leyes según las cuales naturaleza y sociedad *están hechas*, y gobernarlas siguiendo sus principios. Se produjo otra cosa, casi totalmente contraria: lejos de que, en la ciencia, luz y eficacia hayan nacido juntas, unas aplicaciones que revolucionan el mundo nacieron de una ciencia altamente especulativa, sobre cuyo sentido último es difícil entenderse. Y lejos de que la ciencia sometiera hasta a la política, tuvimos por el contrario una física llena de debates filosóficos y casi políticos.

Einstein era un espíritu clásico. Por muy categóricamente que reivindicase el derecho de construir, y sin niugún respeto por las nociones *a priori* que pretenden ser la armadura invariable del espíritu (1), nunca dejó de pensar que esta creación se incorpora a una verdad depositada en el mundo. "Creo en un mundo en sí, mundo regido por unas leyes que trato de aprehender de una manera salvajemente especulativa" (2). Pero precisamente este encuentro de la especulación y de lo real, de nuestra imagen del mundo y del mundo, que él llama algunas veces "armonía preestablecida" (3), no se atreve a fundarlo categóricamente, como el racionalismo cartesiano, en una infraestructura divina del mundo, ni como el idealismo, en este principio de que lo real no puede ser para nosotros más que lo que podemos pensar. Einstein se refiere alguna vez al Dios de Spinoza, pero más a menudo, describe la racionalidad como un misterio y como el tema de

(1) La ciencia es "una creación del espíritu humano por medio de ideas y de conceptos inventados libremente." Einstein y Infeld. *La evolución de las ideas en Física*, p. 286.

(2) Carta a Max Born. 7 de noviembre de 1944, citada por T. Kahan, *La Filosofía de Einstein*.

(3) EINSTEIN: *Cómo veo el mundo*, p. 155.

una "religiosidad cósmica" (4). La cosa menos comprensible del mundo es que, decía, el mundo sea comprensible.

Si llamamos clásico a un pensamiento para el cual la racionalidad del mundo está clara, el espíritu clásico se encuentra en su punto álgido en Einstein. Sabemos que nunca pudo resignarse a aceptar como definitivas las formulaciones de la mecánica ondulatoria, que no se refieren como los conceptos de la física clásica, a las "propiedades" (5) de las cosas, de los individuos físicos, sino que describen la marcha y las probabilidades de ciertos fenómenos colectivos en el interior de la materia. Nunca pudo adherirse a la idea de una "realidad" que, de por sí y en último análisis, fuera un tejido de posibilidades. "De todas maneras, añadía, no puedo invocar ningún argumento lógico para defender mis convicciones; a no ser mi dedo meñique, único y débil testigo de una opinión profundamente incrustada en mi piel" (6). El humor no era para Einstein una pirueta, hacía de él un componente indispensable de su concepción del mundo, casi un medio de conocimiento. El humor era para él el modo de las certidumbres arriesgadas. Su "dedo meñique", era la conciencia, paradójica e irreprimible en el físico creador, de acceder a una realidad por medio de una invención libre. Para que Dios se esconda tan bien es necesario que sea "sofisticado" o refinado. Pero no puede existir un Dios malévolo. Tenía pues en sus manos los dos extremos de la cadena, el ideal de conocimiento de la física clásica y su manera propia "salvajemente especulativa", revolucionaria. La mayor parte de los físicos de la generación siguiente abandonaron el primer extremo.

El público no duda en ver un milagro en el encuentro de la especulación y lo real, que Einstein postula como un misterio límpido. Una ciencia que enreda las evidencias del sentido común, y que es capaz al mismo tiempo de cambiar el mundo, suscita inevitablemente una especie de superstición, incluso entre los testigos más cultos. Einstein protesta: no hay un dios, estos elogios desmesurados no van dirigidos a él, sino "a mi homónimo mítico que me hace la vida particularmente dura" (7). No se le cree, o quizás es que su simplicidad aumenta todavía su leyenda: puesto que está tan

(4) *Ibid.*, p. 35.

(5) EINSTEIN y INFELD: *La evolución de las Ideas en Física*, p. 289.

(6) A. Max Born, 3 de diciembre de 1947, citado por T. Kahan.

(7) Respuesta a Bernard Shaw, citada por Antonina VALLENTIN: *El drama de Albert Einstein*, p. 9.

asombrado de su gloria, y que le importa tan poco, es que su genio no es completamente él mismo. Einstein es más bien el lugar consagrado, el tabernáculo de alguna operación sobrenatural. “Esta separación es tan completa que uno tiene que acordarse, al leerlo, que le está leyendo verdaderamente a él. Uno cree tratar con un sosias... Incluso he tenido la inverosímil sospecha de que se cree igual a los demás” (8). Luis XIV decía tranquilamente: “Hay que reconocer que Racine tiene ingenio”, y jamás ni Viète, ni Descartes, ni Leibniz pasaron por ser super-hombres en su tiempo. En un tiempo que creía en una fuente eterna de todos nuestros actos de expresión, el gran escritor o el gran sabio no era más que el hombre suficientemente ingenioso para captar algunas de estas palabras o de estas leyes inscritas en las cosas. Cuando ya no hay Razón universal es necesario que sean taumaturgos.

Hoy, como antes, no hay más que una única maravilla — claro que es considerable — y es que el hombre habla o calcula, es decir que se ha constituido estos poderosos órganos, la algoritmia, el lenguaje, que no se gastan, sino que al contrario aumentan con el uso, capaces de dar más de lo que se ha puesto en ellos, y que sin embargo no cesan de referirse a las cosas. Pero no tenemos ninguna teoría rigurosa del simbolismo. Uno prefiere pues evocar no se qué poder animal que, dentro de Einstein, engendrara la teoría de la relatividad como en nosotros produce la respiración. Einstein puede protestar cuanto quiera: tiene que estar constituido de manera diferente a la nuestra, tiene que tener otro cuerpo, otras percepciones, y entre ellas, por casualidad, la relatividad. Unos médicos americanos hacen que se acueste en una cama, cubren su noble frente de detectores, y ordenan: “Piense en la relatividad”, como se ordena “Diga *a*” o “Cuente hasta treinta”, y como si la relatividad fuera el objeto de un sexto sentido, de una visión beatífica, como si no se necesitara tanta energía nerviosa, y conducida por circuitos tan sutiles, para aprender a hablar cuando se es niño que la que se necesita para pensar en la relatividad cuando se es Einstein. De esto a las extravagancias de los periodistas no hay más que un paso; éstos consultan al genio sobre las cuestiones más ajenas a su dominio: después de todo, puesto que la ciencia es taumaturgia, ¿por qué no tiene que hacer otro milagro? Y ya que Einstein ha demostrado que a gran distancia un

(8) A. VALLENTIN, *Ibid.*

presente es contemporáneo de un futuro, ¿por qué no preguntarle lo que le preguntaban a la Pitonisa?

Estas locuras no son sólo propias del periodismo occidental. En el otro extremo del mundo, las apreciaciones soviéticas de la obra de Einstein (antes de su reciente rehabilitación) tienen también algo que ver con el ocultismo. Condenar por "idealista" o "burguesa" una física a la que por lo demás no se reprocha ninguna incoherencia, ningún desacuerdo con los hechos, es suponer que un genio maligno vuela en las infraestructuras del capitalismo y apunta a Einstein pensamientos sospechosos; es, bajo las apariencias de una doctrina social racional, negar la razón donde brilla con toda evidencia.

De un extremo al otro del mundo la obra salvajemente especulativa de Einstein hace pulular la sinrazón. Pero tenemos que repetir que él no hizo nada para ser interpretado así, él seguía siendo un clásico. ¿Pero, no había en él más que la suerte de un hombre bien nacido, la fuerza de una buena tradición de cultura? y, cuando esta tradición se haya agotado, ¿acaso la nueva ciencia no podrá ser más que una lección de irracionalismo para los que no son físicos?

El 6 de abril de 1922, Einstein se encontraba con Bergson en la Sociedad de filosofía de París. Bergson había ido para "escuchar". Pero, como ocurre a veces, la discusión languidecía. Se decidió pues a presentar algunas de las ideas que estaba defendiendo en *Durée et simultanéité* — y propuso a Einstein un medio de desarmar la apariencia paradójica de su teoría y reconciliarla con los hombres simplemente hombres. Sea por ejemplo la famosa paradoja de los tiempos múltiples, ligados cada uno al punto de ubicación del observador. Bergson proponía distinguir entre verdad física y verdad. Si, en las ecuaciones del físico, una variante, que se tiene la costumbre de llamar tiempo porque marca unos tiempos transcurridos, aparece como solidaria del sistema de referencia en el que uno se coloca, nadie podrá negar al físico el derecho de decir que el tiempo se dilata o se acorta según que se le considere aquí o allá, y que hay por lo tanto diversos "tiempos". ¿Pero se refiere a lo que los demás hombres designan con este nombre? ¿Acaso esta variante, esta entidad, esta expresión matemática designaría el tiempo si no le prestáramos las propiedades de otro tiempo — el único que es sucesión, devenir, duración, el único en fin que es verdaderamente tiempo — del que tenemos la experiencia o la percepción antes de toda física?

En el campo de nuestra percepción, hay acontecimientos simultáneos. Por lo demás vemos también en él a otros observadores cuyo campo se apodera paso a paso del nuestro, podemos imaginar a otros todavía cuyo campo se apodera del de los precedentes, y así es como llegamos a extender nuestra idea de simultaneidad a uos acontecimientos tan alejados como se quiera el uno del otro, y que no dependen del mismo observador. Por esto es por lo que hay un tiempo único, un único tiempo universal. Esta certidumbre no se ve atacada por los cálculos del físico, siuo que incluso está sobreentendida en ellos. Cuando dice que el tiempo de Pedro está dilatado o acortado hasta el punto en que se encuentra Pablo, no expresa en absoluto lo que es vivido por Pablo, pues éste percibe todas las cosas desde su punto de vista no teniendo ninguna razón para sentir el tiempo que corre en él y alrededor de él de una manera diferente de la de Pedro. El físico presta abusivamente a Pablo la imagen que Pedro se hace del tiempo de Pablo. Absolutiza los puntos de vista de Pedro con quien hace causa común. Se supone espectador del mundo entero. Hace lo mismo que tauto se reprocha a los filósofos. Y habla de un tiempo que no es de nadie, habla de un mito. Hay que ser en esto, dice Bergson, más eiusteniano que Eïnstein.

“Soy pintor y tengo que representar a dos personajes, Juan y Jaime, uno de los cuales se encuentra a mi lado, mientras que el otro se encuentra a doscientos o trescientos metros de mí. Dibujaré al primero de tamaño natural y reduciré al segundo a la dimensión de un enano. En cambio uno de mis colegas, que se encuentre cerca de Jaime y quiera hacer lo mismo que yo, hará lo contrario de lo que yo hago; pintará a Juau muy pequeño y a Jaime de tamaño natural. Ambos tendremos razón. Pero, precisamente porque los dos tenemos razón, ¿tenemos acaso también derecho a afirmar que Juan y Jaime no tienen ninguno de los dos ni la talla normal, ni la de un enano, o que tienen las dos a la vez, o que es como cada uno quiere? Evidentemente no... La multiplicidad de los tiempos que así obtengo no impide la unidad del tiempo real; más bien la presupone, de la misma manera que la disminución de la talla con la distancia, en una serie de retratos en las que yo representara a Jaime más o menos alejado, indicaría que Jaime conserva la misma altura” (9).

Idea profunda: la racionalidad, lo universal fundados de

(9) BERGSON: *Durée et Simultanéité*, págs. 100-102.

nuevo, y no sobre el derecho divino de una ciencia dogmática, sino sobre la evidencia pre-científica de que sólo hay un mundo sobre una razón anterior a la razón que está implicada en nuestra existencia, en nuestro comercio con el mundo percibido y con los demás. Al hablar así, Bergson salía al paso del clasicismo de Einstein. Se podía reconciliar la relatividad con la razón de todos los hombres, con la única condición de tratar los tiempos múltiples como si fueran expresiones matemáticas, y reconocer, aquende o allende de la imagen físico-matemática del mundo, un punto de vista filosófico del mundo que es al mismo tiempo el de los hombres existentes. Con que sólo aceptarían ceñirse al mundo concreto de nuestra percepción con sus horizontes, y situar en él las construcciones de la física, la física podría desarrollar libremente sus paradojas sin que por eso autorizara la sinrazón.

¿Qué iba a contestar Einstein? Había escuchado con atención, como lo prueban sus primeras palabras: "El problema se plantea pues así: ¿el tiempo del filósofo es el mismo que el del físico?" (10). Pero no estuvo de acuerdo. Admitía que el tiempo del que tenemos experiencia, el tiempo percibido, está en el punto de partida de nuestras nociones sobre el tiempo, y que nos ha conducido a la idea de un tiempo único de un extremo al otro del mundo. Pero este tiempo vivido no tenía competencia más allá de lo que cada uno de nosotros ve, y no tenía autoridad para permitirnos extender al mundo entero nuestra noción intuitiva de lo simultáneo. "No existe pues el tiempo de los filósofos". La verdad sobre el tiempo como sobre todo lo demás, hay que preguntarla sólo a la ciencia. Y la experiencia del mundo percibido con sus evidencias no es más que un balbuceo antes de la clara palabra de la ciencia.

De acuerdo. Pero esta negativa nos encara con la crisis de la razón. El sabio se niega a reconocer otra razón que no sea la física, y a ella se remite como en tiempos de la ciencia clásica. Pero esta razón física, así revestida de una dignidad filosófica, abunda en paradojas, y se destruye, por ejemplo cuando enseña que mi presente es simultáneo del porvenir de otro observador lo suficientemente alejado de mí, y arruina así el sentido mismo del porvenir...

Precisamente *porque* guardaba el ideal científico clásico y reivindicaba para la física el valor, no de una expresión matemática, y de un lenguaje, sino de una notación directa.

(10) *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1922, p. 107.

de lo real, Einstein como filósofo estaba condenado a la paradoja que nunca buscó ni como físico ni como hombre. No es reclamando para la ciencia un tipo de verdad metafísica o absoluta como se protegerán los valores de la razón que la ciencia clásica nos ha enseñado. El mundo, aparte de los neuróticos, cuenta con un buen número de "racionalistas" que son un peligro para la razón viva. Y por el contrario, el vigor de la razón va ligado al renacimiento de un sentido filosófico que, sin lugar a dudas, justifica la expresión científica del mundo, pero en su orden, en su lugar en el todo que es el mundo humano.

IX.

Lectura de Montaigne⁽¹⁾

(1) Todas las citas de Montaigne están tomadas del libro III de los *Ensayos*.

“Je m'engage difficilement.”

(*Essais*, III, x)

“Il faut vivre entre les vivants.”

(*Essais*, III, VIII)

Se cree que se ha dicho todo sobre él diciendo que es esceptico, es decir, que pregunta y no contesta, rehusando incluso confesar que no sabe nada, y manteniéndose firme en el famoso “*que sais-je?*”. Todo esto no va muy lejos. El escepticismo tiene dos caras. Significa que nada es verdadero, pero también que nada es falso. Rechaza por absurdas *todas* las opiniones y *todas* las conductas, pero por esto mismo nos quita el medio de rechazar cualquiera de ellas por falsa. Al destruir la verdad dogmática, parcial o abstracta, insinúa la idea de una verdad total, con todas las facetas y todas las mediaciones necesarias. Si multiplica los contrastes y las contradicciones es porque la verdad lo exige. Montaigne empieza por enseñar que toda la verdad se contradice y quizás acaba por reconocer que la contradicción es verdad. *Me contradigo al azar, pero, como decía Demades, no contradigo la verdad.* La primera y la más fundamental de las contradicciones es aquella por la cual la negación de cada verdad descubre una nueva especie de verdad. Lo encontraremos todo en Montaigne, una duda asentada sobre sí misma y que no tiene fin, la religión, el estoicismo. Sería vano pretender que excluyera o hiciera *suya* alguna de estas “posiciones”. Pero quizás encuentra finalmente en este *yo* ambiguo, ofrecido a todo, y que nunca dejó de explorar, el lugar de todas las obscuridades, el misterio de todos los misterios, y algo así como una verdad última.

La conciencia de sí es su constante, la medida de todas las doctrinas. Se podría decir que nunca salió de un cierto asombro de sí mismo que constituye toda la substancia de

su obra y de su sabiduría. Nunca se cansó de sentir la paradoja de un *ser consciente*. A cada momento, en el amor, en la vida política, en la vida silenciosa de la percepción, nos adherimos a algo, lo hacemos nuestro, y sin embargo nos apartamos de él y lo mantenemos a distancia, porque sin eso no sabríamos nada de él. Descartes superará la paradoja y hará de la conciencia espíritu: “No es el ojo el que se ve a sí mismo..., si no el espíritu, que es el único que conoce ... el ojo y a sí mismo” (2). La conciencia de Montaigne no es de entrada espíritu, está ligada al mismo tiempo que es libre, y, en un solo acto ambiguo, se abre a objetos exteriores, y se siente extraña a ellos. No conoce este lugar de reposo, esta posesión de sí mismo que será el entendimiento cartesiano. El mundo no es para él un sistema de objetos del que por su parte tiene idea, el yo no es para él la pureza de una conciencia intelectual. Para él — como más tarde para Pascal —, nosotros estamos interesados en un mundo del que no tenemos la llave, incapaces igualmente de permanecer en nosotros mismos y en las cosas, remitidos de nosotros a ellas y de ellas a nosotros. Hay que corregir el oráculo de Delfos. Bien está el hacernos entrar en nosotros mismos. Pero nos escapamos a nosotros mismos de la misma manera que se nos escapan las cosas. *Siempre hay vanidad por tu parte, dentro y fuera, pero menos vanidad hay cuanto menos se extiende. Salvo tú, oh hombre, cada cosa se estudia primero, decía aquel Dios, y tiene, según sus necesidades, límites para sus trabajos y deseos. No existe otra tan vacía y necesitada como tú, que abarcas el universo; tú eres el escrutador sin conocimiento, el magistrado sin jurisdicción, y, después de todo el bufón de la farsa.* Frente al mundo de los objetos e incluso de los animales que reposan en su naturaleza, la conciencia está vacía y ávida: es conciencia de todas las cosas porque no es nada, se agarra a todas y no le importa ninguna. Comprometidas a pesar de todo en este flujo que pretenden ignorar, nuestras ideas claras corren el peligro de ser, más que la verdad nuestra, máscaras debajo de las cuales ocultamos nuestro ser. El conocimiento de sí mismo en Montaigne es diálogo consigo mismo, es una interrogación dirigida a este ser opaco que es él y del que espera respuesta, es como un “ensayo” (3) o una “experiencia” de sí mismo. Se propone una investigación sin la cual la pureza de la razón sería ilusoria y además impura.

(2) Léon BRUNSCHWIG: *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*.

(3) “Si mi alma pudiera tomar ple, yo no me probaría, me resolvería; ella siempre está aprendiendo y probando.” (III, II.)

Nos asombramos de que nos haya querido contar incluso los detalles de su humor y de su temperamento. Y es que para él toda doctrina, separada de lo que hacemos, corre el peligro de ser falaz, e imaginó un libro en el que por una vez se encontraran expresadas no solamente ideas, sino también la vida misma en la que ellas aparecen y que modifica su sentimiento.

Descubre pues, debajo de la idea clara y del pensamiento, una espontaneidad que abunda en opiniones, en sentimientos, en actos injustificables. *Misión, uno de los siete sabios...*, respondió, al preguntársele de qué se reía estando solo: "*Me río de que me río estando solo*". *Cuantas tonterías digo y contesto cada día según me juzgo yo mismo; muchas más tengo que reconocirme según me juzgan los demás.* Hay una locura esencial de la conciencia, que es su poder de convertirse en lo que sea, de hacerse a sí misma. Para reír estando solo, no es necesaria ninguna causa exterior, basta con pensar que uno puede reír solo y formar grupo para sí mismo, basta con ser doble y ser conciencia. *Lo que se señala como cosa rara en el rey de Macedonia Perseo, que su espíritu, no ligándose a ninguna condición, iba errando por todo género de vida y representando costumbres tan oreadas y vagabundas que no era conocido ni de él ni de otro hombre cualquiera, me parece que conviene casi a todo el mundo.* — Siempre pensamos en otra parte, y no puede ser de otra forma: ser consciente es entre otras cosas estar en otro lado.

Los mismos poderes que se encuentran en el animal y que se relacionan con el cuerpo se transforman y desfiguran en el hombre porque se les toma en el movimiento de una conciencia. Vemos perros que ladran soñando; es porque poseen imágenes. Pero el hombre no tiene solamente algunas imágenes pintadas en su cerebro. Puede vivir en lo imaginario. Es un espectáculo asombroso el de los comediantes *tan profundamente identificados con un papel de duelo que siguen llorando una vez en casa*, o el de un hombre solo que forja a su alrededor una masa, hace muecas, se asombra, ríe, combate y triunfa en este mundo invisible, o aquel príncipe que hace matar a su hermano por causa de un mal sueño, o aquel otro que se mata porque sus perros han aullado. Considerando sólo el cuerpo, el sexo no debería dar más que un placer preciso, comparable al de las otras funciones. Pero *En la mayor parte del mundo, esta parte de nuestro cuerpo era deificada. En una misma región, unos se la descuartizaban para ofrecer y consagrar un trozo de ella, otros ofrecían*

y consagraban su semen. En otra parte, los jóvenes se la atravesaban públicamente y abrían en diversos lugares entre carne y piel, y se colocaban en estas heridas varillas, lo más largas y gruesas que podían; y a estas varillas prendían fuego después como ofrenda a sus dioses, y se les estimaba poco vigorosos y poco castos si desmayaban por la fuerza de un dolor tan cruel. Así la vida sale fuera de sí misma, el placer extremo se parece al dolor (4). La Naturaleza misma, temo yo, pone en el hombre algún instinto de inhumanidad. Y es que nuestro cuerpo y sus apacibles funciones se ven atravesados por el poder que tenemos de entregaruos a otra cosa y de darnos unos absolutos. Por lo demás no hay deseo que vaya solamente al cuerpo, y no busque fuera de él otro deseo o un consentimiento. Así estos dicen que se dirigen a la voluntad y tienen razón... Me da horror imaginar que se me da un cuerpo privado de afecto. El amor no es del cuerpo solamente puesto que se dirige hacia alguien, y tampoco es sólo del espíritu porque desea a ese alguien en su cuerpo. Cuando Montaigne habla del hombre la palabra que siempre tenemos en los labios es "extraño". O "absurdo". O "monstruo". O "milagro", ¡Qué monstruoso animal que tiene horror de sí mismo, a quien sus placeres pesan, que se cree maldito!

Descartes constatará brevemente la unión del alma y el cuerpo y preferirá pensarlos por separado porque así están claros para el entendimiento. La "mezcla" del alma y del cuerpo es por el contrario el dominio de Montaigne, no se interesa más que por nuestra condición real, y su libro describe exhaustivamente este hecho paradójico que somos nosotros. Es decir que piensa en la muerte, contrapartida de nuestra encarnación. De viaje, nunca se para en un sitio sin preguntarse que bien pudiera caer enfermo y morir tranquilamente. *Siento que la muerte me atenaza continuamente la garganta o los riñones...* Ha hablado muy bien contra la meditación de la muerte. Deforma y falla su objetivo, porque concierne sólo a la muerte lejana, y la muerte lejana es más dura, puesto que está en todas partes en nuestro porvenir, que la muerte presente, que avanza ante nuestros ojos en forma de acontecimiento. No se trata de corromper la vida por el pensamiento de la muerte. Lo que le interesa a Mou-

(4) "... Considerando... este rostro llameante de furor y de crueldad ante el más dulce efecto del amor, y luego esta faz de gravedad, severa y extática, en una acción tan loca... y que el supremo goce tenga algo de tránsito y quejumbroso como el dolor..."

taigne, no es lo patético de la muerte, su fealdad, los últimos suspiros, el aparato fúnebre, motivos habituales de los discursos sobre la muerte, imágenes de la muerte para uso de los vivos. *Estos no consideran la muerte en sí, no la juzgan: no paran su pensamiento en esto; corren, apuntan a un nuevo ser.* Los que escuchan los consuelos de un sacerdote, levantan los ojos y las manos al cielo, rezan en voz alta, *rehuyen la lucha, apartan de la muerte su consideración, como se distrae a un niño cuando se le quiere pinchar con la lanceta.* Montaigne quiere que nos demos cuenta del no-ser con una mirada seca, y que, conociendo la muerte completamente desnuda, conozcamos la vida también desnuda. La muerte es el *acto de un solo personaje.* Ella recorta en la masa confusa del ser esta zona particular que somos nosotros, pone en evidencia esta inagotable fuente de opiniones, de sueños y de pasiones que animaba secretamente el espectáculo del mundo, y así nos enseña mejor que cualquier otro episodio de la vida el azar que nos ha hecho existir y que nos hará desaparecer.

Cuando escribe: *Me estudio más que a otro sujeto. Es mi metafísica, es mi física,* hay que tomarlo al pie de la letra. Rechaza las explicaciones del hombre que pueden dar lugar a una metafísica o a una física, porque es el hombre el que "prueba" a los filósofos y las ciencias, y es él quien las explica y no ellas a él. Si por ejemplo quisiéramos aislar el espíritu y el cuerpo refiriéndolos a principios diferentes, haríamos desaparecer lo que debemos comprender: "el monstruo", el "milagro", el hombre. En conciencia, no se trata pues de resolver el problema del hombre, no se trata más que de describir al hombre como problema. De ahí viene esta idea de una investigación sin descubrimientos, de una caza sin presa, que no es el vicio de un diletante, sino el único método adecuado cuando se trata de describir al hombre. *El mundo no es más que una escuela de inquisición.* De ahí también la atención que presta al manar espontáneo de los pensamientos, a la espontaneidad de los sueños, que por momentos parece anticipar la manera de Proust (5), como si ya para él la única victoria sobre el tiempo fuera expresar el tiempo.

(5) "Me pasa como con los sueños. Soñando los recomiendo a mi memoria (pues a menudo sueño que sueño) pero a la mañana siguiente imagino bien cómo era su tonalidad, o alegre, o triste o extraño, pero cómo eran en lo demás; cuanto más me afano en descubrirlo, más me hundo en el olvido. Así también de estos discursos fortuitos que caen en mi fantasía, no me queda en la memoria más que una vana imagen".

Con este arranque, atento a lo que de fortuito y de inacabado hay en el hombre, está en el polo opuesto de la religión, si es que la religión es una explicación y una clave del mundo. Aunque la ponga fuera de su búsqueda y de sus alcances, nada de lo que dice dispone a nadie a creer (6). Estamos *en medio de la miseria y la hediondez del mundo, ligados a la más muerta y putrefacta parte del universo*. El instinto de los animales es más perfecto que nuestra razón. Nuestra religión es de costumbre: *somos cristianos al modo como somos lemosinos o alemanes*. La circuncisión, el ayuno, la cuaresma, la cruz, la confesión, el celibato de los sacerdotes, el uso de una lengua sagrada en el culto, la encarnación de Dios, el purgatorio, todos estos elementos del cristianismo se encuentran en las religiones paganas. En cada pueblo los milagros se fabrican ante nuestros ojos por la ignorancia y los rumores. Una leyenda platónica hace nacer a Sócrates de una virgen que recibió la visita de Apolo. Se buscaron y encontraron en Homero todos los oráculos y todas las predicciones que se necesitaban. La religión revelada no es en suma muy diferente de lo que la locura de los hombres hace aparecer en la tierra. Nos queda por saber si de todo esto hay que concluir, como a veces lo hace Montaigne, que las religiones bárbaras son ya inspiradas — o que la nuestra es todavía bárbara. ¿Cómo dudar de su respuesta cuando reprocha incluso a Sócrates sus *demonerías* y sus *éxtasis*? En moral como en el conocimiento, opone nuestra inherencia terrestre a toda relación sobrenatural. Podemos, dice, arrepentirnos de una acción, pero no nos arrepentimos de ser nosotros mismos, que es lo que habría que hacer según la religión. No existe nuevo nacimiento. No podemos anular nada de nosotros mismos: *habitualmente hago entero lo que hago y ando de una pieza*. Deja aparte el caso de algunos hombres que viven ya la eternidad, pero no está muy seguro y añade: *entre nosotros, hay dos cosas que siempre he visto que están especialmente de acuerdo: las opiniones super-celestes y las costumbres subterráneas*.

Lo único que guarda del cristianismo es el voto de ignorancia. ¿Por qué hay que suponer que hay hipocresía en los pasajes en que pone a la religión por encima de toda crítica?

(6) L. Brunschvicg ha reunido una serie de fragmentos muy convincentes que hacen alusión a esto. (*Descartes y Pascal lectores de Montaigne*, pp. 56-78).

La religión es válida por cuanto reserva un lugar para lo inexplicable y sabe que nuestra suerte es enigmática. Todas las soluciones que da del enigma son incompatibles con nuestra condición monstruosa. Está fundada como pregunta, a condición de quedar sin respuesta. Es uno de los modos de nuestra locura y nuestra locura es esencial para nosotros. Cuando se coloca en el centro del hombre, no al entendimiento contento de sí mismo, sino a una conciencia que se asombra de sí misma, no se puede anular el sueño de un envés de las cosas, ni reprimir la invocación sin palabras de este más allá. Lo que es seguro es que, aunque haya alguna Razón universal, no estamos en sus secretos, y no nos queda más que gobernar nuestra vida según nosotros mismos... *Me dejo manejar ignorantemente y negligentemente según la ley general del mundo. Sentirla, ya es bastante conocerla. ¿Quién osaría reprocharnos que usemos de esta vida y de este mundo que forman nuestro horizonte?*

Pero, si rechazamos la pasión religiosa, ¿no hay que rechazar también todas las demás? Montaigne habla a menudo de los estoicos, y con fervor. El, que escribió tauto contra la razón y demostró tan bien que en ningún caso podemos salir de la opinión para ver una idea frente a frente, recurre a la *semilla de la razón universal impresa en todo hombre no desnaturalizado*. Así como hay en él una invocación de un Dios desconocido, hay también la invocación a una razón imposible. Pero a pesar de que no tenemos nada enteramente "en nuestro poder", a pesar de que no somos capaces de autonomía, ¿no podemos por lo menos apartarnos, construirnos un reducto de indiferencia, del que observemos nuestras acciones y nuestra vida como si fueran "papeles" sin importancia?

Todo esto se encuentra en Montaigne entre otras cosas. *Hay que prestarse a los demás y no entregarse más que a sí mismo*. El matrimonio por ejemplo es una institución que tiene sus leyes y sus condiciones de equilibrio. Sería una locura mezclar en él la pasión. El amor que *nos hace esclavos de otro* no es aceptable más que como ejercicio libre y voluntario. A veces ocurre incluso que Montaigne habla de ello como de una función corporal que tiene algo que ver exclusivamente con la higiene, y trata al cuerpo como si fuera un mecanismo con el que no tenemos porqué hacer causa común. Con más razón todavía incluirá al Estado entre el número de estos aparatos exteriores a los que nos encontramos sujetos por casualidad y de los que debemos usar según su ley sin poner en ellos nada de nuestra parte. La imaginación, el

prestigio reinan siempre en nuestras relaciones con los demás. Y mucho más todavía en la vida pública. Esta nos asocia a los que no hemos elegido, y a muchos imbéciles. Y, *es imposible pactar de buena fe con un tonto. La necedad es dueño tan vigoroso que no corrompe sólo mi juicio, sino también mi conciencia.* En la vida pública me vuelvo loco con los locos. Montaigne se da cuenta de que hay un maleficio en lo social: en lugar de sus pensamientos cada uno pone el reflejo de estos pensamientos en los ojos y en la boca de los demás. Ya no hay verdad, ya no hay acuerdo consigo mismo, dirá Pascal. Todos estamos alienados. Apartémonos. *El bien público requiere que se traicione, que se mienta y que se asesine; dejemos esta misión a gentes más obedientes y más flexibles.* Es verdad que uno no puede abstenerse siempre, que hay un consentimiento por nuestra parte, y que al fin y al cabo los hombres de Estado o un Príncipe son necesarios. ¿Qué pueden hacer? El príncipe tendrá que mentir, matar, engañar. Que lo haga, pero que sepa lo que hace, y que no disfrace el crimen de virtud. *¿Qué remedio hay? Ninguno; si verdaderamente se encontró ahogado entre los dos extremos, tenía que hacerlo; pero si no sintió hacerlo, si no le pesó, es que su conciencia está en malos términos.* ¿Y, los que miramos? Como dirá más tarde, no nos queda más que obedecer despreciando. Hay que despreciar puesto que el Estado está en contra de todo lo que cuenta en el mundo: contra la libertad, contra la conciencia. Pero hay que obedecer, porque esta locura es la ley de la vida para muchos y sería otra locura no tratar al Estado según sus leyes. Sin embargo Platón pone al filósofo en el gobierno, imagina un estado justo, se propone construirlo. Pero, *¿existe algún mal en una república que valga la pena de ser combatido con una droga tan mortal?... Platón... no consiente que se violente el reposo de su país para curarlo y no acepta el remedio que cuesta la sangre y la ruina de los ciudadanos, afirmando que el deber de un hombre de bien, en este caso, es el de marcharse...* Es absurdo querer gobernar con la razón una historia que está hecha de casualidades... *en mi tiempo he visto a las más discretas cabezas de este Reino reunidas, con gran ceremonia y gasto público, para tratados y acuerdos, cuya decisión verdadera dependía sin embargo con toda soberanía de los deseos del gabinete de las damas y de la inclinación de alguna mujercilla.* Nunca la previsión y las leyes podrán igualar la variedad de los casos; nunca la razón podrá pensar la vida pública. En un tiempo en el que se escinde en mil conceptos

y conflictos particulares, Montaigne no sospecha siquiera que se le pueda encontrar un sentido. No nos podemos reconciliar con el caos. Vivir en los asuntos públicos es vivir *a la manera de otro*. Montaigne se inclina evidentemente a vivir a su manera...

¿Es ésta sin embargo su última palabra? Ha hablado de otra forma algunas veces sobre el amor, la amistad, e incluso sobre la política. No es que simplemente se contradiga. Esto viene dado de que la división estoica de lo externo y lo interno, la necesidad y la libertad, es abstracta, o se destruye a sí misma, porque nosotros estamos indivisiblemente dentro y fuera. No podemos obedecer siempre si despreciamos, ni despreciar si obedecemos. Hay casos en que obedecer es aceptar, despreciar es rehusar, casos en los que la vida doble ya no es posible, en los que lo externo y lo interno ya no se distinguen. Tenemos que entrar entonces en la locura del mundo, y en estos momentos necesitamos una regla. Montaigne lo sabía, no se sustrajo a ello. ¿Por qué lo tenía que hacer? Había descrito la conciencia, incluso la solitaria, como algo mezclado ya con el absurdo y loca por principio. ¿Cómo le había de ordenar que permaneciera en sí si él piensa que está completamente fuera de sí? El estoicismo no puede ser más que un paso. Nos enseña a ser y a juzgar contra lo externo, pero no puede librarnos de él. Lo más personal de Montaigne está quizás en lo poco que nos ha dicho sobre las condiciones y los motivos de esta vuelta al mundo.

No se trata de obtener a toda costa una conclusión tranquilizadora, ni de olvidar al final lo que hayamos encontrado por el camino. De la duda vendrá la certidumbre. Más aún: la misma duda va a revelarse como certidumbre. Hay que medir pues su alcance. Repitamos que toda creencia es pasión, que no podemos creer más que si cesamos de pensar, que la sabiduría es una *resolución de irresolución*, que condena la amistad, el amor, la vida pública. Ya hemos vuelto a nosotros mismos. Pero también nos encontramos con el caos, con la muerte en el horizonte, emblema de todos los desórdenes. Apartado de los demás, apartado del mundo, incapaz de encontrarse en sí mismo, como el sabio estoico, y en una relación interior con Dios, el medio de justificar la comedia del mundo, el sabio Montaigne no tiene, pensamos, otro sostén que no sea esta vida que siente brotar locamente en él por

algún tiempo todavía, otro recurso más que la burla más general, otro motivo que no sea el desprecio de sí mismo y de todas las cosas. ¿Por qué no renunciar en este desorden? ¿Por qué no tomar modelo de los animales — los caballos que relinchan, los cisnes que mueren cantando —, por qué no reunirse con ellos en la inconsciencia? Lo mejor sería volver a la *seguridad pueril*, a la *ignorancia* de los animales. O inventar contra el sentimiento de la muerte, alguna religión de la naturaleza: *la extinción de una vida es el paso a mil vidas diferentes.*

Este movimiento se encuentra en Montaigne. Pero también se encuentra otro y con la misma frecuencia que éste. Pues, después de todo, si sabemos precisamente que cualquier tentativa de saber multiplica las cuestiones y oscurece lo que quiere aclarar, y que, por cada cabeza que le cortan a la Hidra de la ignorancia le crecen tres de nuevas, queda por explicar que existan opiniones, que primero hayamos creído estar en posesión de verdades, que tengamos necesidad de aprender la duda. *Yo sé mejor lo que es un hombre que lo que es animal o mortal o racional.* Descartes se acordará de estas palabras. Quiere decir que el movimiento y la irresolución del espíritu no son más que la mitad de la verdad. La otra mitad es lo asombroso que es que nuestra volubilidad se haya decidido, en cada instante, que se detenga aún ahora en unas apariencias que no soportan, como podemos demostrar, ningún examen, pero que por lo menos parecían verdad y nos han dado idea de ella. El pensamiento, cuando se interroga no acaba nunca de continuarse y de contradecirse, pero existe un pensamiento en acto que no es nada, y del que tenemos que rendir cuentas. La crítica del saber humano no lo destruye más que si guardamos la idea de un saber entero o absoluto; si por el contrario nos libra de él, entonces, siendo el único posible, se convierte en la medida de todas las cosas y el equivalente de un absoluto. La crítica de las pasiones no les quita su valor, siempre que muestre que nunca estamos en posesión de nosotros mismos y que la pasión somos nosotros. En este momento, las razones de duda se convierten en razones para creer, toda crítica no tiene otro efecto que el hacer que nuestras opiniones sean más apreciadas y también nuestras pasiones, haciéndonos ver que son nuestro único recurso, y que soñando otras cosas no llegamos a comprendernos a nosotros mismos. El punto fijo que necesitamos si queremos parar nuestra versatilidad, lo encontramos, no en una amarga religión de la naturaleza, en esta

sombría divinidad que multiplica por nada sus obras, sino en el hecho de que hay una opinión, de que hay una apariencia de verdadero y de bien. Encontrar de nuevo lo natural, la ingenuidad, la ignorancia, es volver a encontrar la gracia de las primeras certidumbres, en la duda que las rodea y que las hace visibles.

De hecho, Montaigne hizo algo más que dudar. Dudar es una acción, la duda no puede romper nuestra acción, nuestro hacer, que tiene razón contra ella. El mismo autor que quería vivir *a su manera* se dio cuenta de que somos lo que somos, entre otras cosas, a causa de los demás, y que su opinión nos alcanza en lo más hondo de nosotros. *Regresaría con gusto del otro mundo*, dice con rabia, *para desmentir al que me formara diferente de lo que he sido, aunque fuera para honrarme*. Su amistad con La Boétie fue exactamente de aquella clase de lazos que nos *hacen esclavos de otro*. Nunca pensó que podría conocerse mejor de lo que La Boétie le conocía, vivía ante sus ojos; después de su muerte, continúa: para conocerse como le conocía La Boétie, Montaigne se interroga y se estudia, *sólo él gozaba de mi verdadera imagen y se la llevó. Por esto ahora me descifro a mí mismo, con tanta curiosidad*. Baramente se ve un don tan completo. Lejos de que la amistad de La Boétie fuera un accidente en su vida, habría que decir que Montaigne y el autor de los *Ensayos* nacieron de esta amistad, y que en suma, existir, para él, es existir bajo la mirada de su amigo. Y es que el verdadero escepticismo es movimiento hacia la verdad, la crítica de las pasiones es odio de las falsas pasiones, y que en fin, en algunas circunstancias, Montaigne reconoció fuera de él hombres y cosas a los que ni siquiera pensó en rehusar su persona, porque eran como el emblema de su libertad exterior, porque amándolos era él mismo, porque se encontraba en ellos de la misma manera que los encontraba a ellos en sí mismo.

Incluso en el placer, del que Montaigne habla a veces como médico, no es cínico después de todo. *Es una locura ligar a él todos nuestros pensamientos y comprometernos en él con un afecto furioso e indiscreto. Pero por otra parte, lanzarse al placer sin amor y sin obligación de voluntad, como hacen los actores, para representar un papel de acuerdo con la edad y la costumbre y no poner en él nada de sí mismo a no ser palabras, es con toda certeza mirar por la seguridad propia, pero muy cobardemente, como aquel que abandona su honor o su provecho o su placer por miedo al peligro; pues*

es totalmente cierto que los que llevan a cabo una tal práctica, no pueden esperar de ella ningún fruto que pueda emocionar o satisfacer a un alma elevada. Montaigne, viejo ya, dice que el éxito en la seducción depende del momento elegido. Pero, ¿qué prueba esta tardía sabiduría? Cuando era joven y estaba enamorado nunca condujo sus amores como si fueran batallas, de acuerdo con una táctica. *A menudo me ha fallado la suerte, pero a veces también el coraje; ¡Dios guarde de todo mal al que todavía puede reírse de ello! En este siglo es necesaria más temeridad, que nuestros jóvenes excusan diciendo que es ardor; pero si lo observaran de cerca, se darían cuenta de que esta temeridad no viene del ardor, sino más bien del desprecio. Yo tenía miedo supersticiosamente de ofender, y tiendo a respetar lo que amo. Además, en esta mercancía, despojarla de reverencia es despojarla también de todo atractivo. Me gusta que uno se porte en esto un poco como un niño, que se haga el temeroso y el servidor. Si no es en esto exactamente, me quedan restos de la vergüenza tonta de la que habla Plutarco y el curso de mi vida se ha visto herido y manchado por ella... Soy tan débil para soportar una negativa como para rehusar algo; y me apena tanto apenar a alguien, que, en las ocasiones en las que el deber me fuerza a probar la voluntad de alguien en algún asunto dudoso y arduo lo hago sin fuerza y a pesar mío... Estamos ante un cínico muy tierno. La suerte hizo que no amara de amor como amó de amistad, pero él no tiene la culpa.*

Entró en el dominio fantástico de la vida pública; no rehusó. *No me gusta que nadie rehuse las cargas que toma, los pasos, las palabras, y el sudor y la sangre si fueran necesarios. El pueblo le eligió alcalde varias veces. Le deseo todo el bien posible, y si se hubiera presentado la ocasión, no hay nada que hubiera dejado de hacer para su servicio. He hecho todo lo que he podido por él como hago por mí. ¿Cómo hizo para vivir una vida pública siendo que estaba tan asqueado de dominio tanto activo como pasivo? Obedece sin que le guste la obediencia y manda sin que le guste mandar. No querría ser príncipe. El príncipe está solo. No es un hombre, puesto que no se le puede discutir nada. No vive, duerme, puesto que todo cede ante él. Pero la pasión de obedecer es fea también, e inútil: ¿cómo se puede juzgar digno al que se entrega en cuerpo y alma? Capaz de darse sin condiciones, es también capaz de cambiar de dueño. Sí, hay que tomar partido, y llegar hasta el final de las consecuencias, pero*

las *ocasiones justas* no son tan frecuentes como se cree y no hay que elegir con demasiada alegría, pues en este caso ya no nos gusta la causa sino la secta. *No estoy sujeto a estos prejuicios y compromisos penetrantes e íntimos; la cólera y el odio están más allá del deber de justicia y son pasiones que sirven sólo a los que no pueden mantenerse fieles a su deber por simple razón... no hay que llamar deber (como hacemos todos los días) a una acritud y aspereza intestinal que nace del interés y pasión particular; ni valentía a una conducta maliciosa y traicionera. Llamam celo a su propensión a la malignidad y violencia; no es la causa la que les enardece, es su interés; encienden la guerra, no porque sea justa, sino porque es guerra. Cuando mi voluntad se da a un partido, no es con obligación tan violenta que infecte a mi entendimiento.* Se puede servir a un partido y juzgar durante lo que se hace en él, hallar inteligencia y honor en el enemigo, en fin continuar viviendo en lo social. *He podido mezclarme en los asuntos públicos sin apartarme de mí mismo el grosor de una uña, y darme a los demás sin quitarme a mí mismo.* Quizás haya quien diga que estas reglas forman a los francotiradores y no a los soldados. Es verdad y Montaigne lo sabe. Puede durante algún tiempo y lúcidamente obligarse a mentir, no hará de esto su costumbre y su vida. *Quien se quiera servir de mí según mis posibilidades, que me encargue asuntos en los que sean necesarios el rigor y la libertad, que se puedan realizar de una manera franca y corta, y aún casual, si así es podré ser de alguna utilidad. Si hay que realizarlos de una manera larga, sutil, laboriosa, artificial y tortuosa, hará mejor dirigiéndose a otro.* Quizás en todo esto haya un poco de desprecio. Pero quizás Montaigne quiere decir también algo más. Planteamos los problemas como si fueran universales, como si al escoger el nuestro escogiéramos también el de todos los hombres. ¿Y si se tratara de un prejuicio? Siendo lo que es, Montaigne no será nunca hombre de partido. No hacemos bien más que aquello que hacemos con gusto. No es necesario que se esfuerce. Puede servir más y mejor fuera de las filas. ¿No es nada esta consideración que se otorgaba a sus palabras, porque sabían que no mentía ni se halagaba? ¿Y, no ha realizado mucho mejor su labor, precisamente porque no se tomaba demasiado interés en ello?

Las pasiones parece que son la muerte del yo, puesto que lo sacan de quicio, y Montaigne se sentía amenazado por ellas como por la muerte. Trata de describirnos ahora lo que desde entonces se han llamado *pasiones libres*: Al darse

cuenta de que lo que ama está en juego, confirma resueltamente el movimiento que lo llevaba a extrovertirse; entra en el juego humano. En contacto con esta libertad y esta valentía, las pasiones humanas e incluso la muerte se transforman. No, no es la meditación de la muerte lo que supera la muerte: los buenos argumentos son *los que hacen que mueran un campesino y pueblos enteros con la misma constancia que un filósofo* y se reducen a uno solo: estamos vivos, aquí es donde tenemos algo que hacer, y lo que tenemos que hacer es siempre lo mismo siempre que nos quede un soplo de vida. La meditación de la muerte es hipócrita porque es una manera triste de vivir. En el movimiento que le empuja hacia las cosas, y precisamente porque ha mostrado lo arbitrario y lo peligroso de este movimiento, Montaigne descubre el remedio contra la muerte. *Estoy muy seguro de que es el término y no el fin de la vida; es su final, su extremidad, no su objeto. Ella debe ser por sí misma su punto de mira, su objetivo; su estudio acertado es amoldarse, dirigirse, soportarse. En el número de los numerosos y diferentes oficios que comprende este general y principal capítulo está este artículo que es el de saber morir; y sería uno de los más ligeros, si nuestro temor no lo hiciera pesado.* El remedio contra la muerte y las demás pasiones no consiste en apartarse de ellas, sino por el contrario en ir más allá cuando todo nos lleva a ellas. ¿Qué los demás amenazan nuestra libertad? Pero *hay que vivir entre los vivos.* ¿Qué corremos el peligro de la esclavitud? Pero no hay verdadera libertad sin riesgo. ¿Qué la acción y los compromisos nos desazonan? *Pero la vida es un movimiento material y corporal, acción imperfecta y no sujeta a reglas por esencia propia; me dedico a servirla según lo que ella es.* No tiene sentido maldecir nuestra condición: el mal y el bien no se encuentran más que en nuestra vida.

Montaigne cuenta que los médicos le habían aconsejado que se vendara con una servilleta, cuando iba en barco, para evitar el mareo. *No traté ni siquiera de hacer esto, ya que tengo por costumbre combatir los defectos que están en mí y domarlos por mí mismo.* Toda su moral reside en un movimiento de altivez por el cual decide dominar su vida azarosa, puesto que nada tiene sentido, si no está en ella. Después de este apartamiento de sí mismo, todo le parece bueno de nuevo. Decía que *preferiría morir a caballo que en su cama.* No es que contara para ayudarle con la cólera del guerrero, es que encontraba en las cosas, al mismo tiempo que una amenaza, un viático. Vio el lazo ambiguo que le ataba a ellas. Vio

que no hay razón que nos obligue a elegir entre uno mismo, y las cosas. El yo no es *serio*, no le gusta atarse. Pero, *¿hay algo tan seguro, resuelto, desdeñoso, contemplativo, grave, serio como el asno?* Es la libertad sin condiciones lo que nos hace capaces de compromiso absoluto. Montaigne dice de sí mismo: *he sido tan parco en prometer que pienso que he cumplido más que lo que he prometido o debido.* Buscó y quizás encontró el secreto de ser al mismo tiempo irónico y grave, libre y fiel.

X.

Nota sobre Maquiavelo⁽¹⁾

(1) Comunicación en el Congreso Umanesimo e scienza política, Roma-Florenca, septiembre 1949.

¿Cómo podemos comprenderle? Escribe contra los buenos sentimientos en política, y sin embargo está también en contra de la violencia. Desconcierta a los que creen en el Derecho como a los que creen en la Razón de Estado, puesto que tiene la audacia de hablar de *virtud* en el momento en que ofende duramente la moral ordinaria. Y es que describe este nudo de la vida colectiva en el que la moral pura puede ser cruel y en el que la política pura exige algo como moral. Estaríamos de acuerdo fácilmente con un cínico que negara los valores o con un ingenuo que sacrificara la acción. Nadie gusta de este pensador difícil y sin ídolo.

Seguramente se sintió tentado por el cinismo: tuvo, dice, “mucho trabajo en defenderse” contra la opinión de los que creen que el mundo está “gobernado por el azar” (2). Y si la humanidad es un azar, no se comprende que es lo que podría sustentar la vida colectiva, a no ser la coacción del poder político. El único papel de un gobierno es pues el de hacerse respetar por sus súbditos (3). Todo el arte de gobernar se reduce al arte de la guerra (4) y “los buenos ejercicios hacen las buenas leyes” (5). Entre el poder y sus súbditos, entre el yo y el otro, no hay terreno en el que cese esta rivalidad. Es necesario pues estar sojuzgado por el poder o ejercerlo. A cada momento Maquiavelo habla de opresión y de agresión. La vida colectiva es el infierno.

Pero es original en esto: habiendo postulado el principio de la lucha, va más allá sin olvidarlo jamás. En la lucha misma encuentra algo más que el antagonismo. “Mientras que los hombres se esfuerzan por no temer, se dedican a atemorizar a los demás, y la agresión que rechazan por sí

(2) *El Príncipe*, cap. XXV.

(3) *Discorsi*, II, 23, citado por A. Renaudet. *Maquiavelo*, p. 305.

(4) *El Príncipe*, cap. XIV.

(5) Cap. XVII.

mismos, la arrojan sobre otros, cómo si, necesariamente, se tuviera que atacar o ser atacado." En el momento en que voy a tener miedo es cuando empiezo a atemorizar, la agresión que aparto de mí es la misma que envío a otros, el terror que me amenaza y el que inspiro son los mismos, vivo mi temor en el que inspiro. Pero por un efecto retroactivo el dolor que causo me desgarras al mismo tiempo que a mí víctima, y la crueldad no es pues una solución, porque hay que volver a empezar siempre. Hay un circuito de mí a los demás, una Comunión de los Santos negra, el mal que hago, me lo hago a mí mismo, y al luchar contra otro lucho contra mí mismo. Después de todo un rostro no son más que sombras, luces y colores, y sin embargo, porque un rostro ha hecho una cierta mueca, el verdugo experimenta una tranquilidad, *otra angustia* se ha unido a la suya. Una frase no es nunca otra cosa más que un enunciado, una reunión de significados que no pueden tener en principio el sabor único que cada uno tiene por sí sólo. Sin embargo, cuando la víctima confiesa que está vencida, el hombre cruel siente latir en estas palabras otra vida, se encuentra frente a *otro yo*. Estamos lejos de las relaciones de pura fuerza que existen entre los objetos. Para emplear las palabras de Maquiavelo, hemos pasado exactamente de los "animales" al "hombre" (6).

Para ser más exactos, hemos pasado de una manera de combatir a otra, del "combate con la fuerza" al "combate con las leyes" (7). El combate humano es diferente del combate animal, pero es un combate. El poder no es fuerza sin más, pero tampoco es honesta delegación de las voluntades, como si las voluntades pudieran anular su diferencia. Ya sea hereditario o adquirido, *El Príncipe* lo describe siempre como discutible y amenazado. Uno de los deberes del príncipe es resolver los problemas antes de que *sean insolubles* a causa de la agitación de los ciudadanos (8). Se diría que se trata de evitar el despertar de los ciudadanos. No existe poder absolutamente fundado, no hay más que una cristalización de la opinión. Esta tolera, considera el poder como algo adquirido. El problema es evitar que se deshaga este acuerdo, lo que puede realizarse en poco tiempo, cualesquiera que sean los medios de coacción, con tal que se haya pasado un cierto momento de crisis. El poder es de orden tácito. Los hombres viven en el horizonte del Estado y de la Ley mien-

(6) Cap. XVIII.

(7) *Ibid.*

(8) Cap. III.

tras que la injusticia no les hace tomar conciencia de lo que tienen de injustificable. El poder que llamamos legítimo es aquel que logra evitar el *desprecio y el odio* (9). “El príncipe debe hacerse temer de tal manera que, si no es amado, por lo menos no sea odiado” (10). Poco importa que el poder sea censurado en un caso particular: en el intervalo que separa la crítica de la desautorización, se establece la discusión del descrédito. Las relaciones del sujeto y del poder, como las del yo y los demás, se entrelazan más profundamente que el juicio, sobreviven a la controversia, mientras no se trata de la controversia radical del desprecio.

No siendo hecho puro, ni derecho absoluto, el poder no obliga, no persuade: delimita — y se delimita mucho mejor usando la libertad que el terror. Maquiavelo formula con precisión esta alternancia de tira y afloja, de represión y legalidad cuyo secreto tienen los regímenes autoritarios, y que suavizado constituye la esencia de la diplomacia. A veces se domina mejor dando confianza: “Un nuevo príncipe nunca desarma a sus súbditos; todo lo contrario, se apresura a armarlos, si los encuentra sin armas, y está muy acertado en esto: desde entonces aquellas armas están a su servicio... Pero un príncipe que desarma a sus súbditos les ofende, les obliga a creer que desconfía de ellos, y nada hay más apropiado que esto para excitar su odio” (11). Es más fácil conservar una ciudad acostumbrada a la libertad gobernándola por medio de sus propios ciudadanos (12). En una sociedad en la que todos se parecen misteriosamente, en la que si uno desconfía todos desconfían, y en cambio tienen confianza si uno la tiene, no puede existir la pura coacción: el despotismo llevaba aparejado el desprecio, la opresión traería consigo la rebelión. Los que mejor mantienen un poder no son los que lo han fundado: creen que tienen derechos sobre él o por lo menos se creen seguros. Un poder nuevo tiene que contar sobre todo con los adversarios siempre que éstos se le unan (13). Si no se puede hacer nada para que se unan, entonces el poder deberá aniquilarlos enteramente: “Hay que ganarse a los hombres o deshacerse de ellos; pueden vengarse de las ofensas pequeñas, pero no de las graves” (14). El vencedor podrá pues dudar entre la captación y el aniquilamiento

(9) Cap. XVI.

(10) Cap. XVII.

(11) Cap. XV.

(12) Cap. V.

(13) Cap. XV.

(14) Cap. V.

de los vencidos, y Maquiavelo es a veces cruel: "el único medio de conservar algo es arruinándolo. El que se convierta en dueño de una ciudad que ha comenzado a gozar de la libertad y no la destruya, puede prepararse a ser destruido por ella" (15). Sin embargo la violencia pura no puede ser más que episódica. Esta no puede procurar el asentimiento profundo, que constituye el poder, y no lo substituye. "Si (el príncipe) se encuentra en la necesidad de castigar a muerte, debe dar sus motivos" (16). Es lo mismo que decir que no hay poder absoluto.

Fue pues el primero que habló de la teoría de la "colaboración" y la adhesión de los de la oposición (como también fue el primero en hablar de "la quinta columna"), que son con respecto al terror político, lo que la guerra fría es con respecto a la guerra. Pero, ¿dónde está el beneficio para el humanismo? En primer lugar está en que Maquiavelo nos introduce en el medio propio de la política y nos permite medir de cerca el trabajo a realizar si es que queremos poner en ella alguna verdad. Además en esto otro: se nos muestra un comienzo de humanidad que emerge de la vida colectiva a espaldas del poder, por el solo hecho de que busca seducir las conciencias. La trampa de la vida colectiva funciona siempre de la misma manera y en dos sentidos: los regímenes liberales lo son siempre un poco menos de lo que se cree, los otros un poco más. El pesimismo de Maquiavelo no es cerrado. Incluso indicó las condiciones de una política que no sea injusta: la que contente al pueblo. No porque el pueblo lo sepa todo, sino porque, si hay alguien inocente, es él: "Se puede contentar sin injusticia al pueblo, a los grandes no: éstos intentan ejercer la tiranía, aquél evitarla sólo... El pueblo no pide más que una cosa: no ser oprimido" (17).

Maquiavelo no dice nada más sobre las relaciones entre el poder y el pueblo en *El Príncipe*. Pero sabemos que es republicano en los *Discursos sobre Tito Livio*. Quizá se pueda pues incluir en las relaciones entre el poder y el pueblo lo que dice de las relaciones entre el príncipe y sus consejeros. Entonces describe bajo el nombre de *virtud* un medio de vivir con los demás. El príncipe no debe decidir según los demás: en ese caso se le despreciará. Tampoco debe gobernar

(15) Cap. III.

(16) Cap. XVII.

(17) Cap. IX. No estamos muy lejos de la definición del Estado en la *Utopía* de Tomás Moro: "*quaedam conspiratio divitum de suis commodis reipublicae nomine tituloque tractantium.*"

en el aislamiento, pues el aislamiento no es la autoridad. Pero hay una conducta posible entre estos dos fracasos. "El sacerdote Lucas decía del emperador Maximiliano, su señor, que ahora reina, que nunca se aconsejaba con nadie y sin embargo nunca actuaba según sus opiniones. En esto, sigue un camino diametralmente opuesto al que yo acabo de trazar. Porque como este príncipe no participa sus proyectos a ninguno de sus consejeros, las observaciones vienen en el momento en que deben llevarse a cabo; de manera que apremiado por el tiempo y vencido por contrariedades que no había previsto, cede a los puntos de vista que le proponen" (18). Hay una manera de afirmarse queriendo suprimir a los demás y que nos convierte en sus esclavos. Pero también hay con los demás una relación de consulta y de intercambio, que no es la muerte, sino el acto mismo del yo. La lucha originaria amenaza siempre con reaparecer: Tiene que ser el príncipe el que pregunte, y no debe, bajo pena de ser despreciado, conceder a nadie una autorización permanente de hablar claro. Pero, por lo menos en los momentos en que delibera, comunica con los demás y éstos pueden unirse a la decisión que tome, porque hasta cierto punto es su decisión. La ferocidad de los orígenes se ve desbordada cuando, entre uno y otro, se establece el lazo de un trabajo y una suerte comunes. Entonces el individuo se crece precisamente con los dones que hace al poder, hay un intercambio entre ellos. Cuando el enemigo arrasa el territorio, y cuando los súbditos, refugiados en la ciudad con el príncipe, ve saqueados y perdidos sus bienes, entonces se entregan a él sin reservas: "pues ¿quién no sabe que los hombres se sienten tan ligados por el bien que hacen como por el que reciben?" (19). ¿Qué importa, se podrá aducir, si no se trata más que de otro engaño, si la mayor astucia del poder consiste en persuadir a los hombres de que ganan cuando están perdiendo? Pero Maquiavelo no dice en ninguna parte que los súbditos sean engañados. Describe el nacimiento de una vida común, que ignora las barreras del amor propio. Hablando a los Médicis les prueba que el poder no va sin la libertad. En este trastrocamiento, quizás el engañado es el príncipe. Si Maquiavelo fue republicano es que encontró un principio de comunión. Colocando el conflicto y la lucha en los orígenes del poder social, no quiso decir que el acuerdo fuera impo-

(18) *El Príncipe*, cap. XXIII.

(19) Cap. X.

sible, quiso sólo subrayar las condiciones de un poder que no fuera mistificador, y que es la participación en una situación común.

El "inmoralismo" de Maquiavelo toma en esto su verdadero sentido. Se citan siempre aquellas máximas suyas que dejan la honradez para la vida privada, y hacen del interés del poder la única regla en política. Pero veamos por qué sustrae la política al mero juicio moral: nos da dos razones: En primer lugar dice que: "un hombre que quiera ser honrado, entre gentes que no lo son, no puede dejar de perecer tarde o temprano" (20). Es un débil argumento, puesto que también podría aplicarse a la vida privada, en la que sin embargo Maquiavelo es "moral". La segunda razón nos lleva más lejos: es que en la acción histórica la bondad es a veces catastrófica y la crueldad menos cruel que las buenas disposiciones. "César Borgia pasó por ser un hombre cruel; pero gracias a su crueldad logró unir la Romagna a sus estados, y restablecer en esta provincia la paz y la tranquilidad de las que se veía privada desde hacía mucho tiempo. Y, considerándolo bien, tendremos que confesar que este príncipe fue menos cruel que el pueblo de Florencia que, para evitar que lo tomaran por inhumano, dejó que destruyeran Pistoia (21). Cuando se trata de mantener en el deber a sus súbditos, no se debe tener en cuenta el reproche de crueldad, tanto más cuanto que a fin de cuentas el príncipe encontrará que ha sido más humano, dando un pequeño número de castigos ejemplares, que aquéllos que por demasiada indulgencia, encienden los desórdenes y provocan finalmente el asesinato y el bandidaje. Pues estos tumultos revolucionan el Estado, mientras que los castigos infligidos por el príncipe no perjudican más que a algunos particulares" (22). Lo que a veces transforma la dulzura en crueldad, la dureza en valor, y trastorna los preceptos de la vida privada, es que los actos del poder intervienen en un cierto estado de la opinión, que altera su sentido; despiertan a veces un eco desmesurado; abren o cierran fisuras secretas en el bloque del consentimiento general y que originan un proceso molecular que puede cambiar el curso completo de las cosas. O también: como los espejos que dispuestos en círculo transforman una débil llama en espléndido espectáculo, los actos del poder,

(20) Cap. XV.

(21) Por no haber exterminado a las familias que dividían en facciones Pistoia.

(22) *El Príncipe*, cap. XVII.

reflejados crean una apariencia que es el lugar propio y en suma la verdad de la acción histórica. El poder lleva a su alrededor un halo, y su desgracia — como la del pueblo que tampoco se conoce —, es la de no ver la imagen de sí mismo que ofrece a los demás (23). Es pues una condición fundamental de la política desarrollarse en las apariencias: “Los hombres en general juzgan más por sus ojos que por sus manos. Todo hombre puede ver; pero muy pocos saben tocar. Todos ven con facilidad lo que uno parece ser, pero casi nadie identifica lo que uno es; y el pequeño número de espíritus penetrantes no se atreve a contradecir a la multitud, que tiene por escudo la majestad del Estado. Así pues cuando se trata de juzgar el interior de los hombres, y sobre todo el de los príncipes, como no se puede recurrir a los tribunales, no hay que fijarse más que en los resultados; lo necesario es mantenerse en su autoridad; los medios, sean los que sean, parecerán siempre honorables, y serán alabados por todos” (24).

Esto no quiere decir que sea necesario ni preferible siquiera engañar, sino que, en la distancia y el grado de generalidad en que se establecen las relaciones políticas, se dibuja un personaje legendario, hecho de gestos y de palabras, que los hombres honran o detestan ciegamente. El príncipe no es un impostor; Maquiavelo escribe claramente: “Un príncipe debe esforzarse por hacerse una reputación de bondad, de clemencia, de piedad, de lealtad y de justicia; *debe tener por lo demás todas estas buenas cualidades...*” (25). Lo que quiere decir es que, aunque sean verdaderas, las cualidades del jefe son siempre presa de la leyenda, porque no se las *toca*, sólo se las *ve*, porque no son conocidas en el movimiento de la vida que las lleva, sino fijadas en actitudes históricas. Es necesario pues que el príncipe tenga el sentimiento de estos ecos que despiertan sus palabras y sus actos, es necesario que mantenga contacto con estos testigos de los que le viene todo su poder, no puede gobernar como visionario, tiene que permanecer libre incluso con relación a sus virtudes. El príncipe debe tener las cualidades que parece tener, dice Maquiavelo, pero añade, “debe permanecer lo bastante dueño de sí para desplegar otras contrarias, cuando es ne-

(23) “... pienso que es necesario ser príncipe para conocer la naturaleza del pueblo, y pueblo para conocer la de los príncipes.” (*El Príncipe*, dedicatoria.)

(24) Cap. XVIII.

(25) Cap. XVII.

cesario" (26). Precepto de política, pero que podría ser también regla de verdadera moral. Ya que el juicio público según las apariencias, que convierte la bondad del príncipe en debilidad, no es, quizás tan falso como se cree. ¿Qué clase de bondad es ésta que no es capaz de dureza? ¿Qué clase de bondad es la que se quiere bondad? Una manera dulce de ignorar a los demás y al fin y al cabo despreciarles. Maquiavelo no pide que se gobierne con los vicios, la mentira, el terror, la astucia, trata de definir una *virtud* política, que, para el príncipe, consiste en hablar a estos espectadores mudos de su alrededor, apresados en el vértigo de la vida colectiva. Verdadera fuerza de espíritu, puesto que se trata de concebir una empresa histórica en la que todos puedan unirse; el príncipe debe moverse entre la voluntad de gustar y el desafío, entre la bondad que está contenta de sí misma y la crueldad. Esta virtud no está expuesta a los altos y bajos del político moralizador, porque de entrada ya nos instala en la relación con los demás que éste ignora. Esta es la que toma Maquiavelo como signo de valor en política, y no el éxito, puesto que pone como ejemplo a César Borgia, que fracasó, pero tenía la *Virtù*, y muy por detrás de él a Francesco Sforza, que tuvo éxito, pero con ayuda de la fortuna (27). Como a veces ocurre, el duro político ama a los hombres y la libertad más verdaderamente que el humanista declarado: Maquiavelo hace el elogio de Bruto, y en cambio Dante lo condena. Por su dominio de las relaciones con los demás, el poder franquea los obstáculos entre el hombre y el hombre y echa alguna luz en nuestras relaciones, como si los hombres no pudieran estar cerca más que a una cierta distancia.

Lo que hace que no comprendamos a Maquiavelo, es que une el sentimiento más agudo de la contingencia o de lo irracional en el mundo con el gusto de la conciencia o de la libertad en el hombre. Al considerar esta historia en la que hay tantos desórdenes, tantas opresiones, tantas cosas inesperadas y tantos cambios, no ve nada que la predestine a una consonancia final. Evoca la idea de un azar fundamental, de una adversidad que la sustrajera a los intentos de los más inteligentes y de los más fuertes. Y si al final conjura a este genio maligno, no es en nombre de ningún principio transcendental, sino porque recurre a los simples supuestos de

(26) Cap. XVII.

(27) Cap. VII.

nuestra condición. Aparta con el mismo gesto la esperanza y la desesperación. Si existe una adversidad, no tiene nombre, ni intenciones, en ninguna parte podemos encontrar un solo obstáculo que no hayamos contribuido a formar con nuestras faltas o con nuestros errores, no podemos poner límites a nuestro poder. Sean las que fueren las sorpresas no podemos librarnos con más facilidad de la previsión y de la conciencia que de nuestro cuerpo. "Como poseemos un libre arbitrio, me parece que hay que reconocer que el azar gobierna la mitad o un poco más de nuestros actos, y que nosotros dirigimos el resto" (28). Aunque supongamos en las cosas un principio hostil, como no sabemos sus planes, es como si no existiera para nosotros: "los hombres no deben abandonarse jamás; puesto que no conocen su fin y que éste viene por caminos oblicuos y desconocidos, tienen siempre derecho a esperar, y, esperado, no deben abandonarse jamás, sean los que fueren los peligros u ocasiones en los que se encuentren" (29). El azar no toma cartas de naturaleza hasta que nosotros renunciamos a comprender y a querer. La fortuna "ejerce su poder cuando no se le opone ninguna barrera; ella ataca con todas sus fuerzas los puntos mal defendidos" (30). Parece que hay un curso inflexible de las cosas, pero sólo es en el pasado; si la fortuna a veces parece favorable y a veces desfavorable, es que el hombre a veces comprende y a veces no comprende a su tiempo, y las mismas cualidades según los casos le llevan al éxito o al fracaso, pero no por casualidad (31). Como en nuestras relaciones con los demás, Maquiavelo define en nuestras relaciones con la fortuna una virtud tan alejada de la soledad como de la docilidad. Indica como único recurso este tener presentes a los demás y a nuestro tiempo que nos hace encontrar a los demás en el momento en que renunciamos a oprimirles y encontrar el éxito en el momento en que renunciamos a la aventura, y escapar al destino en el momento en que comprendemos nuestro tiempo. Incluso la adversidad tiene para nosotros figura humana: la fortuna es una mujer. "Pienso que es mejor ser demasiado atrevido que ser demasiado circunspecto, porque la fortuna es mujer, y no cede más que a la violencia y a la osadía, por experiencia vemos que prefiere darse a los hombres bravíos que a los fríos" (32). No hay decididamente nada,

(28) Cap. XXV.

(29) *Discorsi*, II, 29, citado por A. Renaudet, *Machiavel*, p. 132.

(30) *El Príncipe*, cap. XXV.

(31) *Id.*

(32) *Id.*

para un hombre, que esté completamente en contra de la humanidad, porque la humanidad es única en su orden. La idea de una humanidad fortuita y que no ha ganado ninguna causa es lo que da valor de absoluto a nuestra *virtud*. Cuando hemos comprendido lo que, en los posibles del momento, es humanamente válido, los signos y los presagios no faltan nunca: “¿Es necesario que el cielo hable? Ya ha manifestado su voluntad por medio de signos gloriosos. Hemos visto que el mar entreabría sus abismos, que una nube trazaba el camino a seguir, al agua brotar de una roca y el maná cayendo del cielo. A nosotros nos toca hacer el resto, puesto que Dios, si lo hiciera todo sin nosotros nos despojaría de la acción de nuestro libre albedrío, y al mismo tiempo de la porción de elección que nos está reservada” (33). ¿Qué humanismo es más radical que éste? Maquiavelo no ignoró los valores. Los vio vivos, ruidosos, como un taller, ligados a ciertos actos históricos, una Italia que construir, unos bárbaros que expulsar. Para el que lleva a cabo tales empresas, su religión terrestre encuentra las palabras de otra religión. “*Esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes*” (34). Como dice A. Renaudet: “Este alumno de la prudente osadía de Roma no quiso negar nunca el papel que representan en la historia, la inspiración, el genio, la acción entrevista por Platón y por Goethe, de algún demonio desconocido... Pero, para que la pasión, ayudada por la fuerza, tenga la virtud de renovar un mundo, es necesario que se nutra tanto de certitud dialéctica como de sentimiento. Si Maquiavelo no aparta del dominio de la práctica la poesía y la intuición, es porque esta poesía es verdad, y esta intuición está hecha de teoría y de cálculo” (35).

Lo que se reprocha en él, es la idea de que la historia es una lucha y la política relación entre los hombres más que entre los principios. Pero, ¿acaso no es esto cierto? La historia, después de Maquiavelo mejor que antes, ha demostrado que los principios no comprometen a nada y que se acomodan a todos los fines. La abolición progresiva de la esclavitud fue propuesta por el P. Grégoire en 1789. Sólo fue votada por la Convención en 1794 cuando, según las palabras de un colono, en toda Francia “sirvientes, campesinos, obreros, jornaleras agrícolas se manifiestan contra la aristocra-

(33) Cap. XXVI.

(34) *Discorsi*, I, 26, citado por A. Renaudet, p. 231.

(35) *Machiavel*, p. 301.

cia de la piel" (36), y la burguesía provinciana que sacaba todos sus ingresos de Santo Domingo ya no está en el poder. Los liberales conocen el arte de retener los principios en la pendiente de las consecuencias inoportunas. Es más; aplicados en una situación conveniente, los principios son instrumentos de opresión. Pitt constata que el cincuenta por cien de los esclavos importados en las islas inglesas son revendidos a las colonias francesas. Los negros ingleses son la causa de la prosperidad de Santo Domingo y dan a Francia el mercado europeo. Toma pues partido contra la esclavitud: "Pidió, escribe M. James, a Wilberforce que entrara en campaña. Wilberforce representaba la región importante del Yorkshire; era un hombre de gran reputación; las expresiones de humanidad, de justicia, de vergüenza nacional harían su efecto pronunciadas por él... Clarkson llegó a París para estimular las energías adormecidas de la *Sociedad de los Amigos de los Negros*, para subvencionarlos, y sumergir a Francia en un mar de propaganda inglesa" (37). No hay que hacerse ilusiones sobre la suerte que esta propaganda reservaba a los esclavos de Santo Domingo: algunos años más tarde, en guerra con Francia, Pitt firmó con cuatro colonos franceses un acuerdo que ponía a la colonia bajo protección inglesa hasta que se firmara la paz, y restablecía la esclavitud y la discriminación mulata. Lo que importa pues no es solamente saber *qué principios* se han de elegir, sino también quién, qué fuerzas, qué hombres los van a llevar a la práctica. Hay ejemplos más claros todavía: los mismos principios pueden servir a los dos adversarios. Cuando Bonaparte envió contra Santo Domingo tropas que debían perecer allá, "muchos oficiales y todos los soldados creían que luchaban por la Revolución; veían en Toussaint a un traidor vendido a los curas, a los emigrados y a los ingleses... los hombres creían que todavía pertenecían a un ejército revolucionario. Sin embargo, muchas noches, oían que los negros en el interior de la fortaleza cantaban la *Marsellesa*, el *Ça ira* y otros cantos revolucionarios. Lacroix cuenta que los soldados confusos, al oír estas cantos, se levantaban y miraban a sus oficiales como diciéndoles: "¿Está la justicia del lado de nuestros bárbaros enemigos? ¿Ya no somos acaso los soldados de la Francia republicana? ¿Nos hemos convertido quizás en vulgares instrumentos políticos?" (38). ¿Cómo?

(36) JAMES: *Les jacobins noirs*, p. 127.

(37) *Ibid.*, p. 49.

(38) *Ibid.*, pp. 275, 295.

Francia era el país de la revolución. Bonaparte, que había consagrado algunas de sus adquisiciones, marchaba contra Toussaint-Louverture. Todo estaba claro pues: Toussaint era un contrarrevolucionario al servicio del extranjero. Aquí, como a menudo todo el mundo lucha en nombre de los mismos valores: la libertad, la justicia, con los que se quiere formar sociedad: los esclavos o los dueños. Maquiavelo tenía razón: los valores son necesarios, pero esto no basta, y es peligroso incluso quedarse en esto; mientras no se ha elegido a los que van a tener la uisión de representarlos en la lucha histórica, no se ha hecho nada. Y, no es sólo en el pasado cuando vemos a las repúblicas rehusar el derecho de ciudadanía a sus colonias, matar en nombre de la Libertad y tomar la ofensiva en nombre de la ley. Claro está que la dura sabiduría de Maquiavelo no se lo reprocha. La historia es uua lucha, y si las repúblicas no lucharan, desaparecerían. Lo que sí podemos reconocer es que los medios siguen siendo sanguinarios, implacables, sórdidos. La suprema astucia de las Cruzadas es no confesarlo. Sería necesario romper el círculo. Evidentemente sobre este terreno es posible y necesaria una crítica de Maquiavelo. No se equivocó en insistir sobre el problema del poder. Pero se contentó con evocar eu pocas palabras un poder que no fuera injusto, no buscó enérgicamente su definición. Lo que le desanima es que cree que los hombres son inmutables, y que los regímenes se suceden en ciclo (39). Para Maquiavelo habrá siempre dos clases de hombres, los que viven y los que hacen la historia: el molinero, el panadero, el mesonero con los que Maquiavelo pasa el día en el exilio, habla y juega al chaquete (“entonces, dice, se levantan protestas, injurias, se pelean por nada; dan gritos que se oyen hasta San Casciano. Envuelto en esta miseria, agoto hasta el fondo la malignidad de mi destino”); y los grandes hombres, cuya historia lee por la noche, vestido con traje de corte, a los que interroga, que siempre *le responden*. (“Y durante cuatro largas horas, dice, no siento ya ningún enojo, me olvido de toda miseria, ya no temo la pobreza, la muerte no me asusta ya. He entrado en ellos”) (40). Claro que nunca se resignó a separarse de los hombres espontáneos: no se hubiera pasado días enteros contemplándolos si no hubieran sido para él como un misterio: ¿es verdad que estos hombres podrían comprender y amar lo mismo que él comprende y ama?

(39) *Discorst*, I, citado por A. Renaudet, *Machiavel*, p. 71.

(40) Carta a Francesco Vettori, citada por A. Renaudet, *Ibid.*, p. 72.

Viendo tanta ceguera por una parte, y por otra un arte de mandar tan natural, se siente tentado de pensar que no existe una humanidad, sino hombres históricos y pacientes, y a ponerse entre los primeros. Entonces, no teniendo ya ninguna razón para preferir un "profeta armado" a otro, actúa a la buena ventura: funda esperanzas temerarias sobre el hijo de Lorenzo de Médicis, y los Médicis, siguiendo sus propias reglas, lo comprometen sin emplearle. Republicano, condena en el prefacio de la *Historia de Florencia* el juicio que los republicanos emitían acerca de los Médicis, y los republicanos que no se lo perdonaron, tampoco lo emplearon. La conducta de Maquiavelo acusa lo que le faltaba a su política: un hilo conductor que le permitiera reconocer, entre los poderes, a aquel del que se pudiera esperar algo válido, y elevar decididamente la *virtud* por encima del oportunismo.

De todas maneras hay que reconocer, para ser justos, que la tarea era difícil. Para los contemporáneos de Maquiavelo el problema político, consistía en saber ante todo si los italianos se verían durante mucho tiempo impedidos de cultivar y vivir a causa de las razias de Francia y España, y aún las de los Estados Pontificios. ¿Qué otra cosa se podía desear razonablemente, si no era una nación italiana y soldados para hacerla? Para hacer la humanidad, había que empezar por hacer este trozo de vida humana. En la discordancia de una Europa que se ignoraba, de un mundo que no había hecho su propio inventario y en el que los hombres y los países dispersos no habían cruzado ni siquiera una mirada, ¿dónde estaba el pueblo universal que pudiera hacerse cómplice de una ciudad popular italiana? ¿Cómo los pueblos de todos los países habían de reunirse, reconocerse y ponerse de acuerdo? No existe más humanismo serio que el que espera, a través del mundo, el reconocimiento efectivo del hombre por el hombre; no puede preceder pues al momento en el que la humanidad alcanza sus medios de comunicación y de comunión.

Hoy existen y el problema de un humanismo real, planteado por Maquiavelo, fue recogido por Marx hace cien años. ¿Puede decirse que esté resuelto? Precisamente Marx se propuso, para hacer una humanidad, encontrar otro apoyo que no fuera el de los principios, siempre equívoco. Buscó en la situación y en el movimiento vital de los hombres más explotados, más oprimidos, más desprovistos de poder, el fundamento de un poder revolucionario, es decir capaz de suprimir

la explotación y la opresión. Pero estaba bien claro que se trataba de constituir un poder de los sin poder. Porque, si quería seguir siendo poder del proletariado, debía seguir las fluctuaciones de la conciencia de las masas, y en ese caso sería pronto derrocado, o si, quería sustraerse a ello, debía erigirse en juez de los intereses del proletariado, y entonces se erigía en el sentido tradicional, era el bosquejo de una nueva clase dirigente. La solución no puede encontrarse más que en unas relaciones absolutamente nuevas entre el poder y los súbditos. Había que inventar formas políticas capaces de controlar el poder sin anularlo, se necesitaban jefes capaces de explicar a sus súbditos las razones de una cierta política, y de obtener de ellos, si fuera necesario, los sacrificios que el poder de ordinario impone. Estas formas políticas fueron esbozadas, los jefes políticos aparecieron en la revolución de 1917, pero, desde la época de la Comuna de Cronstadt, el poder revolucionario perdió contacto con una fracción del proletariado, y, para ocultar el conflicto, empezó a mentir. Proclama que el estado mayor de los insurrectos se halla en manos de los guardias blancos, de la misma manera que las tropas de Bonaparte habían tratado a Toussaint-Louverture de agente al servicio del extranjero. Desde este momento la divergencia es disfrazada de sabotaje, la oposición es espionaje. Vemos reaparecer en el interior de la revolución las luchas que debía superar. Y, como para dar razón a Maquiavelo, mientras que el gobierno revolucionario recurre a las añagazas propias del poder, la oposición no está falta de las simpatías de los enemigos de la Revolución. El problema esencial consiste en saber si todo poder tiende a "autonomizarse", y es entonces un destino inevitable en toda sociedad humana, o, si por el contrario se trata de una evolución contingente, ligada a las condiciones particulares de la Revolución en Rusia, a la clandestinidad del movimiento revolucionario antes de 1917, a la debilidad del proletariado ruso, y que no se hubiera producido en una revolución occidental. En todo caso, ahora que el ensayo de Cronstadt se ha convertido en sistema y que el poder revolucionario ha substituido decididamente al proletariado como capa dirigente, con los atributos de poder de una élite incontrolada, podemos concluir que, cien años después de Marx, el problema de un humanismo real sigue siendo el mismo, y mostrar un poco de indulgencia para con Maquiavelo, que no podía más que entreverlo.

Si llamamos humanismo a una filosofía del hombre inte-

rior que no encuentre ninguna dificultad de principio en sus relaciones con los demás, ninguna opacidad en el funcionamiento social, y que substituya la cultura política por la exhortación moral, Maquiavelo no es un humanista. Pero si llamamos humanismo a una filosofía que afronte como problema las relaciones entre los hombres y la constitución entre ellos de una situación y de una historia que les sean comunes, hay que reconocer entonces que Maquiavelo formuló algunas de las condiciones de todo humanismo serio. Y la condena de Maquiavelo, tan corriente hoy, toma un sentido inquietante: sería la decisión de ignorar las tareas de un verdadero humanismo. Hay una forma de condenar a Maquiavelo que es maquiavélica, es la piadosa astucia de los que dirigen sus ojos y los nuestros hacia el cielo de los principios para que los apartemos de lo que hacen. Y hay una manera de alabar a Maquiavelo que es todo lo contrario del maquiavelismo puesto que honra en su obra lo que tiene de contribución a la claridad política.

XI.

El hombre y la adversidad⁽¹⁾

(1) Conferencia del 10 de septiembre de 1951 en las *Rencontres Internationales* de Ginebra.

Es completamente imposible resumir en una hora los progresos de la investigación filosófica concerniente al hombre desde hace cincuenta años. Aunque pudiésemos suponer esta competencia infinita en una única cabeza, la discordancia de los autores de los que hay que hablar nos pararía. Es como una ley de la cultura que consiste en no progresar nunca a no ser oblicuamente, ya que cada idea nueva se convierte, después del que la ha instituido, en otra cosa diferente de la que era en él. Un hombre no puede recibir una herencia de ideas sin transformarlas por el mismo hecho de conocerlas, sin inyectarles su manera de ser propia, y siempre diferente. Una volubilidad infatigable mueve las ideas a medida que nacen, como una "necesidad de expresividad" jamás satisfecho, dicen los lingüistas, transforma las lenguas en el mismo momento en que creemos que tocan a su fin, y logra asegurar, entre los que la hablan, una comunidad sin ningún equívoco aparente. ¿Cómo nos atreveríamos a llamarlas ideas adquiridas, si, incluso cuando son recibidas universalmente, es siempre convirtiéndose en diferentes de lo que eran?

Por lo demás una lista de los conocimientos adquiridos no bastaría. Incluso si reuniéramos todas las "verdades" del medio siglo, quedaría por hacer: restituir su afinidad secreta, despertar la experiencia personal e interpersonal a la que *responden*, y la lógica de las situaciones a propósito de las cuales se definen. La obra válida o grande no es nunca un efecto de la vida; sino que siempre es una *respuesta* a sus acontecimientos particulares o a sus estructuras más generales. Libre de decir sí o no, y también de motivar y circunscribir diversamente su asentimiento y su negativa, el escritor sin embargo no puede librarse de verse sometido a la necesidad de elegir su vida en un determinado paisaje histórico, en un cierto estado de problemas que excluye determinadas soluciones, aunque no imponga ninguna, y que da a Gide, a

Proust, a Valéry, por muy diferentes que puedan ser, la innegable cualidad de contemporáneos. El movimiento de las ideas no logra descubrir verdades más que respondiendo a alguna pulsación de la vida interindividual y todo cambio en el conocimiento del hombre tiene relación con una nueva manera, en él, de ejercer su existencia. Si el hombre es el ser que no se contenta con coincidir consigo mismo, como las cosas, sino que se representa a sí mismo, se ve, se imagina, se da símbolos de sí mismo, rigurosos o fantásticos, está claro que a su vez todos los cambios en la representación del hombre traducen un cambio del hombre mismo. Tendríamos pues que evocar aquí la historia completa de este medio siglo, con sus proyectos, sus decepciones, sus guerras, sus revoluciones, sus audacias, sus pánicos, sus inventos, sus desfallecimientos. No nos queda más remedio que declinar esta inmensa tarea. Sin embargo, esta transformación del conocimiento del hombre que no podemos determinar con un método riguroso, a partir de las obras, de las ideas y de la historia, se sedimentó en nosotros, es nuestra substancia, tenemos un sentimiento vivo y total de ella cuando tenemos en cuenta los escritos y los hechos de principio de siglo. Lo que podemos tratar de hacer es descubrir en nosotros, bajo dos aspectos o tres, escogidos, las modificaciones de la situación humana. Harían falta explicaciones y comentarios infinitos, disipar mil malentendidos, reducir a uno dos sistemas de conceptos muy diferentes, para establecer una relación objetiva entre la filosofía de Husserl y la obra de Faulkner. Y sin embargo se comunican en nosotros, lectores. Desde el punto de vista del tercer testimonio, los mismos que se creen adversarios, como por ejemplo Ingres y Delacroix, se reconcilian porque responden a una única situación de la cultura. Somos los mismos hombres los que hemos vivido como problema nuestro el desarrollo del comunismo, la guerra, que hemos leído a Gide, Valéry, Proust, Husserl, Heidegger y Freud. Cualesquiera que hayan sido nuestras respuestas, debe haber un medio de circunscribir unas zonas sensibles de nuestra experiencia y de formular, sino ideas sobre el hombre que para todos sean comunes, por lo menos una nueva experiencia de nuestra condición.

Hechas estas salvédaes, proponemos que se admita que nuestro siglo se distingue por una asociación completamente nueva del "materialismo" y del "espiritualismo", del pesimismo y del optimismo, o más bien por la superación de estas antítesis. Nuestros contemporáneos piensan a la vez y sin

dificultad que la vida humana es la reivindicación de un orden original, y que este orden no podría durar ni siquiera existir verdaderamente más que con ciertas condiciones muy precisas y muy concretas que pueden faltar en un momento dado, ya que ningún arreglo natural de las cosas y del mundo las predestina a hacer posible la vida humana. Ya había en 1900, filósofos y sabios que ponían ciertas condiciones biológicas y materiales para la existencia de una humanidad. Pero eran “materialistas” en el sentido que la palabra tenía a finales del siglo pasado. Hacían de la humanidad un episodio de la evolución, de las civilizaciones un caso particular de la adaptación, e incluso resolvían la vida en su componentes físicos y químicos. Para ellos la perspectiva propiamente humana en el mundo era un fenómeno que se daba por añadidura y los que veían la contingencia de la humanidad trataban normalmente los valores, las instituciones, las obras de arte, las palabras como un sistema de signos que a fin de cuentas remitían a los deseos y necesidades elementales de todos los organismos. También había autores “espiritualistas”, que suponían en la humanidad otras fuerzas motrices diferentes de éstas; pero, cuando no las hacían derivar de una fuente sobrenatural, las relacionaban con una naturaleza humana que garantizaba su incondicionada eficacia. La *naturaleza humana* tenía por atributos la verdad y la justicia, como otras especies se caracterizaban por la aleta o las plumas. La época estaba llena de estos absolutos y de estas nociones separadas. Existía el absoluto del Estado, a través de todos los acontecimientos, y se consideraba deshonrado a un Estado que no pagara a sus deudores, incluso cuando estaba en plena revolución. El valor de una moneda era absoluto y a nadie se le ocurría tratarla como un simple auxiliar del funcionamiento económico y social. También había un modelo-oro de la moral: la familia, el matrimonio eran el bien, incluso cuando daba lugar a la rebelión y al odio. Las “cosas del espíritu” eran nobles en sí, aunque los libros no tradujeran, como tantas otras obras de 1900, más que tristes ensueños. Había los valores y además las realidades, el espíritu y además el cuerpo, lo interior y lo exterior. ¿Y si el orden de los hechos invadiera el de los valores, si nos diésemos cuenta de que las dicotomías no pueden mantenerse más acá de un cierto punto de miseria y de peligro? Los que hoy vuelven a coger el nombre de humanismo, no sostienen el *humanismo desvergonzado* de nuestros antecesores. Lo propio de nuestro tiempo es quizás dissociar el huma-

nismo y la idea de una humanidad de pleno derecho, y no solamente conciliar, más aún: tener como algo inseparable la conciencia de los valores humanos y la de las infraestructuras que los llevan en la existencia.

Nuestro siglo ha borrado la línea divisoria del "cuerpo" y del "espíritu", y ve la vida humana como espiritual y corporal a la vez, siempre apoyada en el cuerpo, siempre interesada incluso en sus costumbres más carnales, a las relaciones entre las personas. Para muchos pensadores, a finales del **xix**, el cuerpo, era un trozo de materia, un haz de mecanismos. El **xx** ha restaurado y profundizado la noción de la carne, es decir del cuerpo animado.

Sería interesante seguir por ejemplo en el psicoanálisis el paso de una concepción del cuerpo que era inicialmente, en Freud, la de los médicos del **xix**, a la noción moderna del cuerpo vivido. ¿Qué era el psicoanálisis al empezar sino la continuación de las filosofías mecanicistas del cuerpo? Todavía hoy hay quien lo comprende así. El sistema freudiano explica las conductas más complejas y elaboradas del hombre adulto por el instinto y particularmente el instinto sexual — por las condiciones fisiológicas —, por una composición de fuerzas que está fuera del alcance de nuestra conciencia o que se ha realizado de una vez para siempre en la infancia antes de la edad del control racional y de la relación propiamente humana con la cultura y con los demás. Esto era quizás lo que parecían decir los primeros trabajos de Freud, para el lector poco atento. Pero a medida que el psicoanálisis, en Freud y en sus sucesores, rectifica estas nociones iniciales de acuerdo con la experiencia clínica, vemos aparecer una noción nueva del cuerpo que venía dada por las nociones anteriores.

Es falso decir que Freud quiso apoyar todo el desarrollo humano en el desarrollo instintivo, más exactos seríamos diciendo que su obra revoluciona, desde el principio, la noción de instinto y disuelve los criterios por los cuales creían hasta el poder circunscribirla. Si la palabra instinto quiere decir algo, es un dispositivo interior del organismo, que asegura, con un mínimo de ejercicio, determinadas respuestas que se adaptan a determinadas situaciones características de la especie. Así pues, lo más significativo del freudismo es demostrar que no hay, en este sentido, instinto sexual en el hombre, que el niño "perverso polimorfo" no establece, siempre que lo haga, una actividad sexual llamada normal más que al final de una historia individual difícil. El poder de amar, inseguro

de sus medios tanto como de sus fines, marcha a través de una serie de cercos que se aproximan a la forma canónica del amor, se adelanta y retrocede, se repite y se supera, sin que jamás podamos pretender que el amor sexual normal sea algo diferente de lo que es, el lazo que une el hijo a los padres, tan poderoso para empezar y también para retrasar esta historia, no es en sí del orden instintivo. Para Freud es un lazo espiritual. El niño no ama a sus padres porque tenga la misma sangre que ellos, sino porque sabe que ha salido de ellos o porque les ve vueltos hacia él, por esto se identifica con ellos, se concibe a su imagen y semejanza, y los concibe a ellos a su imagen. La realidad psicológica última es para Freud el sistema de atracciones y de tensiones que une el niño a sus padres, luego, a través de ellas, a todos los demás, y en el que prueba sucesivamente diferentes *posiciones*, la última de las cuales será su actitud adulta.

No es sólo el objeto amoroso el que escapa a cualquier definición a base del instinto, sino también la misma manera de amar. Ya sabemos que el amor adulto, sostenido por una ternura que concede crédito, que no exige a cada momento nuevas pruebas de entrega absoluta, y que toma al otro como es, a su distancia y en su autonomía, es adquirido para el psicoanálisis sobre una base de "amor" infantil que lo exige todo en cada momento y que es responsable de todo lo que pueda quedar de devorador y de imposible en todo amor. Y aunque el paso a lo genital es necesario para esta transformación, no es nunca suficiente para garantizarlo. Freud describe ya en el niño una relación con los demás que se realiza por el intermediario de las regiones y de las funciones de su cuerpo menos capaces de discriminación y de acción articulada: la boca, que no sabe más que mamar o morder, los aparatos esfintéreos que no pueden más que retener o dar. Y estos modos primordiales de la relación con los demás pueden continuar siendo los que predominen en la vida genital del adulto. Entonces la relación con los demás se ve presa en el callejón sin salida de lo absoluto inmediato, oscilando entre una exigencia inhumana, un egoísmo absoluto, y una entrega devorante que destruye al mismo sujeto. Así la sexualidad y más generalmente la corporeidad que Freud considera como la base de nuestra existencia es poder de asalto en primer lugar absoluto y universal: no es sexual más que en sentido de que reacciona de entrada frente a las diferencias visibles del cuerpo y del papel materno y paterno; la fisiología y el instinto se ven envueltos en una exigencia cen-

tral de posesión absoluta que no puede ser el hecho de un trozo de materia, que es del orden de lo que normalmente llamamos conciencia.

Además no estamos acertados al hablar aquí de conciencia, puesto que de nuevo tenemos en cuenta la dicotomía de alma y cuerpo, en el mismo momento en que el freudianismo está discutiéndola, transformando así al mismo tiempo nuestra idea de alma y de cuerpo. "Los hechos síquicos tienen un sentido", escribía Freud en una de sus primeras obras. Esto quería decir que ninguna conducta es, en el hombre, el simple resultado de algún mecanismo corporal, que no hay, en el comportamiento, un centro espiritual y una periferia de automatismo, y que todos nuestros gestos participan a su manera en esta única actividad de explicitación y de significado que somos nosotros mismos. Por lo menos tanto como en reducir las superestructuras a infraestructuras instintivas, Freud se esfuerza en demostrar que no hay nada "inferior" ni "bajo" en la vida humana. No podemos estar pues más lejos de una explicación "por lo bajo". Tanto como explicar la conducta adulta por una fatalidad heredada de la infancia, Freud demuestra que hay en la infancia una vida adulta *prematura*, y por ejemplo en las conductas esfintéreas del niño una primera elección de sus relaciones de generosidad o de avaricia con los demás. Tanto como explicar la psicología por el cuerpo, muestra la significación psicológica del cuerpo, su lógica latente o secreta. No podemos pues hablar del sexo sólo como aparato localizable, ni del cuerpo sólo como masa de materia, como si fuera una causa última. Ni causa ni simple instrumento o medio, son el vehículo, el punto de apoyo, el volante de nuestra vida. Ninguna de las nociones que la filosofía había elaborado — causa, efecto, medio, fin, materia, forma —, basta para pensar las relaciones entre el cuerpo y la vida total, su conexión con la vida personal o la conexión de la vida personal con él. El cuerpo es enigmático: es parte del mundo sin duda, pero que se ofrece de una manera extraña, con su habitat, a un deseo absoluto de acercarse a los demás y de reunirse con ellos en su cuerpo también, animado y animador, figura natural del espíritu. Con el psicoanálisis el espíritu pasa dentro del cuerpo y el cuerpo dentro del espíritu.

Estas indagaciones no pueden dejar de revolucionar al mismo tiempo que nuestra idea del cuerpo, la que nos hacemos de su partenaire, el espíritu. Hay que confesar sin embargo que todavía está por extraer todo lo que la experiencia

sicoanalítica contiene, y que los sicoanalistas, empezando por Freud, se contentaron con un andamiaje de nociones poco satisfactorias. Para dar cuenta de esta ósmosis entre la vida anónima del cuerpo y la vida oficial de la persona, que es el gran descubrimiento de Freud, era necesario introducir algo entre el organismo y nosotros mismos como continuación de actos deliberados, de conocimientos expresos. Fue el *inconsciente* de Freud. Basta con seguir las transformaciones de esta noción-Proteo en la obra de Freud, la diversidad de sus empleos, las contradicciones a las que lleva, para asegurar que no se trata de una noción madura y que queda todavía por formular correctamente, como ya Freud lo deja entender en sus *Ensayos de Sicoanálisis*, lo que él entreveía bajo esta designación provisional. El inconsciente evoca a primera vista el lugar de una dinámica de las impulsiones de la que nos sería dado sólo el resultado. Y sin embargo el inconsciente no puede ser un proceso "en tercera persona", puesto que es él quien escoge aquello nuestro que será admitido en la existencia oficial, quien evita los pensamientos o las situaciones a las que resistimos por todo lo que no es un *no-saber*, sino más bien un saber no-reconocido, informulado, que no queremos asumir. Con un lenguaje aproximado, Freud está a punto de descubrir lo que otros han denominado mejor *percepción ambigua*. Trabajando en ese sentido encontraremos un estado civil para esta conciencia que roza sus objetos, los elude en el momento en que va a ponerlos, los tiene en cuenta, como el ciego de los obstáculos, antes que reconocerlos, que no quiere saber, los ignora sabiéndolos, los sabe ignorándolos, y que subtiende a nuestros actos y nuestros conocimientos intencionadamente.

Ocurra lo que ocurra con las formulaciones filosóficas, no hay ninguna duda de que Freud se dio cada vez más cuenta de la función espiritual del cuerpo y de la encarnación del espíritu. En la madurez de su obra habla de la relación "sexual-agresiva" con los demás como del postulado fundamental de nuestra vida. Como la agresión no apunta a una cosa sino a una persona, el entrelazamiento de lo sexual y de lo agresivo significa que la sexualidad tiene, por así decirlo, un interior, está forrada, en toda su extensión, de una relación de persona a persona, que lo sexual es nuestro modo de actuar carnal, puesto que somos carne, de vivir la relación con los demás. Puesto que la sexualidad es relación con otro, y no sólo con otro cuerpo, va a tejer entre el otro y yo el sistema circular de las proyecciones y de las introyecciones,

encender la serie indefinida de los reflejos reflejantes y de los reflejos reflejados que me convierten en el otro y hacen que el otro sea yo mismo.

Esta es la idea del individuo encarnado y, por la encarnación, entregado a sí mismo, pero también al otro, incomparable y despojado sin embargo de su secreto congénito y confrontado con sus *semejantes*, que el freudianismo acaba por proponernos. En el mismo momento en que lo hacía, los escritores, sin que se pueda hablar de *influencia*, expresaban a su manera la misma experiencia.

Así es como hay que comprender el *erotismo* de los escritores de este medio siglo. Cuando comparamos desde este punto de vista la obra de Proust o la de Gide con las obras de la generación literaria precedente el contraste es sorprendente: Proust y Gide entroncan desde el primer momento con la tradición sadista y stendhaliana de una expresión directa del cuerpo, pasando por alto la generación de escritores de 1900. Con Proust, con Gide, comienza una relación incansable y detallada del cuerpo; se le constata, lo consultan, le escuchan como a una persona, espían las intermitencias de su deseo y, como dicen, de su fervor. Con Proust se convierte en el guardián del pasado, y es él quien, a pesar de las alteraciones que hacen que se reconozca difícilmente, mantiene de vez en cuando una relación substancial entre nosotros y nuestro pasado. Proust describe en los dos casos inversos de la muerte y del despertar, puntos de unión del espíritu y del cuerpo, de qué manera, sobre la dispersión del cuerpo dormido, nuestros gestos en el despertar traen consigo una significación de ultratumba, y de qué manera por el contrario la significación se deshace en los espasmos de la agonía. Analiza con la misma emoción a los cuadros de Elstir y a la lechera que vio en una estación rural, porque en los dos sitios hay la misma extraña experiencia, la de la *expresión*, el momento en que el color y la carne se ponen a hablar a los ojos y al cuerpo. Al nombrar Gide, pocos meses antes de su muerte, lo que ha amado en la vida, cita juntos tranquilamente la Biblia y el placer.

En ellos aparece también, por una consecuencia inevitable, la obsesión de los demás. Cuando el hombre jura ser universalmente, la preocupación por sí mismo y la preocupación por los demás no se distinguen para él: es una persona entre las personas; y los demás son otros yo mismo. Pero si, por el contrario, reconoce lo que hay de único en la encarnación vivida interiormente, los demás se le aparecen necesariamen-

té bajó la forma del tormento, del deseo, o, por lo menos, de la inquietud. Llamado por su encarnación a comparecer ante una mirada extraña y a justificarse, encerrado por otra parte por la misma encarnación en su situación propia, capaz de sentir la falta y la necesidad de los demás, pero incapaz de encontrar su tranquilidad en el otro, se ve apresado en el vaivén del ser para sí y del ser para otro que es lo que da un sabor trágico al amor en Proust, y lo que de más sobrecolector tiene quizás el *Diario* de Gide.

Se encuentran admirables fórmulas de las mismas paradojas en el escritor menos capaz de estar a gusto en el poco-más-ó-menos de la expresión freudiana, es decir en Valéry. Y es que el gusto por el rigor y la conciencia de lo fortuito son en él la cara y cruz de una misma moneda. De otra forma no hubiera hablado tan bien del cuerpo, como de un ser con dos caras, responsable de muchas absurdidades, pero también de nuestras más seguras realizaciones. “El artista pone su cuerpo, retrocede, coloca y quita algo, se comporta con todo su ser como si fuera un ojo y se convierte completamente en un órgano que se ajusta, se deforma, busca el punto, el único que pertenece a la obra profundamente buscada — que no es siempre la que se busca” (2). Y, también en Valéry, la conciencia del cuerpo es inevitablemente obsesión por los demás. “Nadie podría pensar libremente si sus ojos no pudieran abandonar otros ojos que les miraran. Desde el momento en que las miradas se cruzan, ya no somos completamente *dos* y es difícil permanecer solo. Este intercambio, la palabra es muy justa, realiza en un tiempo muy pequeño una transposición, una metátesis: un cruce de dos “destinos”, de dos puntos de vista. Esto produce una especie de recíproca limitación simultánea. Tú tomas mi imagen, mi apariencia, yo tomo la tuya. Tú no eres yo, puesto que me ves y yo no me veo. Lo que me falta es este yo que tú ves. Y lo que te falta a ti es esta tú que yo veo. Y cuanto más avancemos en este conocimiento recíproco, cuanto más nos reflexionemos, tanto más diferentes seremos...” (3).

A medida que nos acercamos al medio siglo, es cada vez más claro que la encarnación y los demás son el laberinto de la reflexión y de la sensibilidad — de una especie de reflexión sensible — en los contemporáneos. Incluso aquel pasaje famoso de la *Condición humana* en el que un personaje pre-

(2) *Mauvaises pensées*, p. 200.

(3) *Tel Quel*, I, p. 42.

gunta a su vez: si es verdad que estoy sellado a mí mismo, y que hay una diferencia absoluta para mí entre los demás, que oigo con mis oídos, y yo mismo, el "monstruo incomparable", que me oigo por mi garganta, ¿quién podrá ser jamás aceptado por los demás como se acepta a sí mismo, más allá de las cosas dichas o hechas, de los méritos, o los desméritos; más allá incluso de los crímenes? Pero Malraux, como Sartre, ha leído a Freud, y piensen lo que piensen de él, aprendieron a conocerse con su ayuda, y por esto es por lo que, como intentamos fijar algunos rasgos de nuestro tiempo, nos ha parecido más significativo indicar antes de ellos una experiencia del cuerpo que es su punto de partida porque se había preparado en sus predecesores.

Es otro de los caracteres de la investigación de este medio siglo el admitir una relación extraña entre la conciencia y su lenguaje; como entre la conciencia y su cuerpo. El lenguaje común cree que puede hacer corresponder a cada palabra o signo una cosa o una significación que pueda ser y ser concebida sin ningún signo. Pero hace mucho tiempo que en la literatura el lenguaje común ha sido rechazado. Por muy divergentes que hayan sido, las empresas de Mallarmé y de Rimbaud tenían en común el librar el lenguaje del control de las "evidencias" y que se fiaban de él para inventar y conquistar relaciones de sentido nuevas. El lenguaje dejaba de ser pues para el escritor (si es que alguna vez lo fue) un simple instrumento o medio para comunicar intenciones que se daban por otra parte. Desde este momento forma cuerpo con el escritor, son uno mismo. El lenguaje no es ya el servidor de los significados, es el acto mismo de significar y el hombre que habla o el escritor no tiene porque gobernarlo voluntariamente, como tampoco el hombre vivo tiene porque premeditar el detalle o los medios de sus gestos. Desde este momento no hay otra manera de comprender el lenguaje más que la de instalarse en él y ejercerlo. El escritor, como profesional del lenguaje, es un profesional de la inseguridad. Su operación expresiva vuelve a lanzarse de obra en obra, porque cada una de ellas es, como se ha dicho de las del pintor, un escalón construido por él mismo sobre el cual se instala para construir con el mismo riesgo otro escalón, y lo que llamamos la *obra* es la continuación de estos ensayos, siempre interrumpida, sea por el final de la vida o por el agotamiento del poder de hablar. El escritor tiene que habérselas siempre con un lenguaje del que no es dueño, y, que sin embargo, no puede nada sin él, que tiene sus ca-

prichos, sus gracias, pero las merece siempre a causa del trabajo del escritor. Las distinciones entre fondo y forma, sentido y sonido, concepción y ejecución se han confundido ahora, como antes se habían confundido los límites del cuerpo y del espíritu. Pasando del lenguaje "como significación" al lenguaje puro, la literatura, al mismo tiempo que la pintura, se libera de la semejanza con las cosas, y del ideal de una obra de arte *terminada*. Como ya decía Baudelaire, hay obras terminadas de las que no se puede decir que hayan sido hechas jamás, y obras inacabadas que dicen lo que querían decir. Lo propio de la expresión es ser siempre aproximada solamente.

Este *pathos del lenguaje*, es común a escritores que se detestan entre sí, pero cuyo parentesco desde este momento está sellado. En sus comienzos, el surrealismo parecía una rebelión contra el lenguaje, contra todo sentido, y contra la misma literatura. La verdad es que, después de algunas fórmulas dudosas pronto rectificadas, Breton se propuso no destruir el lenguaje en provecho del no-sentido, sino restaurar un determinado uso profundo y radical de la palabra de la que todos los textos llamados "automáticos" están muy lejos de dar, como él mismo reconoce, un ejemplo satisfactorio (4). Como M. Blanchot recuerda, Breton contesta a la famosa encuesta *¿Por qué escribe Ud.?* describiendo una tarea o vocación de la palabra que se pronuncia en el escritor desde siempre y que le consagra a enunciar, a dar nombre a lo que nunca ha sido nombrado. Y acaba diciendo (5) que escribir en ese sentido — es decir en el sentido de manifestar o revelar — no ha sido nunca más que una ocupación vana y frívola. La polémica contra las facultades críticas o los controles conscientes no estaba hecha para dar la palabra al azar o al caos, quería conducir al lenguaje y la literatura a toda la extensión de su tarea, liberándoles de las pequeñas fabricaciones del talento, de las recetas del mundo literario. Había que remontarse a aquel punto de inocencia, de juventud y de unidad en el que el hombre que habla no es todavía el hombre de letras o el hombre político o el hombre de bien, a aquel "punto sublime" del que Breton habla en otras partes, en el que la literatura, la vida, la moral y la política son equivalentes y se substituyen unas a las otras, porque realmente cada uno de nosotros es el

(4) Cf. en *Point du Jour*, *Le langage automatique*.

(5) *Légitime défense*.

mismo hombre que ama o que odia, que lee o que escribe, que acepta o rehúsa el destino político. Ahora que el surrealismo, al deslizarse hacia el pasado, se ha desecho de sus puntos de vista estrechos — al mismo tiempo que su hermosa virulencia — no podemos ya definirle por sus negativas de los comienzos; para nosotros es una de estas llamadas a la *palabra espontánea* que nuestro siglo pronuncia de decenio en decenio.

Al mismo tiempo, se mezcla con ellos en nuestro recuerdo y constituye con ellos una de las constantes de nuestro tiempo. Valéry, que al principio gustaba a los surrealistas, y a quien condenaron luego, está muy cerca, por debajo de su figura de académico, de su experiencia del lenguaje. No se ha insistido lo bastante en que, lo que él opone, a la literatura *de significado* no es, como se puede creer leyéndole aprisa, una literatura de simple ejercicio, fundada en convencionalismos de lenguaje, tanto más eficaces cuanto más complicados y al fin y al cabo más absurdos sean. Lo que para él constituye la esencia del lenguaje poético (a veces llega a decir: la esencia de cualquier lenguaje literario), es que no se borra delante de lo que nos comunica, es que en él el sentido necesita las mismas palabras y no otras, que han servido para comunicarlo, es que una obra no se puede resumir, sino que para volverla a encontrar hay que volver a leerla, es que la idea viene dada por las palabras, no en razón de los significados lexicales que se le asignan en el lenguaje común, sino en razón de relaciones de sentido más carnales, a causa de los halos de significado que deben a su historia y a su uso, a causa de la vida que llevan en nosotros y que nosotros llevamos en ellas, y que desemboca de vez en cuando en estas casualidades llenas de sentido que son los libros. A su manera Valéry pide de la misma adecuación del lenguaje a su sentido total que motiva el uso surrealista del lenguaje.

Unos y otros tenían en cuenta lo que Francis Ponge debía denominar “el espesor semántico” y Sartre el “humus significante” del lenguaje, es decir el poder, propio del lenguaje, de significar, como gesto, acento, voz, modulación de existencia más allá de lo que significa parte por parte según los convencionalismos en vigor. No hay mucha distancia de esto a lo que Claudel llamaba el “bocado inteligible” de la palabra. E incluso en las definiciones contemporáneas de la prosa se encuentra el mismo sentimiento del lenguaje. También para Malraux, aprender a escribir, es “aprender a ha-

blar con su propia voz" (6). Y Jean Prévost revela en Stendhal, que creía escribir "como el Código civil", un estilo en el sentido estricto de la palabra, es decir una nueva y personalísima ordenación de las palabras, de las formas, de los elementos del relato, un nuevo régimen de correspondencia entre los signos, un imperceptible retorcimiento, propio de Stendhal, de todo el aderezo del lenguaje, sistema continuado durante años de ejercicio y de vida, convertido en Stendhal mismo, que le permite improvisar al final, y del que no se puede decir que sea un sistema de pensamiento, puesto que Stendhal se daba tan poca cuenta de ello, sino más bien sistema de palabra.

El lenguaje es pues este aparato singular que nos da, como el cuerpo, más de lo que hemos puesto en él, sea que nos enteramos de nuestro pensamiento hablando, o que escuchemos a los demás. Pues cuando escucho o leo, las palabras no vienen siempre a conectar en mí con significados ya presentes. Tienen el poder extraordinario de sacarme de mis pensamientos, practican en mi universo privado fisuras por donde *otros pensamientos* irrumpen. "Por lo menos en este instante yo he sido tú", dice muy bien Jean Paulhan. Como mi cuerpo, que sin embargo no es más que un pedazo de materia, se unifica en gestos que van más allá de él, así también las palabras del lenguaje, que, consideradas una por una, no son más que signos inertes a los que no corresponde más que una idea vaga o banal, se cargan de pronto de un sentido que desborda en los demás cuando el acto de hablar les unifica en un todo único. El espíritu ya no se encuentra apartado, germina en las lindes de los gestos, en las lindes de las palabras, como por generación espontánea.

Estos cambios de nuestra concepción del hombre no encontrarían un eco tan importante en nosotros si no se juntarían con una experiencia en la que participamos todos, cultos o incultos, y que contribuye más que otra cualquiera a formarnos: me refiero a la de las relaciones políticas y de la historia. Nos parece que nuestros contemporáneos, desde hace treinta años, viven desde este punto de vista una aventura mucho más peligrosa, pero análoga a la que nos ha parecido encontrar en el orden anodino de nuestras relaciones con la literatura o de nuestras relaciones con el cuerpo. La misma ambigüedad que hace entrar, en el análisis, la noción del espíritu en la del cuerpo o del lenguaje, ha invadido osten-

(6) *Psychologie de l'Art.*

siblemente nuestra vida política. En esto, como en lo otro, es cada vez más difícil distinguir lo que es violencia y lo que es idea, lo que es poder y lo que es valor, con la circunstancia agravante de que la confusión aquí corre el peligro de desembocar en la convulsión y el caos.

Hemos crecido en un tiempo en el que, *oficialmente*, la política mundial era jurídica. Lo que desacreditó definitivamente a la política jurídica fue ver conceder a dos de los vencedores de 1918 a una Alemania de nuevo poderosa, lo que había rehusado a la Alemania de Weimar. Menos de seis meses más tarde, se apoderaba también de Praga. Y así la demostración era completa: la política jurídica de los vencedores era la máscara de su preponderancia, la reivindicación de la "igualdad de los derechos" entre los vencidos era el de una preponderancia alemana que no tardaría en llegar. Continuaba permaneciendo en las relaciones de fuerza y en la lucha a muerte, cada concesión era una debilidad, cada ganancia una etapa hacia nuevas ganancias. Pero lo importante es que la decadencia de la política jurídica no trajo consigo, entre nuestros contemporáneos, un retorno puro y simple a la política de fuerza o de eficacia. Lo importante es que el cinismo y también la hipocresía política están desacreditados, que la opinión sigue siendo asombrosamente sensible en este punto, que los gobiernos, hasta estos últimos meses, iban con mucho cuidado a no chocar con ella, y que todavía hoy no hay ninguna que declare abiertamente que crec en la fuerza desnuda, o que efectivamente lo haga.

Y es que a decir verdad se puede decir que, durante el período que siguió inmediatamente a la guerra, no hubo política mundial. Las fuerzas no se enfrentaban. Se habían dejado muchas cuestiones por resolver, pero, precisamente por esta razón, había unas "no man's land", unas zonas neutras, unos regímenes provisionales o de transición. Europa, completamente desarmada, vivió algunos años sin conflictos. Sabemos que, desde hace algunos años, las cosas han cambiado de aspecto; de un lado a otro del mundo, zonas que eran neutrales entre las dos potencias rivales han cesado de serlo; han aparecido ejércitos en un "no man's land"; las ayudas económicas se convierten en ayuda militar. Sin embargo nos parece importante que esta vuelta a la política de fuerza en ningún sitio se da sin protestas. Se podrá objetar que es muy fácil ocultar la violencia bajo unas declaraciones de paz, y que esto no es más que propaganda. Pero, observando la conducta de las potencias, llegamos a preguntarnos si no

se trata de algo más que de simples pretextos. Puede ser que los gobiernos crean en su propaganda; que en la confusión de nuestro presente, ni ellos mismos sepan lo que es verdadero y lo que es falso, porque en un cierto sentido todo lo que dicen conjuntamente es verdad. Es posible que cada política sea, a la vez y realmente, belicosa y pacífica.

Aquí tendríamos que someter a análisis toda una serie de prácticas curiosas que parecen generalizarse extraordinariamente en la política actual. Por ejemplo las prácticas gemelas de la *depuración* y de la cripto-política, o política de las quintas columnas. La receta viene dada por Maquiavelo, pero sólo de pasada, y hoy es cuando, en todas partes, tienden a convertirse en institucionales. Todo esto supone, pensándolo bien, que esperan encontrar a cómplices entre los adversarios y traidores en la casa propia. Es admitir que todas las causas son ambiguas. Nos parece que los políticos de hoy se distinguen de los de antes en este dudar de su propia causa, unido a medidas expeditivas para reprimirlo. La misma incertidumbre fundamental se expresa en la simplicidad con que los jefes de Estado se apartan de su camino o vuelven sobre sus pasos, sin que, naturalmente, jamás reconozcan como tales a estas oscilaciones. Después de todo, rara vez hemos visto en la historia que un jefe de Estado destituyera a un comandante en jefe ilustre, respetado por todos durante mucho tiempo, y conceder poco más o menos a su sucesor lo que se le negaba algunos meses antes. Rara vez hemos visto que una gran potencia se negara a intervenir para apaciguar a alguno de sus protegidos, en el momento en que estaba invadiendo a un vecino —y proponer, después de un año de guerra la vuelta al *statu quo*. Estas oscilaciones no se comprenden más que con la condición de que, en un mundo en el que los pueblos están contra la guerra, los gobiernos no puedan considerarla abiertamente, sin que osten por otra parte hacer la paz, porque sería confesar su debilidad. Las puras relaciones de fuerza se ven alteradas a cada momento: quieren tener *también* con ellos a la opinión. Cada transporte de tropas se convierte *también* en una operación política. Se actúa menos para obtener un determinado resultado en los hechos que para colocar al adversario en una determinada situación moral. De ahí la extraña noción de *ofensiva de paz*; proponer la paz, es desarmar al adversario, es ganarse a la opinión, casi ganar la guerra. Pero, al mismo tiempo, se dan cuenta de que no hay que descuidarse, hablando todo el tiempo de la paz se darían ánimos al adver-

sario. De tal forma que por ambas partes se hace alternar, o lo que es mejor, se asocian las palabras de paz y las medidas de fuerza, las amenazas verbales y las concesiones de hecho. Los ofrecimientos de paz se llevan a cabo sin creer demasiado en ello y siempre acompañados de nuevos preparativos. Nadie querrá concluir un acuerdo, ni tampoco romper las negociaciones. De ahí los armisticios de hecho, que todo el mundo observa durante semanas o meses, y que nadie quiere legalizar, como entre personas ofendidas, que se toleran, pero no se hablan. Se invita a un antiguo aliado a firmar con un antiguo adversario un tratado con el que no está de acuerdo. Se sabe muy bien que se negará. Si aceptara, sería una traición. Y así tenemos una paz que no es paz. Y también una guerra que — excepto para los combatientes y los habitantes — no es completamente guerra. Se deja que los aliados luchen porque, dándoles las armas decisivas del combate, se correría el peligro de una guerra de verdad. Uno se repliega delante del enemigo y procura atraerlo al engaño de una ofensiva que le hará perder prestigio. Cada acto político lleva en sí, además de su sentido manifiesto, un sentido contrario y latente. Nos parece que los gobiernos se pierden en todo esto y que, dada la extraordinaria sutilidad de las relaciones entre los medios y el fin, no pueden ya saber lo que efectivamente hacen. La dialéctica invade nuestros periódicos, pero una dialéctica alocada, que gira sobre sí misma y no resuelve los problemas. Creemos que en todo esto hay más confusión que duplicidad, más perplejidad que maldad.

No decimos que esto no tenga peligro: puede ocurrir que se vaya a la guerra oblicuamente, y que surja en uno de los recodos de esta gran política, que no parecía más que otra cualquiera de naturaleza para ponerla en marcha. Decimos únicamente que estos caracteres de nuestra política prueban a fin de cuentas que la guerra no está motivada profundamente. Aunque salga de todo esto, nadie podrá decir que fue inevitable. Pues los verdaderos problemas del mundo actual dependen menos del antagonismo de las dos ideologías que de su confusión ante determinados hechos mayores que ni una ni otra controlan. Si la guerra llega será a título de distracción, o de mala suerte.

La rivalidad de las dos grandes potencias se ha manifestado y sigue manifestándose a propósito de Asia. Y sin embargo, no es el satanismo de un gobierno o de otro el que hace que países como la India o China, en los que desde hacía siglos la gente se moría de hambre, hayan llegado a rechazar

el hambre, el desorden, la debilidad o la corrupción, es el desarrollo de la radio, un mínimo de instrucción, de prensa, las comunicaciones con el exterior, el aumento de la población, lo que de repente hace que la situación sea intolerable. Sería vergonzoso que nuestras obsesiones de europeos nos ocultaran el problema real que se plantea en estos países, el drama de los estados a quienes hay que ayudar de los que ningún humanismo puede desinteresarse. Por primera vez quizás, los países adelantados se ven colocados delante de sus responsabilidades y se trata de que una humanidad no se reduzca a dos continentes. El hecho en si no es triste. Si no estuviéramos obsesionados por nuestras propias preocupaciones, nos daríamos cuenta de que no está exento de una cierta grandeza. Pero lo que es grave es que *todas* las doctrinas occidentales son demasiado pobres para hacer frente al problema de la valoración de Asia. Los medios clásicos de la economía liberal o incluso los del capitalismo americano parece que no son capaces de suministrar a la India bienes de equipo. Por lo que se refiere al marxismo, fue concebido para asegurar el paso de un sistema económico establecido, de las manos de una burguesía parasitaria, a las de un proletariado antiguo, consciente sabremanera y cultivado. Es una cosa muy diferente hacer pasar un país atrasado a las formas modernas de la producción, y el problema, que se planteó para Rusia, se plantea todavía con más fuerza para Asia. Que, enfrentado con este trabajo, el marxismo se haya modificado profundamente, que haya renunciado de hecho a su concepción de una revolución enraizada en la historia obrera, y que haya substituido el contagio revolucionario por transferencias de propiedad dirigidas desde arriba, que haya dejado atrás la tesis del aniquilamiento del Estado y la del proletariado como clase universal, no es nada sorprendente. Pero decir esto es decir también que la revolución china, que Rusia no alentó demasiado, escapa de una manera ostensible a las previsiones de una política marxista. Y así en el momento en que Asia interviene como un factor activo en la política mundial, ninguna de las concepciones que ha inventado Europa nos permite pensar sus problemas. El pensamiento político queda apresado en las circunstancias históricas y locales, se pierde en estas sociedades voluminosas. Esto es sin duda lo que hace que los antagonismos sean moderados, es nuestra posibilidad de paz. Puede ser también que se sientan tentados por la guerra, que no resolverá

ningún problema, pero que permitiría diferirlos. Por lo que se convierte al mismo tiempo en un riesgo de guerra para todos. La política mundial es confusa porque las ideas de las que depende son demasiado estrechas para abarcar su campo de acción.

Si, para acabar, fuera necesario dar una fórmula filosófica de nuestras observaciones, diríamos que nuestro tiempo ha hecho y hace, más que ningún otro quizás, la experiencia de la contingencia. En primer lugar contingencia del mal: no hay ninguna fuerza, en el principio de la vida humana, que la dirija hacia su perdición o hacia el caos. Por el contrario hemos visto que, espontáneamente, cada gesto de nuestro cuerpo o de nuestro lenguaje, cada acto de la vida política, tiene en cuenta a los demás y se supera, en lo que tiene de singular, hacia un sentido universal. Cuando nuestras iniciativas se hundan en la pasta del cuerpo, en la del lenguaje, o en la de este mundo desmesurado que nos es dado para que lo acabemos, no es que un genio maligno se oponga a nuestras voluntades: no se trata más que de una especie de inercia, de una resistencia pasiva, de un desfallecimiento del sentido—de una *adversidad* anónima. Pero también el bien es contingente. No se dirige el cuerpo reprimiéndolo, ni el lenguaje colocándose en el pensamiento, ni a la historia con juicios de valor, hay que desposar cada una de estas situaciones, y cuando se superan, es espontáneamente. El progreso no es necesario con una necesidad metafísica: solamente podemos decir que muy probablemente la experiencia acabará por eliminar las soluciones falsas y librándose de los callejones sin salida. Pero, ¿a qué precio, con cuántos rodeos? En principio ni siquiera está excluido que la humanidad, como una frase que no acaba de realizarse, fracase en el camino.

Es verdad que el conjunto de los seres conocidos con el nombre de hombres y definidos por los caracteres físicos que sabemos tiene también en común una luz natural, una abertura al ser que hace que las adquisiciones de la cultura sean comunicables a todos y sólo entre ellos. Pero este resplandor que encontramos en toda mirada humana, se ve tan bien en las formas más crueles del sadismo como en la pintura italiana. El es quien hace que todo sea posible por parte del hombre, y hasta sus últimas consecuencias. El hombre es absolutamente distinto de las especies animales, pero precisamente porque no tiene ningún pertrechamiento especial y es el lugar de la contingencia, a veces bajo la forma de una

especie de milagro, en el sentido de *milagro griego* por ejemplo, a veces bajo la de una adversidad sin intenciones. Nuestro tiempo está lejos de poder explicar al hombre por lo que de superior hay en él, tanto como por lo que hay de inferior. Explicar la *Gioconda* por la historia sexual de Leonardo de Vinci o explicarla por alguna moción divina de la que Leonardo fuera el instrumento o por alguna naturaleza humana capaz de belleza, es ceder a la ilusión retrospectiva, es pensar por adelantado en lo válido — es continuar desconociendo el momento humano por antonomasia, en el que una vida tejida de casualidades se vuelve sobre sí misma, se capta de nuevo y se expresa. Si hoy existe un humanismo, se deshace de la ilusión a la que tan bien alude Valéry al hablar de “este homrecito que está dentro del hombre y que nosotros suponemos siempre”. Alguna vez los filósofos pensaron poder dar cuenta de nuestra visión por la imagen que de ella se forma en nuestra retina. Es que suponían que detrás de la imagen de la retina había otro hombre, con otros ojos, otra imagen de retina, que se encargaba de ver la primera. Pero con este hombre interior en el hombre, el problema sigue siendo el mismo y se trata de llegar a comprender como estos órganos ciegos acaban por realizar una percepción. El “homrecito que hay en el hombre”, no es más que el fantasma de nuestras operaciones expresivas realizadas, y el hombre que es admirable, no es este fantasma, es el que, instalado en su cuerpo frágil, con un lenguaje del que ha hecho uso tantas veces, en una historia titubeante, se reúne y comienza a ver, a comprender, a significar. El humanismo de hoy ya no tiene nada de decorativo ni decoroso. Ya no prefiere al hombre en contra de su cuerpo, al espíritu en contra de su lenguaje, los valores en contra de los hechos. Ya no habla del hombre y del espíritu más que sobriamente, con pudor: el espíritu y el hombre no *son* nunca, se reflejan en el movimiento por el que el cuerpo se hace gesto, el lenguaje obra y la coexistencia verdad.

Entre este humanismo y las doctrinas clásicas, no hay más que una relación de homonimia. Estas afirmaban la existencia de un hombre de derecho divino (el humanismo del progreso necesario es una teología secularizada). Cuando las grandes filosofías racionalistas entraron en conflicto con la religión revelada, fue porque oponían a la creación divina algún mecanismo metafísico que no eludía ni mucho menos la idea de un mundo fortuito. Hoy, un humanismo no opone a la religión una explicación del mundo: empieza por la toma

de conciencia de la contingencia; luego viene la constatación continuada de una unión sorprendente entre el hecho y el sentido, entre mi cuerpo y yo, entre yo y los demás, mi pensamiento y mi palabra, la violencia y la verdad, es la negación metódica de las explicaciones, porque destruyen la mezcla de que estamos hechos, y nos hacen incomprensibles para nosotros mismos. Valéry dice profundamente: "No vemos en lo que podría pensar un dios" — un dios, después nos dice que tampoco un demonio. El Mefistófeles de *Mi Fausto* dice muy bien: "Soy el ser sin carne que no duerme ni piensa. Desde el momento en que estos pobres locos se alejan del instinto, me pierdo en el capricho, la inutilidad o la profundidad de estas irritaciones de sus mentes que ellos llaman "ideas"... Me pierdo en este Fausto que a veces me parece que me comprende de una manera diferente de la necesaria, ¡cómo si hubiera otro mundo diferente del otro mundo!... En estos momentos es cuando se cierra y se divierte, cuando amasa y rumia esta mezcla de lo que sabe y de lo que ignora, que ellos llaman pensamiento (...). Yo no sé pensar y no tengo alma..." (7). Pensar es propio del hombre, cuando es volver siempre en sí, introducir entre dos distracciones el tenue espacio vacío por el que vemos algo.

Idea severa y — valga la expresión — casi vertiginosa. Tenemos que concebir un laberinto de idas y venidas espontáneas, que se entrecruzan, a veces se cortan, tantas mareas de desorden — y que toda la empresa descansa en ella misma. Uno se explica que ante esta idea, que vislumbran tan bien como nosotros, nuestros contemporáneos se aparten de ella y busquen una tabla de salvación. El fascismo es (excluyendo y respetando todas las otras formas de aproximarse el fenómeno) la retirada de una sociedad ante una situación en la que la contingencia de las estructuras morales y sociales es manifiesta. El miedo de lo nuevo que galvaniza y reafirma precisamente las mismas ideas que la experiencia histórica había gastado. Fenómeno que está muy lejos de haber sido superado por nuestro tiempo. El favor de que goza en Francia hoy una cierta literatura *ocultista* es un fenómeno análogo. Bajo el pretexto de que nuestras ideas económicas, morales o políticas están en crisis, el pensamiento ocultista querría instaurar instituciones, costumbres, tipos de civilizaciones que responden todavía menos a nuestros problemas, pero que pretenden encerrar un *secreto*, que se espera *descifrar* soñan-

(7) *Mon Faust*, p. 157.

do alrededor de los documentos que guardamos. Mientras que es el papel del arte, de la literatura, e incluso quizás de la filosofía la creación de lo sagrado, el ocultismo lo busca ya hecho, por ejemplo en los cultos solares o en la religión de los indios de América, olvidando que la etnología nos muestra cada día con más claridad con qué miedos, con qué menoscabo, con qué impotencia el paraíso arcaico está a menudo hecho. En fin, el miedo a la contingencia está en todas partes, incluso en las doctrinas que contribuyeron a revelarla. Mientras que el marxismo está enteramente fundado en una superación de la naturaleza por la *praxis* humana, los marxistas de hoy ocultan lo que una transformación tal trae consigo de riesgo. Mientras que el catolicismo, especialmente en Francia, se ve atravesado por un movimiento de vigorosa investigación comparado con el cual el Modernismo de principios de siglo parece sentimental y vago, la jerarquía reafirma las formas más gastadas de explicación teológica con el Syllabus. Lo comprendemos: es muy cierto que no se puede pensar seriamente la contingencia de la existencia y tener al mismo tiempo en cuenta el Syllabus. Incluso es verdad que la religión es solidaria de un mínimo de pensamiento explicativo. François Mauriac, en un reciente artículo, dejaba entender que el ateísmo podía recibir un sentido honorable si no atacaba más que al Dios de los filósofos y de los sabios, a Dios como idea. Pero sin Dios como idea, sin el pensamiento infinito y creador del mundo, Cristo es un hombre, su nacimiento y su Pasión dejan de ser actos de Dios para convertirse en los símbolos de la condición humana. No sería razonable esperar de una religión que concibiera el mundo, según la hermosa expresión de Goraudoux, como "la caríatide del vacío". Pero el retorno a una teología explicativa, la reafirmación compulsiva del *Ens realissimum* traen consigo todas las consecuencias de una trascendencia masiva que la reflexión religiosa trataba de evitar: de nuevo la Iglesia, su depósito sagrado, su secreto inverificable más allá de lo visible, se separan de la sociedad efectiva, de nuevo la duda filosófica no es más que un formulismo, de nuevo la adversidad se llama Satán y el combate contra ella ya está ganado. El pensamiento ocultista se apunta un tanto.

De nuevo, entre los cristianos y los demás, como entre los marxistas y los demás, la conversación vuelve a ser difícil. ¿Cómo puede haber un intercambio verdadero entre el que sabe y el que no sabe? ¿Qué decir, si no se ve relación, ni siquiera dialéctica, entre el comunismo y el aniquilamiento

del Estado, cuando otro dice que la ve? ¿Si no se ve relación entre el Evangelio y el papel del clero en España, cuando otro dice que se puede conciliar? A veces nos ponemos a soñar lo que podría ser la cultura, la vida literaria, la enseñanza, si todos los que participan en ella, después de haber rechazado de una vez y para siempre los prejuicios, se entregaran a la felicidad de reflexionar juntos... Pero este sueño no es razonable. Las discusiones de nuestro tiempo son tan convulsivas porque resiste a una verdad muy cercana, y porque está más cerca quizás que ningún otro de reconocer, sin velo que se interponga, con las amenazas de la adversidad, las metamorfosis de la Fortuna.

XII.

Comentarios

I. LA POLITICA PARANOICA

El *New-York Times* del 14 de febrero de 1948 publicaba un artículo de su corresponsal particular, C.-L. Sulzberger, que a todos nos aprovechará leer. El título era: *El Movimiento anti-rojo en Europa inspira extrañas alianzas*. El subtítulo: *Las nuevas coaliciones buscan apoyos en las izquierdas para atraer a los trabajadores a su campo*. He aquí lo esencial del texto:

“El desarrollo gradual de los frentes anticomunistas en Europa trae consigo curiosas combinaciones ideológicas y pintorescos idilios políticos. Poco más o menos, todas las coaliciones políticas importantes en los países que esperan recibir ayuda del Plan Marshall hacen los mayores esfuerzos para dirigirse a las izquierdas y para aparecer ellas mismas como “de izquierdas” de un modo u otro, con el fin de obtener el apoyo de los trabajadores y evitar la etiqueta de reaccionaria (...). En Francia, la coalición gubernamental de la “Tercera Fuerza” y el movimiento gaullista que se encuentra a su derecha buscan continuamente una y otro un apoyo obrero. Así es como André Malraux, el célebre escritor que estuvo en otro tiempo con las izquierdas en España y en China, y que es ahora uno de los principales consejeros de Charles de Gaulle, me ha enseñado la copia de una carta dirigida a él por Victor Serge poco tiempo antes de morir el año pasado en México. La carta decía:

“Quiero decirle que tengo la posición política que ha adoptado usted por valiente y probablemente sensata. Si yo hubiera estado en Francia, habría sido a mi vez uno de los socialistas que colaboran con el movimiento al que usted pertenece. Considero el éxito electoral de su movimiento como un gran paso dado hacia la salvación inmediata de Francia (...). La salvación definitiva, en consecuencia, dependerá de cómo usted y tantos otros cumplan lo que yo llamo su

doble deber: combatir a los enemigos del renacimiento europeo y dominar los peligros que todos nosotros llevamos en nosotros mismos.”

“M. Malraux”, continúa Sulzberger, “dice siempre que, si León Trotsky hubiese ganado su batalla política contra José Stalin, él mismo sería hoy comunista-trotskyista. No es pues sorprendente que el Sr. Serge abunde en los mismos sentimientos. Victor Serge Shibalchish, que tenía 52 años cuando murió, era nieto del famoso Shibalchish, miembro a su vez en Rusia de la *Voluntad del Pueblo* que intentó asesinar al Zar Alejandro II. En México, era gran amigo de Trotsky hasta el día en que este último fue asesinado.

“(…) Una de las grandes dificultades que se encuentran en la empresa de formar un movimiento obrero europeo realmente libre, que se oponga a la dictadura de izquierdas inspirada por Moscú, es evitar al mismo tiempo los elementos comprometidos de la extrema derecha.

“El otro problema es hacer colaborar a socialistas y no socialistas. Muchos jefes socialistas querrían captarse los nuevos sindicatos libres. Sin embargo, los consejeros americanos en particular insisten en la necesidad de mantener este movimiento fuera de toda especie de política, incluido también el socialismo occidental.”

El *New-York Times* del 9 de marzo de 1948 publicó una breve respuesta de Natalia Sedova Trotsky. De hecho, su carta había sido acortada por la redacción. He aquí el texto completo:

“Al redactor-jefe del *New-York Times*,

“Apreciado señor:

“Se me ha llamado la atención a propósito de una crónica de Francia de su corresponsal en el extranjero, el Sr. C.-L. Sulzberger, en el *Times* del 14 de febrero de 1948. Las declaraciones atribuidas a M. Malraux implican inexactitudes tan patentes que le ruego encarecidamente que publique la presente respuesta, aunque sea inevitablemente tardía.

“Con profunda indignación se ve a Malraux, después de años de solidaridad deliberada con el stalinismo, asumir el papel de simpatizante trotskyista, en el momento en que se

álía con el centro de la reacción francesa. No hay en ello, junto con una nueva forma de calumnia, más que un nuevo ejemplo del revolucionario que no es ya capaz de responder de sí mismo. Malraux no ha sido nunca simpatizante del trotskysmo. Al contrario, siempre ha sido enemigo suyo; él es quien se dedicó a desviar la atención del público de la realidad, en lo tocante a los infames procesos de Moscú, tratándolos en el *New-York Times* como una querrela puramente personal entre Trotsky y Stalin. La acción de Malraux como Ministro de Información del gobierno de de Gaulle, gobierno de coalición con los stalinistas, cuando suprimió la prensa trotskysta francesa, es por sí sola un comentario suficiente de la declaración jesuística de Malraux. Asistimos una vez más á una miserable tentativa para constituir una amalgama de trotskysmo y fascismo. Malraux, que ha roto aparentemente con el stalinismo, no hace sino remedar a sus antiguos amos al intentar establecer un vínculo entre el trotskysmo y la reacción.

"El nombre de Victor Serge sirve aquí para acreditar la leyenda de un apoyo trotskysta al movimiento de de Gaulle. La ruptura entre Serge y Trotsky fue total y puede probarse por gran número de textos publicados. He aquí lo que escribía Trotsky en el número 73 del boletín de la Oposición rusa (enero de 1939): "Nos preguntan unos amigos cuál es la posición de Victor Serge con respecto a la Cuarta Internacional. Nos vemos obligados a responder que la de un oponente... La Sección rusa como la Cuarta Internacional en su conjunto declinan toda responsabilidad con respecto a la política de Victor Serge." En el número 79 del mismo boletín, León Trotsky volvía a escribir: "¿Victor Serge? No tiene ningún punto de vista definido... Su actitud moralizante, como la de muchos otros, es el puente que conduce de la revolución a la reacción..." El Sr. Sulzberger da a entender que existían en México, entre Serge y Trotsky, unas amistosas relaciones. Ignora, evidentemente, que Serge llegó a México en septiembre de 1941, trece meses después de la muerte de L. T. La carta de Serge a Malraux, no hace sino confirmar en Serge la falta de opinión de que hablaba Trotsky.

"Hagan lo que hagan Malraux u otro, no conseguirán desprestigiar a Trotsky y al movimiento que él fundó.

"Afectuosamente

"Natalia Sedova TROTSKY.

"Ooyocán, México, 16 de febrero de 1948."

El amigo americano a quien uno de nosotros debe este texto añade a las declaraciones de Malraux sobre su simpatía de principio por la posición de Trotsky, mientras tenía alguna probabilidad de vencer a Stalin, el comentario que sigue:

“Esta confesión de Malraux es particularmente sorprendente por dos razones. En primer lugar, parece confirmar el conocido argumento de Stalin según el cual los trotskystas son en realidad fascistas que trabajaban con la Gestapo — y, correlativamente, los Gaullistas son fascistas. Es muy extraño que Malraux se exponga a tales acusaciones en este momento. Por otra parte, a despecho de su admiración por Trotsky, Malraux, en veinte años de actividad política, nunca ha probado prácticamente que prefiriera Trotsky a Stalin. Al contrario, en la única ocasión en que fue citado por Trotsky para prestar testimonio en favor suyo durante los procesos de Moscú sobre un tema que interesaba a unos revolucionarios en su vida y honor, Malraux se negó a hablar. Durante el segundo proceso, en febrero de 1937, un periodista ruso, Vladimir Romm, declaró en su deposición que se había encontrado en secreto con Trotsky en el bois de Boulogne en julio de 1933 y había recibido de él instrucciones referentes al sabotaje en Rusia. Trotsky se apresuró a responder por mediación del *New-York Times* que había llegado a Francia en julio de 1933, ya muy avanzado el mes, que había pasado las semanas siguientes en Royan, recluido en su casa por la enfermedad, y que Malraux era uno de los que le habían visitado durante la última semana de julio. E invitó a Malraux, que acababa de llegar a Nueva York, a confirmarlo o desmentirlo. Malraux se negó a dar su testimonio. Desde entonces, Trotsky denunció a Malraux como agente estalinista y como uno de los responsables de la derrota de la clase obrera en China en 1926 (parte del *Universal Press* de México, 8 de marzo de 1937). Malraux, en una carta dirigida al *New-York Times* (17 de marzo), “se reservaba el derecho a contestar más adelante en cuanto al fondo del debate que sobrepasaba con mucho la personalidad de L. Trotsky y la (suya)”. Esta respuesta no ha visto aún la luz y se sigue sin saber cuándo y por qué rompió Malraux con el régimen de Stalin, cuyo activo defensor ha sido durante tantos años.”

Todo el mundo sabe — excepto C.-L. Sulzberger — que Victor Serge había dejado hacía años de ser trotskysta. En enero de 1939, Burnham y Schachtman, miembros por aquel entonces del Socialist Workers Party de Trotsky, publicaban en *The New Internationalist*, un artículo contra los “intelectuales en retirada” y la “liga de esperanzas decepcionadas”, y los editores del último libro de Trotsky colocan a Victor Serge, juntamente con Hook, Eastman, Suvarin y otros, en esta “hermandad de renegados”. El trotskysmo de Trotsky, tal como nos lo da a conocer su obra póstuma, *In defense of Marxism* (Pioneer Publishers, diciembre de 1942), no tiene nada en común con la pandilla de “intelectuales en retirada” que, por haberse acercado, bordeado el trotskysmo o incluso militado en sus filas, no han adquirido derecho a comprometerlo en sus avatares.

El repórter no sólo es ignorante. Hay en él algo de doble agente. Nos imaginamos a C.-L. Sulzberger escuchando a Malraux con ese mínimo de asentimiento sin el cual no hay conversación posible. Malraux explica que da a su acción de hoy el sentido que habría dado a una acción trotskysta si ésta se hubiera revelado eficaz. De regreso a su casa, Sulzberger clava a Malraux en su colección de impostores. Sus motivaciones personales (sólidas o no, ya hablaremos) se olvidan, y sólo queda un cómplice en la superchería del anticomunismo mundial (1).

Pero no hay repórter sin artículo, y el artículo hace estallar su doblez. Le sorprendemos hablando a su público. Escribiendo como escribe en el *New-York Times*, no se coarta demasiado: habla abiertamente de los consejeros americanos que quieren mantener a los nuevos sindicatos al margen de la política e incluso de la ideología del “socialismo occidental”. ¿Así que el encuadre socialista es aún demasiado peligroso para nuestros consejeros? ¿De modo que el esfuerzo de nuestras coaliciones por vestirse de rojo es por adelantado trabajo perdido? ¿Y que los primeros cándidos de la manobra son los que la conducen a este punto? ¿Y todo ello se escribe abiertamente en un gran periódico americano? ¿Todo

(1) No suponemos ni por un momento que Malraux sea consciente de la astucia. Pero entonces sólo queda que sea un cándido. Según Benjamin Péret (*Combat*, 3 de junio de 1948), la autenticidad de la carta de Victor Serge es discutida en justicia por su hijo.

eso es pues algo que sus lectores dan por supuesto? He aquí algo que da que pensar.

En cuanto al trotskysmo de Malraux, a través de las alusiones de nuestros textos, se entrevé lo que ha pasado. Malraux apreciaba a Trotsky y le hubiera seguido si hubiera logrado modificar el curso de los acontecimientos en la U.R.S.S. y en el mundo. Pero ya no creía en su éxito. Creía por otra parte en el sentido revolucionario del régimen de la U.R.S.S. Fuera lo que fuese lo que tuviera que decir de los Procesos, no quería decirlo, o no en aquel momento, puesto que en último término él se vinculaba a la política comunista. En resumen, ésa es la actitud que se expresa en *La Condition humaine* y sobre todo en *L'Espoir*. Cuando Trotsky, habiendo puesto a prueba a Malraux y encajado una negativa, le denuncia como stalinista — puesto que en efecto Malraux, con todas las reservas que se quiera (y que no hacían más que hacer más contagiosa su vinculación) se negaba a hacer nada que pudiera poner trabas a la acción comunista —, no hay nada que decir. No se puede ser estimado por todo el mundo, se es lo que se elige hacer o aprobar, aun tácitamente.

Por el contrario, entramos en la política paranoica cuando nuestro corresponsal americano quiere volver a encontrar en el Malraux de hoy la esencia eterna del comunista, o Malraux en el movimiento de De Gaulle un sustituto del trotskysmo. He aquí cómo razona el primero. Malraux es una amalgama de pseudomarxismo y espíritu reaccionario. Realiza pues el compromiso del marxismo con la reacción que corresponde a la definición estalinista del trotskysmo. Sirve con ello a la propaganda estalinista. *Objetivamente*, es estalinista. Nos es lícito pensar que tal vez sigue siéndolo subjetivamente. Después de todo, él no se ha explicado en parte alguna a propósito de su ruptura con el estalinismo. Su confesión de sus inclinaciones trotskystas, ¿no será, como la confesión de Rubachof, el último servicio que puede hacer a los estalinistas? He aquí un ejemplo de lo que podría llamarse el pensamiento ultraobjetivo en política. Para nuestro corresponsal, Malraux no es, por supuesto, lo que cree ser, sino ni siquiera lo que es en la dinámica de la historia observable, a saber, antiestalinista. En la historia profunda — que es el miedo del mundo ante la revolución del proletariado —, es por el contrario estalinista, porque el antiestalinismo de un hombre que se adhiere al R. P. F. (2) da al régimen de la

(2) *Rassemblement du peuple français*, partido político fundado por de Gaulle en 1947. (N. de la T.)

U.R.S.S. el engañoso aspecto de un régimen revolucionario y sirve, en definitiva, a su propaganda. Según esto, Truman también es estalinista, y todo el mundo político, en la medida en que está polarizado por la rivalidad de la U.R.S.S. y los Estados Unidos. Las palabras en este punto no quieren ya decir nada. Exactamente de la misma manera que a “sabo-teador” y “espía” en los procesos de Moscú no puede asignarseles ya ningún sentido, puesto que no son más que maneras impresionantes de decir “contrario”. Sumariamente juzgado en nombre de los fines proletarios de la historia, todo el mundo presente, como quiera que no es proletario en ningún sitio, se nivela, se confunde en todas sus partes. El pensamiento que más histórico y más objetivo pretendía ser, ignorando finalmente todas las diferencias sentidas y vividas por los actores del drama, se ve entregado a los fantasmas. llega al colmo de la subjetividad.

Por su parte, Malraux se abandona en política a lo ultra-subjetivo cuando declara que su gaullismo de hoy no difiere en lo esencial de su cuasi-trotskyismo de ayer, o que (*Carrefour*, 31 de marzo de 1948: *Dialogue Malraux-Burnham*) el anticomunismo francés es “algo que se parece a la Primera República”. Evidentemente, cierra los ojos ante los miembros del R.P.F., que no hace pensar en los de la Convención. Dice lo que él quisiera que fuera verdad, presta a su acción un sentido arbitrario. El equívoco, por otra parte, no radica solamente entre su voluntad política y el mecanismo a que se aplica; está en esta voluntad misma. Se pronuncia por la libertad (discurso del 5 de marzo en la sala Pleyel). “(...) esta conquista”, dice (se trata del arte), “no tiene eficacia más que con una búsqueda libre. Y no hablo así por creer en la superioridad de la no-censura (en la que sí creo, desde luego...), sino porque todo lo que se opone a esa irreductible voluntad del descubrimiento significa (...) la parálisis de las más fecundas facultades del artista. Proclamamos pues la necesidad de mantener la libertad de esa búsqueda contra todo lo que se proponga fijar por adelantado su dirección.” Y, pocos momentos después: “Para nosotros, la garantía de la libertad política y de la libertad del espíritu no consiste en el liberalismo político, condenado a muerte desde el momento que tiene a los estalinistas frente a él; la garantía de la libertad, consiste en la fuerza del Estado al servicio de todos los ciudadanos.” En el equívoco de un movimiento que reúne a un puñado de antiguos comunistas (en su estado mayor) y militantes, las elecciones lo muestran, en su mayoría conserva-

dores, responde el de las intenciones que oscilan entre la libertad creadora y la fuerza del Estado. Cediendo a la pasión de *hacer* algo a toda costa, Malraux no consiente en ver su movimiento sino a través de su propio pasado, da a entender que sigue siendo el mismo, que su gaullismo de hoy es su trotskismo de ayer... (con respecto a esto, una sola pregunta: en caso de que Trotsky hubiera salido vencedor de Stalin, ¿el general de Gaulle, a su vez, hubiera sido trotskysta?) Nos encontramos en plena bruma individual. Pero en este mismo momento, y en la medida precisamente en que cede al vértigo del yo, Malraux deja de ser una causa en política, se deja atrapar por la ola de que habla Sulzberger. Por complacencia para consigo mismo, se convierte en cosa e instrumento.

La actitud ultraobjetiva son dos aspectos de una misma crisis del pensamiento y del mundo políticos. (Sólo en este sentido puede hablarse de un estalinismo de Malraux; también podría hablarse de un fideísmo de los estalinistas, y, en general, dé un eclipse de la vigilancia.) Entre las voluntades políticas y las organizaciones a las que se adhieren, hay tan poca relación que ni Malraux, ni los estalinistas, pueden asumir lo que hacen sus partidos con los ojos abiertos. Entre el pensamiento político y la historia efectiva, la distancia es tal que los trotskystas no consignan pensar en el mundo en que estamos. Sólo se halla recurso en el onirismo, la fe, o la interpretación delirante. La acción política no volverá a ser sana más que si media un examen atento de esta situación — al margen de esos partidos —, y, ya que las cosas, de momento, no pueden abarcarse con el pensamiento, sobre la base de un programa circunscrito.

Podría pensarse que es abusivo, a propósito de una entrevista del *New-York Times*, enjuiciar una dolencia del mundo contemporáneo, si el funcionamiento conjugado del comunismo y del anticomunismo no fuese atestiguado en el mismo momento por la publicación en *France-Dimanche* (21 de marzo de 1948) de un pretendido “testamento de Trotsky”, que, como profundamente dice tal semanario, “no dejará de ser utilizado a la vez por los comunistas y los anticomunistas”. Si pudiese establecerse que Trotsky, en 1940, abandonó la idea de la revolución del proletariado fuera de la U.R.S.S. y plan-

teó como objetivo incondicional la destrucción de la máquina estalinista, se obtendría, en beneficio del estalinismo, la prueba de que Trotsky había prácticamente concluido un compromiso con todos los enemigos de la U.R.S.S.; pero, al mismo tiempo, se brindaría a todos los movimientos anticomunistas el medio de prevalerse de un gran revolucionario. La parte central del pretendido testamento desempeña a las mil maravillas este doble oficio.

"La clase obrera de la Unión Soviética debería aprovechar esta guerra para romper ferozmente las hostilidades contra la burocracia bonapartista de Stalin. Deberíamos poner en ello la misma furiosa energía de que dio prueba Lenin al oponerse a Kerensky cuando la primera guerra mundial.

"Sabemos que nuestro éxito significaría de un modo fatal la derrota del fascismo, incluso si nuestra acción había de ayudarle a conseguir éxitos militares temporales. Voy más lejos. Digo que nuestra victoria en el interior de la Unión Soviética sobre la banda burocrático-bonapartista de Caín-Stalin es la condición *sine qua non* del triunfo del proletariado a escala mundial en los países capitalistas progresistas. En efecto, la existencia de un Estado estalinista pseudo-socialista deforma las perspectivas de la revolución mundial porque induce a error a la clase obrera en los Estados capitalistas progresistas.

"He creído durante mucho tiempo que una revolución en esos países traería consigo necesariamente la caída de la banda de Stalin y la regeneración de la democracia soviética. "Estimo esencial declarar abiertamente a los trabajadores del mundo que ya no soy de esta opinión" (frase subrayada en el texto original).

"La burocracia estalinista, que empezó como una simple excrescencia injertada sobre el cuerpo del Estado de los trabajadores, se ha convertido en su dueño y señor, un dueño animado por intereses de clase que tienen un significado histórico siniestro. La victoria de esta burocracia sobre las fuerzas de la democracia obrera abrirá las puertas al más sombrío período de la historia que haya conocido la humanidad. Será la época de la evolución de una nueva clase de explotadores natos de la burocracia bonapartista de Stalin.

"Entonces será necesario reconocer que esta degenerescencia burocrática de la Unión Soviética aporta la prueba de la incapacidad congénita del proletariado para convertirse en un clase dirigente y que la Unión Soviética se habría convertido en el precursor y el embrión de un nuevo y terri-

ble régimen de explotación a escala internacional.” (Subrayado en el texto).

“Si el proletariado de la Unión Soviética hubiera de faltar a su deber de utilizar esta guerra para destruir la explotación estalinista, entraríamos en un período de decadencia de la sociedad humana bajo el imperio de una burocracia totalitaria.”

El texto, dice la nota de introducción, habría sido escamoteado por un agente soviético “a fines de julio de 1940” y enviado a Moscú. Habrían quedado tres copias “entre las manos de un amigo personal de Trotsky, Kilbaxishe (escritor conocido en Francia con el nombre de Victor Serge...)”. Un camarada de Victor Serge lo habría traído a Europa.

Un comunicado ciclostilado del Secretariado internacional de la IV Internacional establece de manera probatoria que se trata de una falsificación. ¿Cómo no iba a haber hecho uso el Kremlin de un documento que establece la complicidad del trotskismo y el nazismo, ya sea cuando Vichinsky fue interrogado sobre este punto por la prensa americana, ya cuando aparecieron obras inspiradas como la *Gran conspiración contra la U.R.S.S.* de Sayers y Kahn (1946), ya finalmente cuando la viuda de Trotsky pidió al tribunal de Nuremberg que examinara los archivos del gobierno alemán en cuanto a los pretendidos tratos hitlero-trotskyistas? ¿Cómo iba a proceder de los medios trotskyistas la nota de introducción, cuando es así que fecha el 20 de julio un asesinato que tuvo lugar el 20 de agosto? ¿Cómo iba a hacerse depositario del “testamento” a Victor Serge, siendo así que había roto políticamente con Trotsky en 1936 y se encontraba en Francia en la fecha de la muerte de Trotsky? En cuanto al contenido del “testamento”, es incompatible con la tesis que Trotsky sostuvo hasta su muerte.

“Toda la argumentación (de Trotsky)”, dice la IV Internacional, “giraba en torno al hecho de que la dictadura estalinista *no representaba* la de una nueva clase social. En múltiples escritos, que van desde 1935 hasta 1940, Trotsky defendió con ahinco esta misma idea. Una violenta discusión estalló entre los trotskyistas americanos a propósito de la cuestión rusa a finales de 1939. Esta discusión se prolongó hasta mayo-junio de 1940. En esta discusión, Trotsky intervino con unos artículos y unas cartas que se publicaron en un libro titulado *La defensa del Marxismo*. A todo lo largo de las doscientas páginas del libro, escritas precisamente con anterioridad a ese pretendido testamento secreto, Trotsky

combate violentamente la idea de que la burocracia constituyera una nueva clase. Combate igualmente esta idea en el *Manifiesto de la Conferencia extraordinaria* escrito en el mismo momento en que habría sido redactado ese pretendido testamento.”

He aquí un fragmento de ese texto:

“Pero afortunadamente, entre las conquistas de la Revolución de Octubre que sobreviven figuran la industria nacionalizada y la economía soviética colectivizada. Sobre esta base, Soviets obreros pueden edificar una sociedad nueva y mejor. No podemos abandonar esta base a la burguesía mundial bajo ninguna condición. El deber de los revolucionarios es defender con uñas y dientes cada posición conquistada por la clase obrera, tanto si se trata de derechos democráticos, de escalas de salarios, como de una tan gran conquista de la humanidad como es la nacionalización de los medios de producción y la economía planificada. Quienes no son capaces de defender las conquistas ya adquiridas no pueden jamás luchar por otras nuevas. Contra el enemigo imperialista defenderemos a la U.R.S.S. con todas nuestras fuerzas. Pero las conquistas de la Revolución de Octubre no servirán al pueblo más que si éste se muestra capaz de tratar a la burocracia estalinista como antaño trató a la burocracia zarista y a la burguesía.” (*Fourth International*, octubre de 1940.)

La Cuarta Internacional prosigue:

“A fines de junio de 1940 (un mes después de la redacción del pretendido “testamento”) Trotsky escribía un artículo titulado “No cambiamos nuestra línea”, en el cual, sacando las lecciones de la derrota de la Francia imperialista ante el imperialismo alemán, proclama su confianza en el porvenir revolucionario del proletariado en Europa. Escribe: “En los países vencidos, la situación de las masas se agravarán inmediatamente al extremo. A la opresión social se añade la opresión nacional cuyo principal peso soportan también los obreros. De todas las formas de dictadura, la dictadura totalitaria de un conquistador extranjero es la más intolerable... Es imposible colocar un soldado armado detrás de cada obrero o campesino polaco, noruego, danés, holandés, belga o francés... Puede preverse con seguridad una rápida transformación de todos los países conquistados en barril de pólvora... Es cierto, Hitler se ha jactado y ha prometido instaurar la dominación del pueblo alemán a expensas de toda Europa e incluso del mundo entero, “por mil años”.

Pero es evidente que este esplendor no durará, ni siquiera diez años.” (*Fourth International*, octubre de 1940.)

El comunicado de la IV Internacional continúa mostrando que el pretendido testamento falsifica un texto auténtico. En un artículo titulado *La U.R.S.S. en la guerra* (25 de septiembre de 1939), Trotsky había escrito:

“Si se admite sin embargo que la guerra actual no provocaría la revolución, sino la decadencia del proletariado, queda también entonces otra posibilidad: una nueva decadencia del capitalismo monopolizador, su fusión más íntima con el Estado y la sustitución de la democracia, en todos los sitios en que aún existe, por un régimen totalitario. La incapacidad del proletariado para asumir la dirección de la sociedad podría efectivamente redundar estas condiciones, en el crecimiento de una nueva clase explotadora a partir de la burocracia bonapartista fascista. Este sería según todas las indicaciones un régimen de decadencia, que señalaría el ocaso de la civilización. Análogo resultado podría producirse en caso de que el proletariado de los países capitalistas avanzados, una vez conquistado el poder, se revelara incapaz de conservarlo y lo abandonara, como en la U.R.S.S., a una burocracia privilegiada. Nos veríamos entonces obligados a admitir que la causa de la recaída burocrática no es el carácter atrasado del país ni el cerco imperialista sino la incapacidad congénita del proletariado de convertirse en una clase dominante. Sería entonces necesario admitir retrospectivamente que la U.R.S.S. era en sus aspectos actuales la precursora de un nuevo régimen de explotación a escala internacional.” (*In Defense of Marxism*, p. 9).

Sólo se trata de una hipótesis (propuesta por otra parte por elementos minoritarios del S.W.P., cuyas tendencias analiza aquí Trotsky), y la hipótesis es de un modo expreso que el proletariado de los países capitalistas avanzados haya fracasado en su tarea revolucionaria. El “testamento” transforma la hipótesis en aserción y confía la tarea revolucionaria solo al proletariado ruso. Así es como se maquilla a una política marxista de aventura anticomunista.

El semanario no teme comprometer su propia responsabilidad relacionando el texto del testamento con las declaraciones hechas por el asesino de Trotsky al enviado especial de *France-Dimanche* y publicadas en 1946 en las columnas del periódico. Jacques Mornard había mencionado unas “frecuentes visitas del cónsul alemán a Trotsky” y declarado que Trotsky quería enviarle a China, y luego a Rusia, para

“educar a (sus) equipos de saboteadores”. “El testamento de Trotsky”, concluye *France-Dimanche*, “ilustra con una luz singular las declaraciones de su asesino.” Todos aquellos que han leído a Trotsky y conocen su papel pasado y sus tesis de siempre, pensarán como nosotros que, si el semanario *France-Dimanche* podía dejarse engañar por una falsificación, se deshonra al acreditar con este comentario la ficción policíaca de Trotsky saboteador y espía.

Una carta del 7 de mayo anuncia que la viuda de Trotsky promovió querrela contra *France-Dimanche*.

Es pues *seguro* que las tesis de Trotsky no tienen nada en común con el falso testamento, no más que con la política del anticomunismo francés. Pero, si bien permanecía en 1940 decididamente fiel a sus posiciones, Trotsky explicó con toda lucidez las dificultades que ello presentaba; consideró incluso la posibilidad de que *llegaran a ser* insostenibles, indicando con una frase lo que *habría* que hacer en tal caso, dado que todo compromiso con el anticomunismo reaccionario quedaba, por supuesto, descartado. Concretamente, la dificultad es ésta: ¿cómo aplicar a la vez la tesis de la democracia de los trabajadores y la de la defensa incondicional de la U.R.S.S. en el momento, por ejemplo, en que la U.R.S.S. invadió Polonia? Trotsky definió su línea en los siguientes términos:

“Supongamos por un momento que, a consecuencia de su tratado con Hitler, el gobierno de Moscú deja intactos los derechos a la propiedad privada en las regiones ocupadas, y se limita a un “control” de tipo fascista. Una concesión semejante tendría un profundo significado de principio, y podría ser el punto de partida de un nuevo capítulo en la historia del régimen soviético y en consecuencia, por nuestra parte, de una nueva apreciación de la naturaleza del Estado soviético. Es más probable no obstante que, en los territorios destinados a convertirse en partes de la U.R.S.S., el gobierno de Moscú llevará adelante la expropiación de los grandes propietarios y la nacionalización de los medios de producción. Esta variante es más probable, no porque la burocracia permanezca fiel al programa socialista, sino porque ni desea ni es capaz de compartir el poder y los privilegios que a él están vinculados con las viejas clases dirigentes de los territorios ocupados. Una analogía surge aquí por sí misma. Bonaparte fue el primero en poner fin a la Revolución con una dictadura

militar. Sin embargo, cuando las tropas francesas invadieron Polonia, Napoleón firmó un decreto que rezaba: "Ha sido abolida la esclavitud." Esta medida no la dictaban ni las simpatías de Napoleón por los campesinos, ni los principios democráticos, sino más bien el hecho de que la dictadura bonapartista descansaba, no sobre las relaciones de propiedad feudales, sino sobre las relaciones de propiedad burguesas. En la medida en que la dictadura bonapartista de Stalin descansa, no sobre la propiedad privada, sino sobre la propiedad estatal, la invasión de Polonia por el Ejército Rojo debería (...) dar como resultado la abolición de la propiedad privada capitalista, de manera que se pusiera de acuerdo el régimen de los territorios ocupados con el régimen de la U.R.S.S. (...).

"No reconocemos al Kremlin misión histórica alguna. Estábamos y estamos en contra de toda captación de nuevos territorios por parte del Kremlin. Estamos a favor de la independencia de la Ucrania soviética, y, si los propios bielorusos lo desean, a favor de la independencia de la Bielorrusia soviética. Al mismo tiempo, en las partes de Polonia ocupadas por el Ejército Rojo, los partidarios de la IV Internacional deben desempeñar el papel más decisivo en la expropiación de los terratenientes y de los capitalistas, en el reparto de las tierras en beneficio de los campesinos, en la creación de comités de trabajadores y soviets, etc. Al hacerlo, deben mantener su independencia política, deben combatir, durante las elecciones para los soviets y para los comités de empresas, por la independencia completa de estos últimos con respecto a la burocracia, y deben llevar la propaganda revolucionaria con un espíritu de desconfianza con respecto al Kremlin y sus agentes locales.

"Pero supongamos que Hitler vuelve sus armas contra el Este e invade los territorios ocupados por el Ejército Rojo. En estas condiciones, los hombres de la IV Internacional, sin cambiar en nada su actitud con respecto a la oligarquía del Kremlin, llevarán a primera línea, como la tarea más urgente del momento, la resistencia militar contra Hitler. Los trabajadores dirán: "No podemos ceder a Hitler el derrocamiento de Stalin; es *tarea nuestra*." En la lucha militar contra Hitler, los trabajadores revolucionarios se esforzarán por trabar relaciones de camaradería lo más estrechas posibles con los combatientes de las filas del Ejército Rojo. Mientras, con las armas en la mano, asesten golpes a Hitler, los bolcheviques-leninistas llevarán al mismo tiempo la pro-

paganda revolucionaria contra Stalin, preparando su derrocamiento en la fase siguiente, que puede estar muy cerca (*at the next and perhaps very near stage*) (3).”

Con toda seguridad es éste el mismo lenguaje de 1917, tan fiel a la conciencia como a la acción. Con toda seguridad también los militantes polacos que hubieran seguido—que siguieron—esta línea no debieron de seguirla por mucho tiempo. En la situación de una U.R.S.S. en expansión, ¿se puede entrar en pública discusión con la máquina estalinista sin ser eliminado políticamente? ¿Se puede trabajar en favor de la producción colectiva y planificada sin estar también a favor de la máquina estalinista? ¿Se puede en la acción separar el estalinismo y las conquistas de octubre? ¿Se puede por medio del análisis, separar las bases del régimen de Octubre y la máquina burocrática? ¿La burocracia es sólo una casta, un parásito, o bien está desde ahora tan estrechamente ligada al régimen que ha llegado a ser una pieza indispensable de su funcionamiento? Trotsky decía que la noción de “casta” (aplicada por él a la burocracia soviética) no tiene carácter científico (4). Es una analogía histórica que es lícito emplear provisionalmente para hacer la sociología del presente, y en tanto que la realidad que le corresponde es ambigua. Reconocía de este modo que sus tesis podrían requerir un nuevo examen, si se revelaba que, en el funcionamiento de la U.R.S.S., las bases del régimen y la máquina no pueden ya ni teórica ni prácticamente disociarse. Lo que se pondría entonces en tela de juicio es la perspectiva marxista en sí, ya que los hechos harían aparecer, al margen de la alternativa marxista, capitalismo o socialismo, un tipo de sociedad que no es posible definir por medio de ninguno de esos dos conceptos. De ahí un texto que es continuación de aquel de que habla el comunicado trotskysta antes mencionado: “La alternativa histórica, llevada a su extremo, es la siguiente: o bien el régimen de Stalin es una tremenda recaída en el proceso que transforma a la sociedad burguesa en sociedad socialista, o bien el régimen de Stalin es la primera fase de una nueva sociedad fundada en la explotación. Si el segundo pronóstico resulta ser correcto, desde luego, la burocracia se convertirá en una nueva clase explotadora. Por onerosa que esta segunda perspectiva pueda

(3) *The U.S.S.R. in war* (25 de septiembre de 1939), *In Defense of Marxism*, p. 20.

(4) *In Defense of Marxism*, p. 6.

ser, si el proletariado se mostrara efectivamente incapaz de desempeñar la misión que le ha sido confiada por el curso del desarrollo, no quedaría sino reconocer que el programa socialista, fundado en las contradicciones internas de la sociedad capitalista, es en último término una utopía. Es evidente por supuesto que se requeriría un nuevo programa "mínimo", para la defensa de los intereses de los esclavos de la sociedad burocrática totalitaria (5)."

No había en esto, repetimos, más que una hipótesis, y Trotsky remitía al término del período en curso el enjuiciamiento de los hechos: "Es por supuesto absolutamente evidente que si el proletariado internacional, en conclusión de la experiencia de toda nuestra época y de la nueva guerra en curso, se revelara incapaz de convertirse en dueño de la sociedad, ello significaría el hundimiento de toda esperanza de revolución socialista, ya que es imposible esperar condiciones más favorables para él; en todo caso, nadie puede preverlas o nadie es capaz de definir las. Los marxistas no tienen el más mínimo derecho (si la decepción y la fatiga no se consideran como "derechos") a concluir de ello que el proletariado ha abandonado sus posibilidades revolucionarias y debe renunciar a toda aspiración a la hegemonía en el período que se abre inmediatamente ante nosotros. Veinticinco años a escala de la historia, cuando se trata de los cambios más profundos en los sistemas económicos y culturales, pesan menos que una hora en la vida de un hombre. ¿Qué valdría un individuo que, a causa de algún fracaso empírico en el transcurso de una hora o de un día, renunciara al fin que se ha propuesto sobre la base de una experiencia o de un análisis que son los de toda su vida anterior? En los años de la más sombría reacción rusa (de 1907 a 1917), hemos tomado como punto de partida las posibilidades revolucionarias que el proletariado ruso había revelado en 1905. En los años de la reacción mundial, debemos partir de las posibilidades que el proletariado ruso reveló en 1917. No por casualidad la Cuarta Internacional se ha llamado a sí misma el partido mundial de la revolución socialista. No tenemos que cambiar de camino. Hacemos rumbo a la revolución mundial y, por ello mismo, al renacimiento de la U.R.S.S. como Estado de los trabajadores (6)."

(5) *Ibid.*, p. 9.

(6) *Ibid.*, p. 15.

En este notable pasaje, Trotsky no elude la cuestión de principio (como hacen tantos sacristanes del marxismo) en nombre de una filosofía dogmática de la historia, que supondría alguna revelación del espíritu mundial, no hace sino diferirla, oponiendo, a la experiencia del fracaso, la experiencia de la victoria y de los años de su vida en que la historia respondió sin ambigüedad a la razón. Por ello equivale a decir que, para nosotros que no hemos vivido el 1917, es posible otra perspectiva. A medida que vamos estando mejor informados acerca de la importancia relativa del trabajo forzado y del trabajo libre en la U.R.S.S., acerca del volumen del sistema concentracionario, sobre la cuasi-autonomía del sistema policíaco, se hace cada vez más difícil ver la U.R.S.S. como *transición* al socialismo o incluso como Estado obrero degenerado, en una palabra, tomar el 1917 como punto de partida de nuestra perspectiva. Lo que es más: como, en la misma U.R.S.S., sobre bases de producción colectiva se establecen relaciones de explotación, y como en todo el mundo los proletarios parecen menos conscientes que hace treinta años de su misión histórica, llegamos a preguntarnos si 1917 marcó realmente la aparición de una lógica de la historia que traería consigo tarde o temprano los problemas y las soluciones del marxismo, o si, por el contrario, no fue el 1917 una ocasión, un caso privilegiado, excepcionalmente favorable a la visión marxista de la historia. Suponiendo que se dé esto por sentado, ni el R.P.F. ni el americanismo tienen que esperar de ello ningún beneficio. Si algo reprochamos a Malraux, a Koestler, a Thierry Maulnier, a Burnham..., a la "liga de las esperanzas perdidas", a los "intelectuales en retirada", es precisamente el que, habiendo vivido o por lo menos comprendido el marxismo, y dado con la cuestión que planteamos, hayan vuelto a caer del lado de acá, no hayan intentado trazar a pesar de todo un camino para el humanismo de todos los hombres, y hayan, cada uno a su manera, consentido en el caos, que se hayan batido en retirada. Han esquivado la tarea de trazar el *programa mínimo* de que hablaba Trotsky. Trotsky y su partido plantearon la cuestión en forma de hipótesis, y remitieron a más tarde la respuesta. Esta discusión en torno al falso testamento no tendría que concluir pura y simplemente con una exposición del trotskismo clásico. La tumba de Trotsky, de creer a las fotografías de los periódicos, lleva una hoz y un martillo, sin nada que distinga este emblema del de la U.R.S.S. De este modo sigue afirmándose solidario de las conquistas de Octubre. Pero ello

es el destino de Trotsky, es Trotsky concluyendo su vida. Trotsky, todavía viviente en lo que escribió, sugiere una pregunta a la que la piedra de su tumba no responde. Sería cosa de todos nosotros contestar.

(Julio de 1948)

II. MARXISMO Y SUPERSTICION

El marxismo ha admitido siempre que los valores de cultura eran, como todo lo demás, solidarios de la historia social, pero jamás ha admitido que ambos desarrollos fuesen, punto por punto, paralelos, ni por consiguiente la literatura y la crítica simples auxiliares de la acción política, variedades de la propaganda. Engels decía que la curva de las ideologías es mucho más complicada que la de la evolución política y social. Marx habla, en un famoso pasaje, del "encanto eterno" del arte griego. Reconocía pues un registro del arte (y sin duda de la literatura) en el que eran posibles anticipaciones o incluso adquisiciones "eternas". Era el comunismo optimista, que confía en la espontaneidad del escritor o del artista, en el desarrollo intrínseco de su cultura, y no les da otra consigna que ser escritor o artista tan profundamente como sea posible, persuadido de que no puede jamás haber conflicto, sino por el contrario convergencia y encuentro, entre las exigencias de la cultura y la acción revolucionaria. El comunismo de hoy, por el contrario, se comporta como si ya no hubiese criterios intrínsecos en materia de cultura, como si literatura y ciencia fuesen unos de tantos medios de la acción política inmediata, entendida a su vez como simple defensa de la U.R.S.S.

En 1946, Lukacs defendía su concepción de la autocritica en términos de cultura: era el derecho, del que los escritores, filósofos y sabios han usado siempre, a ir más allá de lo que anteriormente habían dicho o escrito, a comprender y juzgar su propio pasado, a madurar y agrandar sin temor las aparentes contradicciones, sin esa preocupación por seguir estando formalmente de acuerdo consigo mismo que es en realidad una pretensión decadente: pretensión de totalizar una obra antes de que haya empezado, mirada póstuma a una vida que aún no se ha vivido. A decirlo todo, no estamos seguros

de que esta teoría de la autocrítica pudiera justificar las autocríticas que practicaba Lukacs desde 1946: nos cuesta trabajo creer que, del hegelianismo de *Geschichte und Klassenbewusstsein* a la teoría del conocimiento realista de las obras recientes, haya maduración, crecimiento. Pero en fin, la teoría por lo menos era sana. Era de hecho el derecho a equivocarse reconocido al escritor, las dificultades e incluso las ambigüedades de la expresión y de la cultura reafirmadas de manera enérgica. Y al contrario, el aparente liberalismo de quienes defendían contra Lukacs sus primeras obras, no era tal vez más que una astuta manera de encerrarlo en su pasado pre-marxista.

Hoy no se trata ya de investigar, en el terreno de la historia literaria, en qué momento la novela alcanzó su mayor fuerza de expresión, o si no hay en Tolstoi y Goethe un "encanto eterno" que hace de ellos modelos. Los modelos ya se han encontrado: puesto que hay una revolución en Rusia, en Rusia es donde se diseña la literatura del futuro. La defensa de la U.R.S.S. es tan ceñida en el terreno de la novela como en el de la diplomacia, no es uno de los deberes revolucionarios, es el único. Lo demás es occidentalismo. La autocrítica de Lukacs en el sentido de 1946 era un hecho de cultura. En el sentido de hoy, es su negación.

En 1937, Bukhariu, reconsiderando su actitud de los años pasados con la perspectiva de la situación mundial, se declaraba criminal por haber actuado en la oposición, pero se negaba a confesarse espía o saboteador. En 1949 Rayk, contra todo lo que se sabe de él, se presenta como agente americano. En 1946 Lukacs reivindicaba para el escritor el derecho a ir más allá de su pasado, en 1949 tiene que descalificar sus trabajos de crítica y de esteticista, como si la alta estima en que tenía a Tolstoi y Goethe no hubiera sido más que atolondramiento y precipitación. De este modo el comunismo pasa de la responsabilidad histórica a la disciplina desnuda, de la autocrítica a la apostasía, del marxismo a la superstición.

(Diciembre de 1949)

III. LA U.R.S.S. Y LOS CAMPOS DE CONCENTRACION

Queda pues establecido que puede deportarse a ciudadanos soviéticos en curso de investigación, sin juicio y sin límite de tiempo. El *Código de trabajo correctivo de la R.F.S.S.R.* (1) no sienta el principio de la decisión administrativa más que para el trabajo correccional sin supresión de la libertad (2). Pero la menciona muy claramente en lo referente a la privación de libertad y a la deportación, en el artículo 44 (3). Es pues imposible sostener, como hace Pierre Daix (4), que la decisión administrativa sólo está en vigor para el caso benigno del trabajo correctivo sin privación de libertad.

Está establecido además que el aparato represivo tiende

(1) *Compilación cronológica de leyes y decretos del Presidium del Soviet supremo y Ordenes del gobierno de la RFSSR, vigentes el 1 de marzo de 1940* Vol. 9, O.G.I.Z. (Unión de las editoriales estatales Gospolitizdat, 1941)

(2) Sección I del *Código*, artículo 8.

(3) Artículo 44 de la Sección II (*Privación de la libertad*). "Las personas siguientes pueden ser enviadas a los lugares de privación de libertad indicados en el artículo 28 del presente código:

a) Personas condenadas por un período que no exceda de los tres años;

b) *Personas cuyos casos están investigándose o en curso de proceso por ordenanza de los organismos competentes* (subrayado por nosotros);

c) Personas condenadas por períodos de más de tres años (...)"

Los lugares de privación de libertad mencionados en el artículo 28 son en particular: "a) las celdas de reclusión (...); b) los puntos de deportación; c) las colonias de trabajo correccional, las colonias industriales, las colonias agrícolas de trabajo en masa, las colonias penitenciarias" (artículo 28), a las cuales añade el mismo artículo instituciones sanitarias e instituciones para menores privados de libertad.

Sólo las personas cuyo caso está en curso de investigación pueden ser mantenidas en las celdas de reclusión (art. 29). Pero no son necesariamente mantenidas en ellas. Se las ve aparecer otra vez en el artículo 31, referentes a los puntos de deportación: "Las personas privadas de libertad, o cuyos casos están en curso de investigación, son separadas de los condenados en los puntos de deportación." La reclusión en celda no va forzosamente seguida de comparación ante un tribunal: "Sólo se mantiene a las personas en celdas de reclusión basta la entrada en vigor de la sentencia del tribunal o del decreto de los otros organismos competentes" (el subrayado es nuestro) (artículo 29).

(4) *Pourquoi D. Rousset a-t-il inventé les camps soviétiques?*, p. 6.

a constituir, en la U.R.S.S., un poder distinto. Una ordenanza del 27 de octubre de 1934 (5) transfiere al N.K.V.D. la dirección y administración del trabajo correccional que dependía hasta ese momento de la Comisaría de Justicia. El sistema tiene sus propios ingresos, que le proporcionan el trabajo de los detenidos, y que sirven en particular para mantener el aparato administrativo (6). La producción está reglamentada por planes industriales y financieros que son elaborados por el Directorio de las instituciones de trabajo correctivo, y ratificados sólo por el Comisariado de Justicia.

Se ha establecido en tercer lugar que la buena marcha del trabajo correctivo está asegurada por una delegación del poder en los detenidos de derecho común (7), según un método que ha dado muestras de ser eficaz.

Finalmente, puesto que las publicaciones oficiales dan constancia de ciento veintisiete mil detenidos puestos en libertad después de la terminación del Canal del Báltico al Mar Blanco y del Canal de Moscú al Volga, es *probable*, habida cuenta del volumen de esas obras en el conjunto de la máquina, que el número total de detenidos se cifre en millones: unos dicen diez millones, otros quince.

A menos que se sea un iluminado, se admitirá que estos hechos ponen de nuevo en tela de juicio el significado del sistema ruso. No pretendemos aplicar aquí a la U.R.S.S. el principio de Péguy que decía que toda ciudad que encierra una sola miseria individual es una ciudad maldita: según esto, todas lo son y no habría que hacer diferencia entre ellas. Lo que decimos, es que no hay socialismo cuando un ciudadano de cada veinte está en un campo. De nada sirve responder a esto que toda revolución tiene sus traidores, o que con la insurrección no ha terminado la lucha de clases, o que la U.R.S.S. no podía defenderse contra el enemigo de fuera y andarse con miramientos con el enemigo de dentro, o que Rusia no podía dedicarse a la gran industria sin violencia... Estas respuestas no son válidas cuando se trata de la veintava parte de la población—de la décima parte de la población masculina—, después de un tercio de siglo. Si hay en la U.R.S.S. un saboteador, un espía o un perezoso por cada

(5) De la misma *Compilación*, añadida al artículo 129 del *Código del trabajo correccional*.

(6) De la misma *Compilación*, *Código del trabajo correccional*, artículo 139 *a*.

(7) De la misma *Compilación*, art. 87 del *Código*: "Para el mando de vigilancia son nombrados los detenidos más seguros—los trabajadores— las personas condenadas en primera instancia por delitos comunes".

veinte habitantes, cuando más de una depuración ha “saneado” ya al país, si es preciso hoy “reeducar” a diez millones de ciudadanos soviéticos cuando los niños de pecho de octubre de 1917 han pasado treinta y dos años, es que el sistema vuelve a crear por sí mismo y sin cesar su oposición. Si hay represión permanente, y si, lejos de reabsorberse, el aparato represivo, por el contrario, se va haciendo autónomo, ello quiere decir que el régimen se instala en el desequilibrio, y que las fuerzas productivas son ahogadas por las formas de producción. Si los detenidos de derecho común son para el régimen hombres más seguros que los detenidos políticos, ello quiere decir que se acomoda mejor al “proletariado de la canalla” que al de los “proletariados conscientes”.

Si se es serio, no queda más remedio que mirar de frente esta crisis permanente del régimen ruso: ¿Tiene su origen en el principio mismo de la producción colectiva, o bien en la propiedad del Estado y en el tipo de planificación practicado en Rusia? ¿Procede de la estructura política de la U.R.S.S., y, de ser cierta esta hipótesis, sólo concierne a la fase estalinista, o bien estaba preformada en la organización bolchevique del Partido, y, a creerlo así, qué otra formación política puede concebirse, qué garantías inventar contra esta decadencia? Estas preguntas y otras son imposibles de evitar. Uno de nosotros escribía aquí hace dos años que la sociedad soviética es ambigua y que se encuentran en ella signos de progreso y síntomas de regresión. Si los concentracionarios suman diez millones —mientras que, en el otro extremo de la jerarquía soviética, salarios y nivel de vida son de quince a veinte veces más elevados que los de los trabajadores libres—, entonces la cantidad se cambia en calidad, todo el sistema da la vuelta y cambia de sentido, y, a pesar de la nacionalización de los medios de producción, aunque la explotación privada del hombre por el hombre y el paro sean imposibles en la U.R.S.S., uno se pregunta qué razones tenemos aún para hablar de socialismo a propósito de ella.

Tales son las cuestiones a que debería consagrarse la extrema izquierda francesa y europea, en vez de dedicar su tiempo a alegatos sin mañana: ya que André Wurmser decía, hace unos cuantos meses: no hay campos de concentración en Rusia; y Pierre Daix, hace unas semanas, que los campos de concentración son “uno de los más hermosos timbres de gloria del régimen soviético” (8).

(8) Pierre DAIX: *Porquoi David Rousset a-t-il inventé les camps soviétiques?* p. 12.

Sí, la pregunta sigue siendo más imperiosa: ¿cómo ha podido Octubre de 1917 abocar a la sociedad cruelmente jerarquizada cuyos rasgos van precisándose poco a poco ante nuestra vista? En Lenin, en Trotsky y con mayor razón en Marx, ni una palabra que no sea sana, que no hable aún hoy al corazón de los hombres de todos los países, que no nos sirva para comprender lo que pasa entre nosotros. Y, después de tanta lucidez, de tanto sacrificio, de tanta inteligencia, los diez millones de deportados soviéticos, la estupidez de la censura, el pánico de las justificaciones...

Si nuestros comunistas quieren pasar por alto la pregunta, tampoco sus adversarios pretenden hacérsela y nada de lo que escriben nos da siquiera un principio de respuesta. Hablar de neurosis no es contestar: leyendo los testimonios de antiguos detenidos, no se encuentran en los campos de concentración soviéticos el sadismo, la religión de la muerte, el nihilismo que — paradójicamente unidos a intereses precisos, y tan pronto de acuerdo como en lucha con ellos —, terminaron por producir los campos de exterminio nazi. Tampoco es responder a nuestra pregunta acusar a la burocracia y sus propios intereses: no se suelen ver hombres que se dejen llevar sólo por el interés, siempre se proveen de convicciones. Por otra parte, el interés, como el sadismo, se esconden mejor. Notemos que el *Código de trabajo correccional*, presentado por el delegado británico en la O.N.U., y por Rouset en el *Figaro Littéraire* como una revelación, podía comprarse desde 1936 en su versión inglesa, en Smith y Maxwell, editores, Chancery Lane, de Londres, por tres chelines y seis peniques. La puesta en libertad de ciento veintisiete mil detenidos se anunció oficialmente en Moscú (9). Parece probable que la evolución que lleva de Octubre de 1917 a los diez millones de esclavos, y que, poco a poco, bajo la permanencia de las formas o de las palabras, cambia el sentido del sistema, se ha hecho progresivamente, sin intención deliberada, de crisis en crisis, de expediente en expediente, y que, en su significado social, escapa a sus propios artífices. En la alternativa, cada vez más imperiosa, de agravarla o desaparecer políticamente, continúan, sin comprender que la empresa cambia bajo sus manos. A falta de un fondo sobre el

(9) Un alemán antinazi, que había desertado del ejército alemán para unirse a los rusos y fue empleado por ellos en trabajos forzados, nos decía que la existencia de los campos de concentración y las pesadísimas pérdidas anuales eran conocidas por la población en la región de Leningrado.

que poder verla, los mejores se asombran sin duda de estos gritos de odio que llegan a ellos desde el mundo capitalista...

Miremos bien. Las fórmulas del *Código de trabajo correccional* son las mismas de un socialismo edénico: no se trata de castigar, se trata de reeducar; los criminales son unos ciegos, no hay más que darles luz; en una sociedad en que la explotación está proscrita, la pereza y la rebeldía son malentendidos, hay que poner al asocial al abrigo de la virtuosa cólera del pueblo unánime, al mismo tiempo que se pone al pueblo al abrigo de las empresas de este retrasado: lo mejor es devolverlo al trabajo, explicándole con gran indulgencia la grandeza de la sociedad nueva. Después de lo cual, apaciguado y salvado, volverá a asumir su puesto en la obra común... Pensamientos del siglo XIX, que siguen siendo conmovedores, y tal vez más profundos de lo que se cree, ya que, después de todo, no se ha conseguido nunca hasta este momento dotar a los hombres, en sus comienzos, de posibilidades realmente comparables, ya que nunca se les ha tentado con el bien... Y he aquí que estas ideas de juventud empiezan a hacer muecas como ancianos, estos pensamientos inocentes se convierten en el colmo de la "tartuferie" y de la astucia cuando un ciudadano de cada veinte es detenido en su nombre, cuando decoran campos de concentración en los que los hombres mueren de trabajo y de hambre, cuando recubren la represión de una sociedad duramente desigual, cuando, bajo el color de reeducar a los descarriados, se trata de destrozar a los que se oponen, cuando, bajo pretexto de autocritica, se trata de apostasia. Entonces, y de golpe, su virtud se cambia en veneno. Pero no se siente de un modo tan claro. Al lado de los cínicos y los perversos, que se encuentran en todas partes, sin duda buen número de jóvenes héroes soviéticos que nunca han vivido en un país sin campos toman sin el menor asomo de escrúpulo el partido del buen comportamiento. ¿No hemos visto nunca nada parecido? Muchos funcionarios bien dotados y que empezaron bien — como debía de serlo Kravchenko en su primer período —, que no han conocido jamás, en el sentido de 1917, el espíritu crítico y la discusión, siguen pensando que los detenidos son unos exaltados, unos asociales, hombres de mala voluntad, hasta el día en que el placer de vivir en Nueva York les da ocasión de reconsiderar todo eso.

En cuanto a los supervivientes de 1917, no son las mejores cabezas del humanismo marxista, siempre han preferido el

empirismo al análisis de las situaciones, siempre han creído mucho más en el mecanismo que en los movimientos de las masas, siempre han tenido más éxito como organizadores que como oradores populares, siempre se han confiado más a la maniobra en el Partido que a la toma de conciencia. En la ecuación de Lenin — los Soviets — más la electrificación —, siempre se han interesado preferentemente por el segundo término. Entonces, como la U.R.S.S. electrifica sin caer de nuevo en el sistema del provecho individual, debe de parecerles que lo esencial de la Revolución de Octubre se ha salvado. No hay que pedirles que vuelvan a coger a Marx, que observen que, en Marx, la infraestructura son las fuerzas productivas, en otros términos, no solamente los útiles y las riquezas producidas, sino *los hombres que trabajan*, hombres una vez más. Nunca han entrado en esas sutilezas, y su materialismo siempre ha sido bien poco dialéctico... Y además, todo eso está tan lejos; hace mucho tiempo que hubo que rebajar de la espontaneidad de las masas. Koestler, piensan, lo ha explicado muy bien: no hay que conceder nada al sentimiento, si se le da algo, lo quiere todo; por tanto no hay que dejarle nada. No lo pensemos más. El canal del Mar Blanco se hará. Las bases de la producción colectiva se consolidarán... Y los comunistas de todo el mundo esperan que, por una especie de emanación mágica, tantos canales, fábricas y riquezas produzcan un día el hombre integral, aunque sea preciso, para hacerlos, reducir a la esclavitud a diez millones de rusos, reducir a su familia a la desesperación, o sea además veinte o treinta millones de rusos, formar en el arte policíaco y en la denuncia a otra parte de la población, y en el servilismo y el egoísmo al ejército de funcionarios. Así es sin duda como los mejores comunistas permanecen sin oídos para diez millones de detenidos.

Mirando hacia el origen del sistema concentracionario, medimos la ilusión de los comunistas de hoy. Pero es también esta ilusión lo que impide confundir el comunismo y el fascismo. Si nuestros comunistas aceptan los campos de concentración y la opresión, es porque esperan de ella la sociedad sin clases por el milagro de las infraestructuras. Se engañan, pero eso es lo que ellos piensan. Cometan el error de creer en la oscuridad, pero eso es lo que creen. Los campos de concentración nacistas llevaban, también, las famosas divisas de reeducación por el trabajo, pero, a partir del momento en que se establecieron las cámaras de gas, nadie podía creer que se tratara, ni siquiera en la intención, de reeducar. Antes de

las cámaras de gas, los campos de concentración alemanes estuvieron calcados sobre los campos rusos y sus divisas penitenciarias sobre la ideología socialista, exactamente como el partido en el sentido fascista se calcó sobre el partido en el sentido bolchevique, y de la misma manera que el fascismo ha tomado del bolchevismo la idea de la propaganda. El fascismo es una angustia ante el bolchevismo, cuya forma exterior asume para destruir con más seguridad su contenido: la *Stimmung* internacionalista y proletaria. Si se saca de ello la conclusión de que el comunismo es el fascismo, se colma a posteriori el deseo del fascismo, que ha sido siempre disimular la crisis capitalista y la inspiración humana del marxismo. Nunca un nazi se ha preocupado por ideas tales como: reconocimiento del hombre por el hombre, internacionalismo, sociedad sin clases. Verdad es que estas ideas no encuentran en el comunismo de hoy más que un portador infiel, y que le sirven de decoración más que de motor. Lo cierto es que siguen existiendo en él. Eso es lo que se enseña a un joven comunista ruso o francés. En lugar de lo cual la propaganda nazi enseñaba a sus oyentes el orgullo del pueblo alemán, el orgullo de los arios y el Führerprinzip.

Esto significa que no tenemos nada en común con un nazi y que tenemos los mismos valores que un comunista. Un comunista, se dirá, no tiene valores, sólo tiene fidelidades. Y nosotros respondemos que hace todo lo que puede para conseguirlo, pero que, gracias a Dios, nadie puede vivir sin respirar. Tiene valores *a pesar suyo*. Nosotros podemos pensar que los compromete encarnándolos en el comunismo de hoy. Sigue siendo cierto que son nuestros, y que por el contrario nada tenemos en común con buen número de adversarios del comunismo. Ahora bien, esto no es cosa de sentimiento. Queremos decir que, a medida que, geográfica y políticamente, nos alejamos de la U.R.S.S., encontramos comunistas que son cada vez más hombres como nosotros, y un movimiento comunista sano. Si la suerte nos hiciera conocer a uno de los futuros Kravchenko que deben de abundar en Rusia, sin duda existiría muy poca fraternidad: la degradación de los valores marxistas es inevitable en la misma Rusia, los campos de concentración disuelven la ilusión humanista, los hechos vividos desplazan a los valores imaginados de la misma manera que la moneda mala desplaza a la buena. Pero cuando uno de nosotros habla con un comunista martiniqués de los asuntos de la Martinica, se encuentra sin cesar de acuerdo con él. Un lector de *Le Monde* escribía últi-

mamente en ese periódico que todas las declaraciones acerca de los campos de trabajo soviéticos podían muy bien ser ciertas, pero que, en fin, él era un obrero sin recursos y sin alojamiento y que siempre encontraba más apoyo en los comunistas que en los demás. Y ya tenemos a *Le Monde* abriendo inmediatamente una suscripción para que no se dijera que era insensible a la miseria. La desdicha es que haya sido necesaria esa carta para atraer esa filantropía. Pasemos a lo colectivo: es muy posible que el comunismo chino siga a largo plazo la línea del comunismo ruso y llegue finalmente a una sociedad jerarquizada con un nuevo tipo de explotación: lo cierto es que, no obstante, en lo inmediato, parece lo único capaz de hacer salir a China del caos y de la miseria pintoresca en que el capitalismo extranjero la ha sumido. Sea cual sea la naturaleza de la sociedad soviética presente, la U.R.S.S. se encuentra situada, grosso modo, en el equilibrio de las fuerzas, del lado de las que luchan contra las formas de explotación por nosotros conocidas. La decadencia del comunismo ruso no hace que la lucha de clases sea un mito, que la "libre empresa" sea posible o deseable, ni en general que la crítica marxista esté caducada. De todo lo cual no sacamos la conclusión de que haya que mostrar indulgencia para con el comunismo, sino que no se puede en ningún caso pactar con sus adversarios. La única crítica sana es pues la que se dirige, en la U.R.S.S. y fuera de la U.R.S.S., a la explotación y la opresión, y toda política que se *define* contra Rusia y localiza en ella la crítica es una absolución otorgada al mundo capitalista.

He aquí por qué siempre nos hemos negado aquí a asociarnos a ella. Cuántas veces algunos amigos americanos, después de habernos preguntado lo que pensábamos del comunismo, proseguían: "Pero entonces, ¿por qué no están ustedes con nosotros?" Habría que saber en favor de quién o en favor de qué están ellos. Pues ellos han arrojado por la borda, junto con el estalinismo y el trotskysmo, toda clase de crítica marxista, toda clase de humor radical. Los hechos de explotación a través del mundo no plantean para ellos sino problemas dispersos, que hay que examinar y resolver uno a uno. Ya no tienen idea política. En cuanto a los Estados Unidos, dicen, y no bromean: "Aquí no tenemos lucha de clases", olvidando cincuenta años o más de historia americana. "Participad en la prosperidad americana", tal fue finalmente la frase de uno de ellos. Sentados, como sobre el suelo del mundo, sobre la prosperidad americana, que tantas sacu-

didadas ha conocido, y que está conociendo otras, a juzgar por el ocaso de la política Marshall y de los planes de reequilibrio mundial, nos piden que la veamos como absoluta. Y cuando les explicamos que están sacrificando a ese hecho incierto toda valoración política y que, habida cuenta de todo, el reconocimiento del hombre por el hombre y la sociedad sin clases son, como principios de una política mundial, menos vagos que la prosperidad americana, que la misión histórica del proletariado es una idea finalmente más precisa que la misión histórica de los Estados Unidos, se nos contesta, como Sydney Hook en *Partisan Review*, que sería urgente enviar aquí a algunos maestros de pensar de su calibre. "Puesto que está usted de acuerdo sobre la opresión en la U.R.S.S. y sobre el riesgo de una expansión militar del comunismo, ¿aceptaría usted decir", nos proponía otro, "que la U.R.S.S. es el enemigo n.º 1?" — No, desde luego, no aceptamos, porque esa fórmula tiene un corolario: por el momento, ningún enemigo fuera de la U.R.S.S.; quiere pues decir que se renuncia a discutir el mundo no soviético.

Cuando se planteó ante la O.N.U. la cuestión de los campos de concentración soviéticos, la delegación soviética contestó pidiendo que se hiciera también una investigación sobre el pasivo del capitalismo: sobre el paro, sobre las condiciones de trabajo en las colonias, sobre la condición de los negros norteamericanos. El delegado del Reino Unido se quejó de lo que él llamaba una desviación. Nosotros somos del parecer de que no había en ello desviación. Una sociedad es responsable de todo lo que produce, y Marx hizo muy bien de reprochar al pensamiento liberal, como un fraude de contabilidad, los artilugios por los que pone fuera de balance el paro, el trabajo colonial, la desigualdad racial, que se imputan a la naturaleza o al azar. Entre ciudadanos y en el terreno de los derechos estrictamente políticos, deducción hecha de los individuos de las colonias, de los parados y de los asalariados mal pagados, estamos en plena libertad... Se ha reprochado bastante a los comunistas el borrar de su balance los diez millones de concentracionarios para no echar mano del mismo procedimiento cuando se trata de juzgar al capitalismo. El delegado del Reino Unido se contradujo, por otra parte, como los sujetos de Freud que confiesan en el momento mismo en que niegan: hablando de los campos de trabajo rusos, se le escapó decir: "Es el sistema colonial de la U.R.S.S." Pero entonces sería preciso convenir (con los ma-

tices necesarios) en que las colonias son los campos de trabajo de las democracias.

A lo que aquí decimos, existe una respuesta, y sólo una (es curioso que nadie nos la haya dado): la crítica de todas las opresiones debilita las democracias, porque es válida aquí y no en el Ural. Si es esto lo que se piensa, hay que ver la consecuencia: la crítica social debe callarse hasta la desaparición del sistema soviético, y cuando se abran por fin los campos de Siberia, aquí tendremos una generación sin formación política, alucinada por el patriotismo occidental y por años y años de propaganda anticomunista. En cuanto a nosotros, confiamos en los gobiernos y estados mayores para esta tarea. Todo hace prever que no les faltarán auxiliares. Es más urgente mantener al menos algunos islotes en donde se ame y practique la libertad de otra manera que no sea contra los comunistas.

No tenemos necesidad, ahora, de explicarnos largamente acerca de la iniciativa de David Rousset, que ha dado ocasión a estas páginas. Era necesario publicar el *Código del trabajo forzado soviético*. Estamos tan convencidos de ello que nos disponíamos a imprimirlo en el momento en que Rousset, que tenía el documento por otras fuentes, ha hecho de él el uso que se sabe. Desaprobamos absolutamente tal uso, y pensamos que a partir de esta campaña, Rousset abandona la línea política que había sido la suya e inicia una propaganda en la que no queremos en ningún caso vernos envueltos por el recuerdo que se haya podido conservar de nuestra colaboración con él, hoy definitivamente terminada.

"...para luchar con alguna probabilidad de eficacia contra la explotación del hombre, hay que concentrar los golpes sobre el sistema que la hace más despiadada, lleva su alcance más lejos, cierra del modo más riguroso todo futuro de liberación. No estamos hablando de la injusticia en general, sino de esta injusticia concreta que se llama concentracionaria" (10). Rousset, en consecuencia, declina toda investigación que se dirigiera simultáneamente a Rusia, a España y a Grecia (11). Con mayor razón, no sería capaz de incluir en su protesta las formas de esclavitud difusas o disimuladas: trabajo forzado de las colonias, guerras coloniales, condición de los negros americanos. Pero entonces, y si no se trata de levantar a cada pueblo contra las opresiones de que

(10) *Figaro Littéraire*, 12 de noviembre de 1949.

(11) *Ibid.*, 19 de noviembre de 1949.

es testigo, al mismo tiempo que contra la opresión en Rusia, si sólo son objeto de acusación los opresores de la Siberia y del Ural (en donde el *Figaro Littéraire*, aun sin telón de acero, no tendría, a nuestro parecer, más que una débil difusión), este procedimiento no puede más que desplazar, *concentrar, sobre el sistema ruso toda la rebeldía que pueda haber en el mundo y realizar por doquier la unión de las clases contra él.* ¿Cómo iba a ser "más eficaz" la lucha porque se hubieran separado las injusticias que no son las del sistema soviético?, sin duda porque se captará una audiencia que se apartaría si se pusieran en tela de juicio los gobiernos español o griego, la administración colonial de Inglaterra o de Francia. ¿Cuáles son pues esos auditores tan delicados? ¿Se cree que son los pueblos, y en particular el pueblo francés? ¿Tan favorable es a las guerras coloniales o al régimen de Franco? En resumen, ¿para quién escribe Rousset? ¿Acaso, como él dice, para los antiguos deportados comunistas?; pero al declarar que él sólo acusa a la U.R.S.S., precisamente les da la única excusa que pueden encontrar para apartarse. Sólo puede tratarse, por consiguiente, captarse un público que no está atormentado por los campos de concentración o cárceles soviéticos. La unión sagrada contra el sistema ruso solicita aquí a todos aquellos que lo detestan por las malas razones tanto como por las buenas, y ella apuntará y alcanzará a través del sistema concentracionario toda inspiración socialista. Rousset, en suma se coloca en el principio del "enemigo n.º 1" que hemos discutido hace un momento: en primer lugar contra el sistema ruso; luego, en un régimen que no cierre, como él, el porvenir, ya se verá. Pero o bien el orden de urgencia no quiere decir nada, o quiere decir que el enemigo n.º 2 no es, de momento, un enemigo. La elección de un orden de urgencia es elección de un público, elección de un aliado, y finalmente pacto con todo lo que no es soviético. Ese público, ese aliado, ya no son los pueblos. ¿Así pues Rousset ha dejado de ser marxista, cuando rinde aun al marxismo en sus artículos, un homenaje a decir verdad bien discreto? Lenin decía precisamente el verdadero revolucionario se conoce en que denuncia la explotación y la opresión en su propio país. Rousset explicó en otro tiempo que había que revisar el marxismo, y tenía razón. Pero falta saber, cuando se emprende una revisión del marxismo, lo que se toma y lo que se deja de él. De no ser así se llega, como tantos intelectuales americanos, que lo han superado todo, a la nada política, y la nada es gubernamental. ¿Rousset cree

todavía que la única fuerza política cuyo apoyo debe buscarse es aquella que es por posición independiente de los intereses nacionales, financieros y económicos así como de las especulaciones de estado mayor, es decir el pueblo, sí o no?, ¿y siguió creyendo que esa fuerza pierde conciencia de sí misma y se disocia si se le hace pasar por compromisos con la opresión colonial y social?, si consideramos su reciente campaña, hay que responder: no. Pero entonces debe decirla. Debe formular su nueva posición. Posición que sólo puede ser inadmissible. Dejará por lo menos de ser equívoca (12).

Es fácil responder que no hacen falta tantos principios para denunciar una injusticia y que le bastaba a Rousset consultar a su conciencia o a sus recuerdos de deportado para saber lo que tenía que hacer. La experiencia concentracionaria, absoluto de horror obliga se dirá, a quien la ha vivido, a mirar en primer lugar al país que la prolonga. Pero no somos nosotros quienes pedimos que se olvide a los deportados, es Rousset. Al "concentrar sus golpes" sobre el sistema soviético tiene en poco a los detenidos de España, a los deportados de Grecia. Que la experiencia de los campos de concentración, cuando se la ha vivido, prohíba para siempre jamás identificarse con un sistema que mantiene campos de concentración, pase. Pero no prohíbe menos el pactar con sus adversarios, si tiene campos de concentración. Lo cierto es que ni siquiera la experiencia de un absoluto como el horror concentracionario determina una política. Los días de la vida no son los días de la muerte. Cuando se vuelve a la vida bien o mal se empieza de nuevo a razonar se eligen las lealtades de uno, y, a los ojos de aquellos a quienes se abandona, uno parece frío, parece olvidar. Se olvida siempre la muerte cuando se vive. Daix olvida a los concentracionarios rusos. Rousset se olvida de los deportados griegos que en este momento están muriendo en las islas, abastecidos cuando place al mar y al gobierno. Que no invoquen, para justificar a unas políticas olvidadizas su lealtad de antiguos deportados. Sólo serían leales a sí mismos buscando una política que no les obligue a elegir *sus* deportados.

(Enero de 1950)

(12) Rousset presenta querrela ante la Justicia contra las injurias de *Lettres Françaises*. Sabe bien, sin embargo, gracias al ejemplo del proceso Kravchenko, que tales debates unen a los dos bloques. ¿Es eso lo que él quiere?

IV. LOS PAPELES DE YALTA

El marxismo no empequeñece la acción de los hombres. La infraestructura de la historia, la producción, es también una red de acciones humanas, y el marxismo enseña que los hombres hacen su historia. Sólo añade que no hacen una historia cualquiera: operan en situaciones que no han escogido ellos y que no dejan a su elección más que un número limitado de soluciones. Para un observador situado en el fin del mundo, las posibles elecciones podrían incluso agruparse en dos series, una de las cuales se dirige a la revolución del proletariado, y la otra hacia el caos. La historia está hecha de acciones y de interacciones humanas transformadas en un drama anónimo por la lógica de las situaciones. Son, decía Marx, "relaciones entre personas mediatizadas por cosas", encarnadas en mecanismos en los que la intención del agente es a menudo irreconocible. Los hombres hacen su historia aunque con frecuencia no saben la historia que hacen. Esta concepción deja sitio a todas las causalidades, en particular la de la diplomacia.

Si nos remitiéramos no sólo a las fórmulas de Marx y de Engels sino también al propio trabajo de Marx, veríamos que no ponía límite alguno al estudio immanente de la diplomacia, ni a la eficacia de la acción diplomática. Se pasó largas jornadas en el British Museum examinando manuscritos diplomáticos concernientes a la colaboración anglo-rusa de Pedro el Grande hasta fines del siglo XVIII y les dedicó un estudio detallado (1) en el que la historia económica y social sólo desempeña un mediocre papel.

¿Cómo podía ser de otro modo? El marxismo no ha querido ser uno de esos "puntos de vista", una de esas "concep-

(1) Las *Revelaciones sobre la historia diplomática del siglo XVIII* que nunca han sido traducidas al ruso y acaban de serlo al francés con el título de *La Russie et l'Europe*.

ciones del mundo”, una de esas “filosofías de la historia” que ordenan la realidad en torno a un principio escogido arbitrariamente, sino la expresión de la realidad; la formulación de un movimiento de la historia que anima las ideas, la literatura, la moral, la filosofía, la política, al mismo tiempo que las relaciones de producción. ¿Cómo iba a limitar su encuesta a un sector de lo real? ¿Cómo no iba a ser pluralista? ¿Cómo no iba a encontrar la misma verdad en todas partes? Nada impide en principio el acceso a la historia por varias entradas: todas conducen al mismo cruce de carreteras.

Las “concepciones personales” de Roosevelt, de Churchill y de Stalin en Yalta no son pues una piedra de toque para la filosofía marxista de la historia. Verdad es que colocan bajo una cruda luz la improvisación, el aproximadamente, los prejuicios, los ensueños. Habida la misma cuenta de las palabras de circunstancias, de las grandes astucias, de la fingida frivolidad de las frases en torno a una mesa, aquellas extravagancias tienen algo de shakespeariano cuando se piensa que se albergaban en tan ilustres cerebros:

— “El mariscal Stalin observó que no creía que el partido laborista consiguiese nunca formar gobierno en Inglaterra.”

— “Roosevelt declaró que harían falta tres generaciones de educación y de entrenamiento antes de que China se convirtiera en un serio factor militar.”

— “Los ingleses parecían creer que los americanos deberían restablecer el orden en Francia, y luego entregar el control político a los ingleses.”

— “El Mariscal Stalin dijo que no comprendía por qué (los comunistas y el Kuo-min-Tang) no se entendían, ya que tenían que formar un frente unido contra el Japón. Estimaba que Cháng Kai-Chek debía asumir su dirección. Recordó, a este respecto que algunos años antes el frente unido había existido. No comprendía por qué no se había mantenido.”

Si se supone — generosamente — que estas frases son maquiavelicas, tiene que haber habido vaguedad por lo menos en la mente del interlocutor que se las tomaba en serio. Pero ¿por qué iba esta invasión de la sicología a intimidar a un historiador marxista? Las ideas confusas, los fantasmas, no son un imperio en el imperio de la historia: forman parte de la dinámica social, y es también ella quien actúa a través de ellos. No hay fantasma, para un marxista que no tenga un sentido, aun que éste no sea su sentido manifiesto.

Un marxismo filosófico, riguroso, coherente, admite la

pluralidad de causas en historia, descifra la misma dialéctica en todas, integra las "concepciones personales", en vez de excluirlas. Pero, a medida que lo va haciendo, se transforma en otra filosofía, muy diferente del marxismo vulgar, y en la cual Marx no habría sin duda querido reconocerse.

Incluso si las "concepciones" las "ideologías" tienen, también su lógica interna, que las incorpora a la lógica general de la historia, el que Stalin, Roosevelt y Churchill frente a frente hayan pensado, hablado y concluido como lo hicieron en Yalta que tales muestras de sus ideologías se hayan producido, confrontado y combinado en ese compromiso, ello es un acontecimiento que, por comprensible que sea, *a posteriori* en la dinámica de la historia general, no se deduce de ella, y hace pasar lo probable a lo real. Si los hombres no saben la historia que hacen, no hacen su verdadera historia. Si en historia todo cuenta, el desarrollo no es realmente necesario, puesto que viene tanto de las contingencias de un "psiquismo" como de la dinámica social.

Sólo se puede decir, como decía Max Weber, que si hubiese llegado a faltar una circunstancia favorable, se hubiese llegado al mismo desenlace por otros caminos que habría abierto la lógica de la situación, que éste tenía muchas probabilidades. Hay en efecto casos en la historia en que el acontecimiento "inminente" parece crear las condiciones de su propio disparo. ¿Pero cómo afirmar que sea siempre así y que la historia entera sea un proceso de este tipo, que se ajusta a sí mismo según una norma y rectifica su punto de mira como un cañón con radar?

Si en historia todo cuenta, ya no se puede decir, como hacen los marxistas, que en *último análisis* la lógica histórica encuentra siempre su camino, que sólo ella tiene un *papel decisivo* y que ella es la *verdad* de la historia. Los bolcheviques prácticamente admitieron que las ocasiones no se repiten. Trotsky escribe: "últimamente además se ha podido oír expresarse la opinión de que si nosotros no hubiéramos tomado el poder en Octubre, nos hubiéramos apoderado de él dos o tres meses más tarde. ¡Tremendo error!, si no hubiéramos tomado el poder en Octubre, no lo hubiésemos tomado jamás (2)." Bueno entonces no hay que decir que la revolución es "ineluctable". Hay que elegir entre la revolución como acción y como verdad. En esto radica el verdadero drama

(2) TROTSKY, *Lenin*. pp. 77-78.

marxista, más entre las "superestructuras" y las "infraestructuras", o entre los hombres y las cosas.

En su período clásico, el bolchevismo intentaba superarlo, y salvar la acción del pragmatismo y del azar, ateniéndose a la regla de Lenin de que la línea justa debe poder explicarse a los proletarios de todos los países y ser comprendida por ellos.

Es preciso ver, en *Ma Vie*, con qué cuidado Trotsky y Lenin, en vísperas de Brest-Litovsk, pesan los inconvenientes que podían presentar, para la Revolución, el firmar la paz con el imperialismo alemán, si los proletariados de Occidente no lo comprendían; con qué rigor Trotsky, habiendo proclamado el principio de la paz democrática, sin anexiones y el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos, se niega a disfrazar las anexiones que le imponen los alemanes.

La opinión de los proletarios a través del mundo, ese motivo pareció la bastante grave a Lenin para aceptar adherirse a la solución de Trotsky, que era la de no firmar más que bajo la coacción de una ofensiva alemana, y que, finalmente, costó varias provincias al nuevo Estado soviético. Durante las negociaciones, como los franceses proponían su ayuda militar al gobierno soviético contra Alemania, Lenin hizo aceptar el ofrecimiento al Comité Central con la fórmula: "Aceptar la ayuda de los bandidos del imperialismo francés contra los bandidos alemanes (3)." Se luchaba pues contra el equívoco.

Stalin no toma tantas precauciones. El mariscal Stalin dijo que estaba dispuesto, de común acuerdo con los Estados Unidos y Gran Bretaña, a proteger los derechos de las pequeñas potencias, pero que jamás consentiría en someter un acto de cualquiera de las grandes potencias al juicio de las pequeñas potencias". El estilo cambia y a Stalin no parece costarle gran esfuerzo adoptar el tono de sus interlocutores. Esta desenvoltura es nueva. La dificultad existía antes de Stalin, era incluso mucho más sensible, porque la idea revolucionaria vivía. Ella es la cruz de la política revolucionaria.

(Abril de 1955)

(3) TROTSKY, *Mi vida*, edit. Rosmer, p. 308.

V. EL PORVENIR DE LA REVOLUCION

Todo el mundo tiene la sensación de que algo pasa en la historia del comunismo. ¿Se trata sólo, a gran escala, de uno de estos periodos de aflojamiento que se han alternado siempre con los periodos de política dura? Tal vez también estamos en el momento en que revolución y contrarrevolución van a dejar de alternar como están haciendo desde 1917, en que la política no se reducirá ya, como hace 10 años, a elegir entre la U.R.S.S. y el resto. La coexistencia como simple hecho nunca ha sido excluida por el marxismo. Pero cuando se convierte en un principio, no puede dejar intacto los dos regímenes, es preciso que su contradicción deje de ser un antagonismo, que cada cual admita la existencia del otro y, en esta medida, una especie de pluralismo. Que se sea pluralista por el lado burgués, eso es evidente. Simone de Beauvoir escribe enérgicamente: "La verdad es una, el error es múltiple, se comprende pues que la burguesía sea pluralista (1)". Si el comunismo llega a serlo, es pues que ya no se concibe como la verdad una, total, final. ¿Hemos llegado a ese punto?

¿Qué significa exactamente, en la historia de la Unión Soviética, el acceso al poder de Malenkov, luego de Bulganin y de Jukov? Malenkov decía — un tanto demasiado pronto, pero sus sucesores han adoptado la tesis — que la bomba atómica amenazaba tanto a la civilización socialista como a la otra. ¿Está la revolución subordinada en lo sucesivo a esa condición previa de no arriesgarse a la guerra atómica? Las técnicas atómicas, al introducir en el curso de las cosas un factor masivo de destrucción — y mañana tal vez de producción — incommensurable con aquellos en que se basaba el análisis marxista, ¿desplazan los antagonismos que descri-

(1) *La pensée de droit aujourd'hui, I, Les Temps Modernes*, mayo de 1955.

bía Marx y llevan por primera vez a los marxistas a un pacifismo *de principio*? No lo sabemos con exactitud. Pero esas cuestiones no son tan decisivas. Sea cual sea el peso que hayan podido tener la desaparición de Stalin, la llegada al poder de otra generación, de otras fuerzas sociales, y, por último, el desarrollo en la U.R.S.S. y fuera de ella, de las técnicas atómicas, los hombres nuevos de este tiempo nuevo habrían podido seguir diciendo, como han hecho algunos meses, que el socialismo es invulnerable a la guerra atómica. Si ya no lo dicen y si están decididos a aceptar un compromiso con ese peligro, tienen que haber aprendido de alguna manera a confrontar la revolución con unas adversidades exteriores. No sólo en algunos hechos sensacionales, sino en los contactos del régimen con el exterior y en su evolución es donde hay que buscar el origen de la nueva política soviética.

Ahora bien, no carecemos respecto a esto de cierta información. Circunstancias universitarias me han dado a conocer un notable trabajo, todavía inédito, de M. Benno SareI, sobre la historia de la Alemania Oriental desde 1945 (2). Por la brecha del Berlín oriental se entra en la vida interior del sistema. Por supuesto, los acontecimientos de la Alemania Oriental no explican la nueva política: la han seguido y, en lo inmediato, frenado, más que disparado. Pero son un documento de privilegio del encuentro entre el régimen soviético y un país de antigua cultura política y obrera. Arrojan luz sobre el problema de las relaciones con el exterior al cual quiere hacer frente la nueva política, y por consiguiente dan tal vez el significado de esta política en la historia de la revolución rusa.

I

Antes de pasar a los hechos, preguntémonos en qué puede conocerse hasta dónde ha llegado una revolución marxista. Lo esencial de la política revolucionaria radica en la relación del proletariado y el partido. El proletariado es la ne-

(2) *Classe ouvrière et nouveaux rapports de production dans les entreprises propriété du peuple de la République démocratique allemande (d'après les sources officielles)*— Clase obrera y nuevas relaciones de producción en las empresas propiedad del pueblo de la República democrática alemana—. El autor me autoriza amablemente a utilizar sus análisis y los hechos que él ha reunido, reservando, por supuesto, la interpretación de conjunto que él quiere darles.

gación y la crítica viviente del capitalismo. Pero la operación histórica de revolución no puede ser la expresión simple, directa, *inmediata*, de los pensamientos o de las voluntades del proletariado. Sólo se convierte en un factor histórico capaz de revolucionar la sociedad existente y de dar vida a una nueva si el partido rectifica, ilumina, desarrolla en lucha política su lucha "espontánea", la transporta al nivel del todo social con el que debe medirse. El proletariado, que no posee bienes, ni intereses, casi ningún rasgo positivo, está dispuesto, por ello mismo, para un papel universal: para él es algo natural casi no ser una secta, una banda, y de reasumir la base la creación de la sociedad. Es *en sí* revolución. Pero en un principio, ni los episodios, ni las instituciones a través de las cuales se expresará lo que Marx llamaba "el secreto de su existencia". Es el partido quien transforma su rebeldía en acción positiva y a largo plazo. En términos filosóficos: el partido supera la rebeldía del proletariado, la realiza destruyéndola como rebeldía inmediata, es la negación de esa negación, o lo que es más: es su mediación, él hace que la clase que niega se convierta en una clase que funda, y, finalmente, una sociedad sin clases. Este lenguaje filosófico está muy lejos de ser superfluo: es algo así como la fórmula algebraica de la revolución, da con rigor su contorno abstracto, y se traduce en la práctica de la manera más precisa. Habrá revolución si el partido educa al proletariado mientras el proletariado da vida al partido. Un aparato autoritario en que el proletariado no viviera, y un partido dócil a cada movimiento del proletariado quedan igualmente excluidos.

La acción revolucionaria descansa sobre estos dos principios, que *el partido siempre tiene razón en última instancia*, y que en último análisis *jamás se tiene razón contra el proletariado*. Para observar estos dos principios *a la vez*, la acción revolucionaria tiene que ser una relación de intercambio entre el partido y el proletariado, tiene que haber un partido que acepte la crítica de los proletarios mientras no se constituya en segundo poder, pandilla o fracción, y un proletariado que critique al partido, pero lealmente, fraternalmente, como su propia expresión política, y no como otro o como un rival; en una palabra, hace falta una crítica que sea crítica de sí misma o autocrítica. Se puede comprender el estado de una revolución, en qué punto de su historia se encuentra, a dónde va, examinando lo que se ha hecho de la *mediación* cuya fórmula acabamos de recordar. En este pun-

to es donde los hechos reunidos por B. Sarel resultan preciosos. Ponen fuera de dudas que la sociedad de la Alemania Oriental está lejos de ser homogénea y las relaciones de producción armónicas. Incluso en las empresas "propiedad del pueblo", bastan diferentes posiciones en la producción para crear una división en categorías, para crear tensiones, alianzas y trastocamientos de alianzas. Hay a este respecto toda una historia oficiosa del régimen en relación con la cual el partido aparece más bien como una instancia de control exterior. Estas constataciones solamente resultan nuevas para quien se hace, de la revolución y la democracia popular, una idea completamente teórica. Pero, a falta de informaciones suficientes, nos encontramos casi todos en ese caso, y el primer mérito de un trabajo como el de B. Sarel es el de plantear las cuestiones como se plantean sobre el terreno.

1) Los directores

Existe en primer lugar una relativa autonomía de los directores de empresa. Al mismo tiempo que se planteaba el principio de la co-gestión obrera, se precisaba que la nueva administración "en tanto que representa al pueblo... tiene la misión de establecer planes" (3). La iniciativa obrera no podía consistir más que en encontrar los mejores medios de secundar los proyectos de la dirección. "Acostumbrémonos de una vez", escribe con impaciencia la *Neues Deutschland* del 11 de marzo de 1950, "a la idea de que la responsabilidad de las normas de producción incumbe a la dirección... La misión de los sindicatos es armar a los obreros de una conciencia nueva, de una buena calificación profesional." Ahora bien, los nuevos directores sólo son antiguos obreros en una pequeña proporción. Según las cifras dadas por Ulbricht en 1947 (4), se cuentan entre ellos, en toda la zona, el 21'7 % de obreros, el 30'7 % de empleados, el 17'8 % de ingenieros, el 23'6 % de comerciantes y el 6'2 % de antiguos directores. A partir de 1951-1952 el acceso de los obreros a la dirección de las empresas disminuye todavía más.

El director está inscrito en el partido. Sucede sin embar-

(3) *Neuaufbau der deutschen Wirtschaft*, Berlín, 1946, p. 10.

(4) Protocolos del 2.º Parteitag, Berlín, 1947, p. 321.

go que "la dirección falsea los balances, oculta sus beneficios, exige más materias primas de las que necesita... Tiene su propio plan de inversión" (5), hasta tal punto que una ordenanza de julio de 1949 instituirá en las empresas propiedad del pueblo un jefe de contabilidad que controla la dirección de la empresa, y que después de junio de 1963 se inscribirá en los estatutos del partido la preponderancia del comité de empresa del partido sobre la dirección.

La relativa autonomía de los directores redundaba a veces en provecho de los obreros contra el partido. En la conferencia de las fábricas nacionalizadas del Brandeburgo celebrada el 12-8-1949, los directores se oponen a la revocación de las normas propuestas por los activistas. Otras veces, la línea de fisura se establece entre los obreros y la dirección.

"En el grupo de empresa se encuentran a veces "señores" de la dirección de la empresa, de la dirección de distritos o de algún otro lugar que discuten entre sí; quienes no están acostumbrados a hablar no pueden participar en la discusión... a veces, camaradas dirigentes son considerados por sus propios camaradas como una especie de autoridad superior a la que no se puede tratar con confianza y abiertamente. Piensan en el proverbio: A menos que te llamen, no vayas a casa de tu príncipe (6)."

La distancia social está subrayada por la diferencia de salarios, que puede llegar, para un director importante, hasta quince mil marcos por mes.

2) Los técnicos

El antagonismo entre los obreros y los técnicos se agrava a partir de los años 1951-1952, es decir del comienzo de la planificación. Viene a unirse entonces al de los obreros y la dirección de empresa, ya que los *viejos técnicos*, al principio requirientes, estaban a menudo vinculados al régimen por la planificación. El 25 de abril de 1951, el comité central prescribía el establecimiento de contratos individuales para la *intelligenzia* técnica y declaraba la guerra al igualitarismo (7).

(5) Benno Sarel, trabajo citado pp. 66 y 67, remite a *Volksbetrieb*, enero de 1949, julio de 1950, *Taegliche Rundschau*, 31-3-1949, 25-2-1950, etcétera.

(6) *Neues Deutschland*, 13-8-1949.

(7) *Dokumente des S.F.D.*, T. III, p. 479.

En diciembre de 1951 el secretario confederal pedía para la *intelligenza* restaurantes y clubs *correctos* (8). Hacia esta época el término *intelligenzler* se extiende a todos los dirigentes de la fábrica. Algunos obreros dicen: "vamos hacia la formación de una clase de *intelligenzler* y activistas (9)". Un obrero de una fábrica de Stralsund habla de una *dictadura de la intelligenza* (10). En Navidad de 1951, cuatro miembros del partido, obreros en los astilleros de Warnemünde, sabotean la fiesta reservada a los *intelligenzler* de su empresa cortando el cable eléctrico que abastecía la sala del baile (11). Un obrero de una asamblea nacional de empresa dice: "quieren que establezcamos relaciones de compañerismo con la *intelligenza*. ¿Porque nos separan entonces durante las comidas?" (12). Estas frases y estos pequeños hechos no se dan como la *verdad sobre* la Alemania Oriental. Pero el hecho de que hayan aparecido en la prensa oficial basta para mostrar que no son inconcebibles.

3) *La élite obrera*

Desde 1949, a veces un activista gana en las minas o en la metalurgia 1.000 marcos al mes, o sea seis veces más que sus camaradas peor pagados. La participación importante de las mujeres y de los obreros jóvenes al movimiento activista (13), y la *encarnizada* (14) oposición de los trabajadores adultos, en los ferrocarriles por ejemplo, a que se empleen mujeres, parecen señalar que el activismo no tiene éxito al principio más que en los elementos menos maduros de la clase obrera. La revista del partido, *Neuer Weg*, de diciembre de 1950, describe una hilatura de Turingia, en la que no hay más que 22 mujeres entre 180 miembros del partido, pero donde, por el contrario las obreras constituyen la mayoría de los activistas (15).

Aun sin tener en cuenta las ventajas concedidas a los

(8) *Neues Deutschland*, 22-12-1951.

(9) *Ibid.*, 4-6-1952.

(10) *Ibid.*, 31-7-1952.

(11) *Ibid.*, 4-3-1952.

(12) *Ibid.*

(13) *Informationsmaterial für Gewerkschaftsfunktionäre*, agosto de 1949. Berlín F. D. G. B.

(14) *Neues Deutschland*, 20-1-1950.

(15) B. SAREL, trabajo citado, p. 80.

estajanovistas, la diferenciación de salarios se ha acentuado a partir del comienzo de la planificación (16). "En 1950 los salarios por hora de los obreros se escalonan desde un máximo de 1,95 marcos en las minas de hulla hasta un mínimo de 0,50 marcos en la industria de juguetería (17)".

En la misma rama, las diferencias entre las categorías I y VIII se establecen alrededor del 100 %.

Esta escala de salarios fijada por vía administrativa quiere decir que la planificación se incorpora una *élite* obrera y recluta por así decirlo *su* proletariado. Ese es también el sentido del movimiento de competición que se desarrolla en la misma época. Alexander Stark escribe, en agosto de 1949: "las competiciones han sido ordenadas desde arriba... Se ha discutido poco en las empresas sobre el significado de la competición. Entre nuestros responsables son muchos los que tienen miedo de discutir con los obreros. Era más cómodo para ellos, dirección sindical de empresa, concertar con otra dirección sindical una presunta competición en vez de movilizar a sus colegas y desarrollar así un auténtico movimiento de competición (18)."

En marzo de 1950, H. Warnke dice: "...Debemos vencer el indiscutible estancamiento del movimiento de competición ... las competiciones entre empresas no pueden ser más que una coronación cuando, en la base, en los talleres, existe un movimiento de masa realmente serio para la competición en el seno mismo de la empresa (Gritos: ¡exacto!)." (19)

En la conferencia sindical de 1940, el rector de la escuela central sindical Duncker, hombre de setenta y ocho años, hizo una intervención que recordaba la seriedad, la riqueza ideológica del antiguo movimiento obrero alemán: "...es importante para nosotros, dijo, que se trate ante todo de una competición individualista, puede desarrollarse un egoísmo que, luego, como egoísmo de empresa, lleva a guardar como secreto de empresa... los métodos de producción (20)." A esta intervención no siguió respuesta alguna.

A propósito del establecimiento de las normas se pone de manifiesto la resistencia obrera a la planificación por arriba, y el papel de proletariado según el que desempeñan los acti-

(16) El abanico de los salarios volverá a cerrarse después de 1953.

(17) B. SAREL, p. 109. La desigualdad entre las diferentes ramas de la industria es un medio de orientar la mano de obra hacia los sectores esenciales.

(18) *Berliner Beschlüsse*, p. 21.

(19) *Ibid.*, p. 8.

(20) *Ibid.*, p. 75.

vistas. A la vez que se desarrolla un *movimiento para el autoestablecimiento de las normas* y que los activistas deciden implantar por sí mismos sus normas cada vez que ello sea posible (lo que les valdrá a menudo los calificativos de *rompedores de normas, pudridores de salarios y amarillos*) se crea un *centro de normas técnicamente fundamentadas* destinado a formar cronometradores. El autoestablecimiento de las normas daba lugar a abusos, ya que los obreros las fijaban demasiado bajo, y se atribuían así primas de productividad por una producción mediocre, procedimiento conocido con el nombre de *Normenschaukelei*. Ahora bien, los cronometradores habían operado en la Alemania de Hitler; a menudo se veía reaparecer en el taller a los mismos hombres, y la racionalización se conducía de acuerdo con los mismos principios, abandonados sin embargo por el propio taylorismo; “la medida de los “tiempos elementales” de cada uno de los gestos de un ciclo de movimientos que estereotipa el trabajo y destruye la relación viva e individual que debe establecerse entre el hombre y la máquina (21).” Verdad es que, hasta 1951, la determinación “técnica”, “objetiva” o “científica” de las normas sólo se presenta como un argumento, con el mismo título que el ejemplo de los activistas. Los obreros eran invitados a aprobar las normas en reunión sindical. Pero la reunión “era presidida por el representante de un comité superior..., los obreros que no tenían costumbre de hablar en público interrumpían sólomente desde su sitio... En el momento del voto, el presidente preguntaba primero las opiniones contrarias pidiendo que levantaran la mano (22)”. El establecimiento de las normas se convertía en asunto ideológico (23) o político. En 1951, la productividad autoritaria por cronometraje se impone sobre el autoestablecimiento. En 1952, se volverá a la productividad voluntaria. Como es sabido, el levantamiento de junio de 1953 se produjo cuando el poder quiso aplicar de manera autoritaria nuevas normas a los obreros de la construcción de la Stalinallee. Tanto si se invoca el argumento “subjetivo” de la lealtad política como la imposición “objetiva” del cronometraje, en ninguno de los dos casos se irá guiando por las exigencias del trabajo obrero y en ambos casos es patente que el proletariado se escabulle.

(21) B. SÄRDL, pp. 121-122.

(22) B. SÄRDL, p. 124.

(23) *Neues Deutschland*, 8-6-1949.

4) *El proletariado y sus organizaciones*

Dada esta estratificación, estas tensiones, puede presumirse que el proletariado no es el animador del mecanismo político y sindical, que más bien es el lugar de una lucha social. B. Sarel muestra, en efecto, cómo los responsables sindicales de la base (y a veces incluso los del partido) frenan la campaña para la subida de los índices. Hay "grupos de empresa del partido que trafican con índices lo más bajos posible" (24). Un responsable sindical declara: "Soy contrario al estajanovismo. Nosotros los obreros sabemos que el capitalismo también nos ofrecía la posibilidad de aumentar la productividad del trabajo, pero que después nos pillaba con el aumento de los índices" (25).

Transformando los equipos de trabajo en brigadas, el poder intenta vincular más estrechamente la clase obrera a la producción y al plan. Pero el jefe de brigada, a su vez (nombrado por la dirección con la aprobación de sus compañeros), transmite al menos tanto la presión obrera cerca de la dirección como la "presión de arriba" cerca de los obreros. En 1951, los *convenios colectivos de empresa*, destinados a aumentar la productividad, están sometidos a la discusión de las brigadas y de los sindicatos. Las discusiones son interminables: "El 14 de octubre", escribe B. Sarel, "el periódico central del partido publica, en dos páginas, un artículo de autocrítica sobre la cuestión de los convenios de empresa. El artículo da los nombres de los responsables inmediatos de la tensión que reina en las fábricas: los dirigentes sindicales. Tras imponer de manera dictatorial los convenios, constata el autor del artículo, esos dirigentes tienen ahora miedo a presentarse ante los obreros. Cuando aparecen ante ellos, "se arrastran como tímidos huérfanos, atentos a no romper nada" (26).

¿Serán los sindicatos la cabeza de turco, y terminará la crisis a expensas suyas? No. En un segundo episodio, son los sindicatos quienes critican al partido. "El Consejo Confederal sindical publica a su vez (el 26 de octubre de 1951) un

(24) *Neuer Weg*, julio-septiembre de 1949.

(25) *Taegliche Rundschau*, 3-8-1949.

(26) *Neues Deutschland*, 14 de octubre de 1951.

comunicado en el que asume su parte de responsabilidad, pero en el que contrataca demostrando que en toda una serie de fábricas, los dirigentes del partido se han comportado también de manera autoritaria o desviacionista apoyando la resistencia a los convenios, e incluso dirigiéndola" (27). "En Leuna, en Zeitz, en Karl Marx Babelsberg y en otros lugares... hubo miembros del partido que, en el curso de la discusión, reunieron firmas contra el convenio y en favor del retiro de la dirección sindical de empresa. En Mannesman, en Leipzig, el secretario del partido se levanta contra el convenio colectivo de rama. Y desgraciadamente no se trata de casos aislados... Muchos miembros de los comités sindicales de empresa elegidos el año anterior no estaban ya en funciones (en el momento de concluirse el convenio). Habían sido desposeídos de sus funciones por la dirección del grupo de empresa del partido... y sustituidos por otros camaradas sin que mediara elección alguna... Estos miembros no electos de las direcciones sindicales de empresa se mostraron totalmente ineptos para convencer a los obreros... Les da miedo presentarse ante el personal, que podría preguntarles de dónde proceden. Son sobre todo estas direcciones de empresa quienes se dedicaron a imponer los convenios por medios burocráticos..." (28).

La polémica se cierra con un comunicado de la oficina política que recrimina a los sindicatos sin anunciar depuración. Parte de los permanentes sindicales de los grados superiores son solamente enviados, igualmente como permanentes, a los comités de taller. Estas acusaciones cruzadas, que ponen en tela de juicio a todo el mundo, absuelven en cierto modo a todos. No es necesario sin embargo suponer que resultan de un plan preconcebido y no hay que creer que no haya en ello más que una parodia de polémica. No. En una sociedad a la vez autoritaria y popular, las tensiones no son ficticias, sino que, espontáneamente también, adoptan el lenguaje "responsable" de la autocrítica o de la corrección fraternal. Las instancias opuestas son solidarias en la falta y en la inocencia, ya que una y otra debían hacer pasar a las masas el movimiento procedente de arriba, y no lo consiguen.

(27) B. SABEL, p. 158.

(28) *Neues Deutschland*, 26-10-1951.

Estos cuantos hechos permiten entrever la naturaleza del régimen y el estado presente de la revolución. De las contradicciones, de las tensiones que se constatan en una sociedad como la de la Alemania Oriental, la polémica anticomunista — y algunos marxistas también — sacan la conclusión de que el sistema es una nueva explotación del proletariado. A nuestro parecer — y B. Sarel parece ser de la misma opinión —, el sistema no puede *definirse*, ni en sus intenciones y “subjetivamente”, ni en sus resultados previsibles y “objetivamente”, como una deducción en el trabajo de todos en provecho de unos cuantos. Las deducciones existen, pero, si obtienen un desarrollo de la producción, esta producción aumentada será distribuida, si no de una manera igualitaria, por lo menos en beneficio del proletariado, ya que no existe posibilidad de acumulación de una potencia social privada. Con la supresión de la propiedad de los medios de producción, el principio popular del régimen sigue en pie: el partido invoca siempre al proletariado. Es excepcional que haga uso de una mera imposición. Incluso cuando interviene arbitrariamente contra las instancias sindicales, es necesario, para terminar, remitirse a la elección. Todo lo que hace para rodear al proletariado se transforma en medios para el proletariado de hacer presión sobre él. Todas las informaciones que reúne B. Sarel proceden de la prensa y de las publicaciones. Como él dice profundamente, el régimen comporta un *liberalismo “sui generis”* (29). En el momento mismo en que el movimiento activista, el movimiento de competición, el trabajo a destajo separan de las masas a ese proletariado a imagen suya que el régimen suscita, se ocupan de los siu-partido. En 1949, el porcentaje de obreros admitidos en hogares de vacaciones no había sido más que del 29 %. En 1951 es el 51 %. Cien mil personas en 1948, trescientas setenta y cinco mil en 1951, quinientas mil en 1952 pasan su permiso en hogares de vacaciones (30). Se combate de modo expreso *la tendencia a poner bajo tutela a la masa de los sin-parti-*

(29) B. SAREL, p. 71.

(30) *Ibid.*, p. 155.

do (31). Ello quiere decir, pues, que existe tal tendencia. Pero también que no puede existir oficialmente.

El sistema está desgarrado entre sus dos principios (el partido siempre tiene razón, y: no se puede tener razón en contra del proletariado) porque el intercambio entre el partido y el proletariado, la mediación revolucionaria, no ha funcionado. Es la forma social que aparece cuando la revolución no "cuaja". El partido se afirma tanto más imperiosamente idéntico al proletariado cuanto que el proletariado se niega a reconocerlo. Podría casi decirse que su poder y sus privilegios son la forma que adopta la revolución proletaria cuando es puesta en duda por el proletariado. Incluso entonces, aquéllos nunca son, por consiguiente, de derecho divino. El régimen no tiene una esencia única, todo él está en el vaivén entre sus dos principios. Tan pronto se piensa en imponer una disciplina por todos los medios, como se vuelve a la consulta y la discusión. El régimen se haría añicos si llegara al extremo de una de las dos tendencias. El zigzag o el movimiento en espiral son su ley. No tiene otro medio de permanecer. Decir que su política es contradictoria no es bastante: en realidad, ni siquiera hay contradicción entre las fases de distensión y las fases de tensión. Cuando las bocas se abren, cuando se pasa a la autocritica, esa "liberalización" vuelve a sellar la unidad del proletariado y el partido, reincorpora al proletariado, lo encuadra, lo prepara para un nuevo período de política "dura". A la inversa, la depuración raras veces es mera represión, aleja a los representantes de ciertas resistencias, pero se tiene en cuenta las resistencias, que ellos representan, y a menudo incluso se asume su política. Equívoco esencial, en que la libertad beneficia a la autoridad, en que la represión autentifica a las resistencias que reprime, en que la crítica es reconocimiento, la condena justificación, en que todo se expresa, pero toda expresión es indirecta, invertida, tácita, en que hasta la verdad adopta un aire de falsedad, porque se siente siempre detrás de ella *la otra verdad inminente*, y en que hasta las mentiras evocan lo que el régimen hubiera debido ser, querría ser...

En 1950 y 1951, la *Neues Deutschland* escribe: "Lo que dice el partido es verdad", y más adelante: "el partido siempre tiene razón", y finalmente: "Sólo es verdad lo que dice el partido" (32). El 21 de junio de 1953, después de la revuelta,

(31) *Neues Deutschland*, 25-3-1950.

(32) *Neues Deutschland*, 17-3-1950. B. SAREL, pp. 143-144.

él Comité central del partido adopta una resolución que dice: Cuando las masas obreras no comprenden al partido, no son ellas las culpables, sino el partido" (33). Y Grotewohl declara a los dos días, ante los obreros de la fábrica Karl Liebknecht: "El partido no goza ya del amor, de la adhesión total de las grandes masas de trabajadores. Nosotros mismos tenemos la culpa de esto... El partido tiene el deber de poner radicalmente fin a estos errores, a estos intentos de mandar a las masas... y de considerarlas como si fueran subordinados" (34). El obrero Breuse, de Siemens-Plania, declara a Rudolf Herrstadt, miembro del Comité central y redactor-jefe de la *Neues Deutschland*: "Estoy orgulloso del 17 de junio. El 17 de junio, los obreros mostraron que son una fuerza, que tienen una voluntad" (35). Pero eso no es todo. El 24 de junio, Herrstadt es excluido del Comité central y Grotewohl pide que se ponga fin en el partido al "*espíritu de penitencia*". Como se dice en *Huis Clos*, se "continúa"... ¿Qué se le puede reprochar al partido? ¿Qué se querría que hiciera? Todas las tendencias están representadas en él, todas las dificultades se expresan en él. "...Entre partido y clase", dice Ulbricht, "casi no existe diferencia, ni frontera. Todos los argumentos que tienen curso entre los obreros o los trabajadores pueden ser oídos en las reuniones de los miembros o de los responsables del partido... El experimenta las mismas vacilaciones que la clase obrera o los trabajadores (36)". El discute honradamente y decide lo mejor posible. ¿A qué esperan los obreros para reconocerse en él? Esperan signos: que no se obtenga el aumento de la producción por medio del taylorismo, la competencia, por medio de un aumento de esfuerzo, que la *propiedad del pueblo* se manifieste en los modos de trabajo. Es sin embargo mucho más fácil para el partido creerse proletariado que para el proletariado hipostasiarse en el partido. Verdad es que el régimen es irrefutable: siempre se puede decir que los antagonismos y la secesión de los obreros adultos son provisionales, que una nueva generación (formada por él) se reconocerá en el sistema. Se puede decir sobre todo si se vive en el futuro, como los dirigentes. Si no se tiene más que el presente, como los demás, siempre se puede responder que un proletariado a imagen del

(33) *Ibid.*, 23-6-1953.

(34) Radio de Berlín-Este, 23-6-1953. La prensa, indica B. Sarel, sólo publicó extractos del discurso de Grotewohl. (p. 182).

(35) *Neues Deutschland*, 26-6-1953.

(36) *Ibid.*, 22-8-1948.

régimen será una minoría, porque, por definición, las ventajas que se le conceden le distinguen, y porque el trabajo de las mujeres y de los jóvenes es un expediente clásico de las sociedades de explotación. El régimen sólo es irrefutable porque es indemostrable. La comunicación del proletariado y el partido sólo se cumple en el pensamiento de los dirigentes, en la fe de los jóvenes y en el arrivismo de la *élite*. Un director de empresa exclama: "Colegas, la hilatura es ahora propiedad del pueblo... Vuestro trabajo sirve ahora al pueblo... ¡Debéis considerar un honor el servir con vuestro trabajo a la patria alemana!" El autor añade: "Estallaron risas. Las palabras realmente patrióticas eran extrañas a la mayoría de los obreros, y sobre todo a los hombres (37)." Ello es porque no se les muestran sus necesidades y sus voluntades traducidas en instituciones visibles. Porque se les pide que crean que la empresa es suya, por definición nominal, pues ya no es de nadie, y que ya no queda rastro de competencia en la competición, ni rastro de taylorismo en las *normas técnicamente fundamentadas*. En lugar de la mediación, se les propone la transubstanciación...

Por consiguiente no es más exacto hablar de un régimen "proletario" que de un régimen de "explotación". Quienes hacen el régimen y proyectan en él un futuro pueden de buena fe pensar en socialismo. Quienes lo soportan sin hacerlo, y no tienen, por consiguiente, los mismos motivos para prestarle una adhesión absoluta y abstracta, no ven aparecer, si no es en la ideología, una civilización del proletariado. Sauvy escribió varias veces que no hay apreciación económica del comunismo y de su rendimiento, porque, allí donde "agarra", cuenta con la abnegación sin límites, el aumento del esfuerzo, el progreso de la producción aun sin progreso técnico (la prensa de la Alemania Oriental sostuvo esta tesis), y porque en consecuencia no pueden atribuirse los progresos de la producción a las relaciones de producción que él establece: se deben al heroísmo. A decir verdad, el sistema no se juzga; se le quiere o no se le quiere, es, en lo que tiene de mejor, la voluntad de hacer existir a la fuerza una comunicación que no ha tenido lugar. En lo cual es ciertamente una novedad. Pero no la revolución cuya teoría hacía el marxismo, la producción liberada de sus antagonismos merced a la supresión de las relaciones capitalistas de producción. Que el

(37) *Helden der Arbeit*, Berlín, ed. Kultur und Fortschritt 1951, página 63.

sistema garantiza un desarrollo rápido de los países recientes, eso es seguro. El rendimiento disminuye cuando se encuentra, como en Alemania, con un proletariado antiguo, que hace comparaciones, pide pruebas y no se identifica con la empresa porque ha visto otras. B. Sarel toma del *The Times Review of Industry* un cuadro de la producción industrial en Checoslovaquia, Polonia y Alemania Oriental, establecido según los datos oficiales. En él se lee claramente que el sistema tiene más utilidad para los países subdesarrollados (38). La experiencia de la U.R.S.S. fuera de sus fronteras, ¿no iba a haberle enseñado que hay que saber detenerse, y dar su parte al diablo?

III

La distensión que la U.B.S.S. practica hoy no es uno de esos episodios equívocos, que preparan un nuevo tirón de riendas. Una distensión que da la razón a Tito difícilmente podría volver al partido yugoeslavo a la disciplina. Es un hecho nuevo, y considerable, que Malenkov, desautorizado en la cuestión de la guerra atómica, no haya sido eliminado. Así pues, ¿se puede haber ido más allá del partido hacia la verdad sin ser un peligro para el régimen? ¿De modo que se puede ser distinto sin ser enemigo? Algo ha dejado de funcionar en el combinado de represión y autocrítica que hemos descrito. Cierto es que la relajación tiene también sus pausas, sus altibajos, sus equívocos, pero esta vez parece irreversible. Las distensiones tácticas afectaba, como máximo, a los trabajadores socialistas o cristianos. Hasta ahora nunca se había tratado de distensión con respecto al capitalismo. Por primera vez, el sistema revolucionario admite que no abarca toda la historia. Tal vez sea porque al salir de sus fronteras, y especialmente a Alemania, ha aprendido a tener en cuenta otra cosa. Tal es en todo caso el sentido que adquiere la nueva política a la luz del episodio alemán.

(38) He aquí el cuadro (en miles de dólares, precios de 1938):

	1938	1947	1948	1949
Polonia	711	739	946	1.180
Checoslovaquia	875	761	893	964
Alemania Oriental ...	2.162	1.020	1.280	1.500

¿Qué perspectivas habría entonces? B. Sarel indica muy sobriamente una línea de futuro, y lo hace a la manera marxista. Ahí está el proletariado, que aprende y crece a través de todas sus experiencias. Volviendo contra el poder los intentos que éste hace para captarlo, el proletariado, a pesar de las apariencias, se acerca a la gestión. A través de decepciones y frustraciones, se va formando para desempeñar realmente el papel de clase dirigente, ya sea merced a un nuevo impulso revolucionario, ya sea incluso tal vez gracias al juego de la dinámica interna del sistema. B. Sarel sigue pensando que, una vez suprimida la propiedad privada, el porvenir proletario está a la orden del día. Lo ocultan privilegios y contradicciones, pero está presente en la lucha social que el proletariado prosigue...

Esto es dejar sin explicar — o explicar por causas muy generales y muy vagas, tales como los “intereses” o “los errores” de la burocracia — la existencia de contradicciones que tan bien ha descrito el mismo autor. Si la revolución del proletariado en Rusia no pudo pasar a la planificación y organizar una producción más que dejando sitio a una “capa dirigente”, tal vez fue también porque la planificación por abajo, la “dictadura propulsada por abajo”, en resumen la sociedad proletaria en que proletariado y partido hacen una misma cosa, son fantasmas, porque no hay mediación por la dictadura, ni dictadura mediadora, ni creación histórica autoritaria. Tras haber descrito tan bien lo que distingue a una democracia popular de una revolución del proletariado, ¿cómo no preguntarse por qué la revolución del proletariado acaba en democracias populares? ¿Cómo situar la revolución del proletariado en el porvenir de éstas, cuando se encuentra en su pasado? Es más probable que las democracias populares, y la propia U.R.S.S., traten de armonizar sus relaciones de producción, no por medio de un nuevo esfuerzo revolucionario, sino precisamente por medio de la distensión, por medio de satisfacciones dadas al consumo y de alguna nueva y prudente modalidad de “democracia formal”, algún recurso a las “tomaduras de pelo” de la ideología...

Lo que puede valorarse más seriamente es el reflejo de la distensión en los países no comunistas. Por el momento, la política de los partidos occidentales, por otra parte entumecida, parece dominada por las exigencias de la distensión internacional. En Francia, se prosigue la oposición verbal al gobierno en el poder, pero el partido marroquí va a proponer un plan de pacificación al Residente francés, y la C. G. T.

une sus esfuerzos a los del gobierno para restablecer la calma en Saint-Nazaire. Los partidos occidentales no podrán, so pena de sufrir una crisis interna, sacrificarlo durante mucho tiempo todo a la distensión internacional. Sin duda se verán obligados a definir una política propia, si la U.R.S.S. no colma sus deseos devolviéndoles solemnemente la independencia. El estudio de Vlahovitch aparecido en Belgrado, y que propone la definitiva disolución del Kominform y la creación de una nueva internacional sin vínculos de disciplina, difícilmente puede cargarse en cuenta a los soviéticos. Por lo menos los compromete un poco después de la visita de los ministros soviéticos a Belgrado.

Si esto es algo más que una divagación, la nueva política soviética no sería un capítulo de la historia de la revolución del proletariado, sería la decisión de limitar la "dictadura del proletariado" al área geográfica en que existe, el reconocimiento, en el resto del mundo, de otras formas de lucha social, la invitación a definir las o a inventarlas sin sacar modelo de las democracias populares. Entonces se vería que las izquierdas no es una palabra hueca, como dicen a una voz pensadores revolucionarios y contrarrevolucionarios. Lo que aún la vida de los países revolucionarios, no es la fuerza civilizadora de una clase, sino la voluntad crispada de una "élite". Para cambiar en una sociedad las necesidades, el sufrimiento y la explotación de los proletarios, hay que contar, más que con una dictadura establecida en nombre de ellos, con sus reivindicaciones devueltas a su virulencia inmediata, y con lo que éstas exigirán de las nuevas técnicas con que los hombres están a punto de hacerse.

(Agosto de 1955)

VI. SOBRE LA DESESTALINIZACION

“La palabra de moda es la desestalinización.”

MARCEL SERVIN
(*L'Humanité*, 12-11-56.)

A la llamada de los intelectuales húngaros, nosotros no debíamos, aunque hubiera dependido de nosotros, responder con la guerra. Pero les debemos mucho más que un “sí”, una firma y la compasión de un instante. Los intelectuales no están para formar bloque, están, si pueden, para ser luz. El homenaje que debemos a los húngaros es comprender y explicar en alta voz su sacrificio, para que no haya sido en vano.

Así, unos disciplinados comunistas —disciplinados hasta las más penosas autocríticas y las peores invectivas, pienso por ejemplo en Lukács— confiaron en Nagy, que debía, aceptando ir a la una con anticomunistas, apelar al tribunal “burgués” de la O.N.U., consentir en las elecciones libres, y denunciar el pacto de Varsovia. Los que siguieron a Nagy desautorizaron solemnemente el principio que prescribe que no se recurra nunca al exterior en las luchas entre comunistas. Ello quiere decir que ya no hay solidaridad proletaria ni, literalmente, comunismo, cuando un poder “comunista” tiene en contra suya a todo su proletariado y lo aplasta por medios militares. El recurso a la O.N.U. es la respuesta justa, correcta a la intervención militar: una y otro fechan una crisis del comunismo que llega hasta el corazón del sistema. Estos comunistas húngaros no han arriesgado su honor político y su vida por un malentendido o en una trampa. No eran ni unos estorninos ni unos desgraciados. No tenemos derecho

moral a saludarles si silenciamos su decisión, que ratificaba el fin del pacto comunista, destruido por la intervención militar.

Ahora bien, en las protestas "de izquierdas" (las únicas que yo considero aquí) publicadas estos días, se deja tácitamente de lado al "socialismo" soviético. Se habla de los "errores" de Kruschev, que ha lanzado la desestalinización de manera demasiado llamativa, de la "falta" de Geroe, que llamó a los rusos. Otros presentan los acontecimientos de Hungría como una lamentable incidencia de la "desigualdad de desarrollo", que pretende que los satélites exijan bienes de consumo que aún no pueden producir, mientras que el pueblo ruso, que ha hecho su industria pesada y podría producirlos, no los reclama: la represión de Budapest se convierte en una minucia en la majestuosa historia de la economía "socialista". Se sobreentiende o se dice que una táctica mejor, una planificación *mejor*, habrían evitado todo eso y lo evitarán mañana.

Como si el problema no fuera total, igual que lo ha sido la revuelta. Estas sabias puerilidades dan como resultado el ocultar una crisis en la que se pone en tela de juicio todo, dan por sobreentendida una ideología que precisamente el acontecimiento discute. En resumen, los insurrectos de Budapest han muerto en un caso dudoso: nosotros, que no hemos muerto, podemos, gracias a Dios, conceder su parte a las torpezas, a los errores, las faltas, al desarrollo desigual, y conservar poco más o menos intacta nuestra confianza en el "socialismo" soviético... La insurrección de los comunistas húngaros significa que el estalinismo ha llegado hasta la esencia socialista del régimen, que la desestalinización no es, en el sistema, un retoque o un cambio táctico, sino una transformación radical, en la que pone en peligro su vida, y que está obligado a realizar si quiere recobrar la honorabilidad. Volver sobre la desestalinización, mostrar todo su sentido sin reservar nada, es el único homenaje de las izquierdas que puede ser aceptable para los insurrectos. Sabemos que es demasiado pronto para decir como historiadores *lo que es*. No se puede demostrar como un teorema que la represión de Budapest es la enfermedad senil del comunismo. Pero sí se puede probar que ninguno de sus principios sale indemne de ella, que la crisis no respeta a ninguno de ellos, que la desestalinización no es nada si no es la reforma radical de un "sistema"—Togliatti es quien ha pronunciado la frase, y la han repetido Gomulka y Tito—y su discusión por sí

mismo. Bastaba para estar seguro de ello, por otra parte, mirar de bastante cerca los hechos de estos últimos meses. Sólo queremos destacar aquí algunos, extrañamente olvidados ya.

No es que Kruschev sea frívolo, sino que nuestros intelectuales no leen los textos, o se atienen a los de la prensa diaria. Si consultasen los documentos publicados por el partido comunista francés (1) — o al menos el notable análisis que hace de ellos Clande Lefort (2) —, verían que puede hablarse, hoy, de una verdadera crítica del régimen. No sólo en el discurso de Kruschev, sino en los de Bulganín, Suslov, Malenkov, la descripción de la vida económica y política de la U.B.S.S. es tal que pone en duda los dos principios fundamentales del sistema: el de la dictadura del proletariado y el de la planificación autoritaria, que es la forma moderna del primero.

Creíamos que la planificación autoritaria tenía el mérito de organizar lo que, en otras partes, se deja al destino, es decir a los intereses, y que por ejemplo los salarios, en economía planificada, se fijaban de acuerdo con las necesidades, los imperativos de la producción y la cantidad de productos de consumo. He aquí lo que Kruschev piensa de ello:

“Es preciso decir... que se advierte en el sistema de salarios y tarifas mucho desorden y confusión... Sucede a menudo que los salarios son uniformados. Pero sucede también que el mismo trabajo en distintas empresas e incluso en el marco de una misma se paga de modo distinto... Una importante tarea política y económica se encuentra así ante nosotros: reglamentar la remuneración del trabajo (3).”

Creíamos que en economía planificada, la cantidad y el ritmo del trabajo se fijaban de acuerdo con las necesidades de una producción prevista, pensada y controlada. Bulganín explica que las normas oficiales son por el contrario un medio de volver esas necesidades y de hacer justicia, mejor o peor, a las necesidades de los asalariados:

La fijación de normas reducidas, y, por vía de consecuencia, su considerable superación, se encuentra en los orígenes de una engañosa apariencia de prosperidad en las empresas, y hace a los obreros, al personal especializado y a los inge-

(1) *Les Cahiers du Communisme*, marzo de 1956, y la compilación editada por ellos con el título de *XXe Congrès du parti communiste de l'U. S.*

(2) *Socialisme ou barbarie*, julio-septiembre de 1956, núm. 19, en particular las pp. 43-72. Las citas que siguen proceden de Lefort.

(3) *Les Cahiers du Communisme*, p. 318.

nierós, menos atentos a un aumento real de la productividad del trabajo. En el fondo, las normas se definen actualmente no por el nivel técnico y de organización del trabajo, sino por el deseo de adaptarlas a un determinado nivel de salarios (4).” El coste real de la producción no está en relación con el coste previsto y la productividad no está dirigida. Todo esto, a fin de cuentas, tiene que manifestarse, en efecto, en alguna parte: llega un momento en que la separación entre la voluntad y los resultados es flagrante. Entonces, la presión de los hechos es tan fuerte que el sistema renuncia a hacer sus cuentas: “Si se examina”, dice Kruschew, “como tal o cual región, distrito, koljos o sovjos, cumple con sus compromisos socialistas, se advertirá que las palabras no encuentran correspondencia en los actos. Por otra parte, ¿se verifican, en general, estos compromisos? No, las más de las veces no se hace. Nadie es responsable, ni moral ni materialmente, de la inejecución de los compromisos (5).”

Por aproximada que sea, cuando opera sobre una mano de obra dócil, en un país subdesarrollado, la planificación autoritaria es creadora, y es bastante sabido en qué potencia se ha convertido la U.R.S.S. La cuestión no es ésta. La cuestión es el hecho de que, con el XX Congreso, los dirigentes soviéticos no disimulan ya a una población más madura que la planificación autoritaria no basta a dirigir la economía. Después de haber fundado, por medios heroicos, sin recurrir al capital, su propia industria, el régimen experimenta la necesidad de pasar de la “planificación” al balance, de la autoridad pura al conocimiento, del heroísmo a la razón. El XX Congreso es una llamada a la verdad y a la conciencia nacida de las necesidades de la economía rusa, y no una improvisación temeraria sugerida por las dificultades de los satélites.

Cuando pasa a la crítica política, se pone de manifiesto la misma separación de lo oficial y lo real, y esta vez en el centro del régimen. La dictadura debería estar animada por el proletariado, o — ya que el proletariado no puede actuar en la historia sin un mecanismo que reinterprete su misión a cada momento — el proletariado debería por lo menos reconocerse en su partido. Según el XX Congreso, el partido está al margen de la vida y la sociedad reales, el conocimiento que trata de adquirir de ellos por medio de informaciones

(4) *XXe Congrès*, p. 164.

(5) *Les Cahiers du Communisme*, p. 347.

y estadísticas es vano, y su acción insignificante. Kruschew declara: "Los trabajadores calificados que están en el mecanismo del partido se ocupan menos de organizar que de recoger toda clase de informaciones, estadísticas, por otra parte inútiles en la mayoría de los casos. Por esta razón el mecanismo del partido gira demasiado a menudo en el vacío (6)." He aquí como describe Suslov la actividad de un secretario de koljos: "Su mesa y todos sus estantes están abarrotados de carpetas y cuadernos. Lleva registros en los que consigna el trabajo de los grupos del partido, el trabajo entre las mujeres, el trabajo con los jóvenes comunistas, la ayuda aportada a la organización del Komsomol, las demandas y quejas, las misiones confiadas a los comunistas, el trabajo de educación del partido, el del círculo de arte *amateur*. Tiene carpetas con la inscripción: "Periódicos murales", "Boletines", "Emulación en la ganadería", "Emulación en la agricultura", "Los amigos de las plantaciones forestales". El trabajo de los propagandistas está consignado en tres cuadernos: "Registros del trabajo de los propagandistas", "El trabajo político de masa", "Las misiones cotidianas confiadas a los propagandistas". Imaginaos cuanto tiempo hace falta para llenar todos esos papelotes que apartan inevitablemente del trabajo de organización vivo. Es de destacar al mismo tiempo que, en el koljos, no se presta ningún trabajo de educación entre las ordeñadoras y los pastores. Las granjas no están mecanizadas, no hay un horario, ni unas raciones establecidas para el ganado. La productividad de la ganadería es extremadamente baja. La media de leche que proporciona cada vaca es de 484 litros. En cuanto a las carpetas del secretario, no han proporcionado leche alguna. A este respecto, se han revelado absolutamente estériles (7)." El Congreso se ríe y aplaude, señala aquí el acta. Incomparable placer de oír por fin decir públicamente lo que desde hace tiempo se sabe sin decirlo.

Kruschew hace extensivas estas observaciones a todos los dirigentes políticos: "A primera vista", dice, "parecen muy activos y, en efecto, trabajan mucho, pero toda su actividad es absolutamente estéril. Están ocupados en reuniones hasta el amanecer, galopan por los koljos, amonestan a los retrasados, celebran conferencias y pronuncian discursos llenos de lugares comunes y, por regla general, redactados con ante-

(6) *Les Cahiers du Communisme*, p. 345.

(7) *XVe Congrès*, pp. 237-238.

rioridad, llamando a “mostrarse a la altura”, a “superar todas las dificultades”, a “dar un viraje”, a “ser dignos de confianza”, etc. Pero por mucho celo que tenga un dirigente de este tipo, al final del año no existe mejora alguna. Como se suele decir, “ha hecho todo lo posible”, lo que no impide quedarse plantado como una estaca (8).”

En una palabra, los dirigentes son “inútiles ocupados”. Y no se trata de un fallo de los hombres. La ineficacia tiene su base en la ideología: “Nuestro trabajo ideológico”, dice Suslov, “es en buena parte inútil, ya que se limita a repetir las mismas fórmulas y tesis conocidas, y educa a veces a glosadores y dogmáticos apartados de la vida (9).” La degenerescencia puede constatarse en todos los grados. Los economistas, dice Krushev, “... no participan en el examen de las cuestiones esenciales del desarrollo de la industria y la agricultura durante las conferencias convocadas por el C. C. del P. C. U. S. Ello significa que nuestros institutos económicos y sus colaboradores se han alejado fundamentalmente de la práctica de la edificación comunista (10).” (En esto hay tal vez algo de injusticia: ¿no es el mecanismo político quien ha confinado a los economistas en tareas técnicas? Y si hasta hoy no ha descubierto la dimensión de la economía, ¿acaso tienen la culpa los economistas?) Mikoyan es aún más severo con los filósofos: “Hubieran debido decirse dos palabras dirigidas a nuestros filósofos. Por lo demás, ya ellos mismos deben darse cuenta de que su situación no es mucho más brillante y que están aún más en deuda ante el partido que los historiadores y los economistas (11).”

En resumen, se trata de saber si la economía “planificada” podrá llegar a ser una economía planificada, y si la dictadura del proletariado podrá hacerse oír de él, en lugar de zumbar inútilmente en sus oídos, y de si la apariencia, que ha caído fuera de la realidad, podrá alcanzarla. El XX Congreso es la denuncia de una vida ficticia y verbal, la crítica del nominalismo y el fetichismo, una llamada a lo concreto. El mecanismo, la sociedad legal, buscan el contacto con la sociedad real, los hombres en el trabajo y las cosas. La liberalización no es una vaga concesión o una táctica: la autoridad pura, el voluntarismo, la dictadura, fallan el objetivo creando el fraude, la complicidad de los defraudadores, la pasividad. La

(8) *Les Cahiers du Communisme*, p. 346.

(9) *XXe Congrès*, p. 239.

(10) *Les Cahiers du Communisme*, p. 346.

(11) *Ibid.*, p. 253.

mitología, y destruyen esta unión de la economía y el pensamiento humano que se llama planificación, de la sociedad real y el poder que se llama dictadura del proletariado. Estamos en presencia de un régimen que se esfuerza por recobrar su sentido, que se le escapa.

La polémica antiestalinista adquiere en este contexto su dimensión exacta: es la crítica de una superestructura o de una consecuencia. La dictadura ha creado mecanismos psicológicos, costumbres, una conducta, un estilo. Un régimen que quiere *hacer* y no quiere *saber nada* tacha al fracaso de sabotaje y a la discusión de traición. No quiere conocerse en lo que *es*: eso sería ya caer en lo relativo. Así que organiza el secreto sobre sí mismo, tan cuidadosamente que puede llegar a ignorarse de buena fe. Sólo puede pensarse como la Virtud, la negación de los vicios del adversario, y no percibe lo que está fuera de él más que como obstáculo o auxiliar. Su gran regla es juzgar sin ser juzgado, juzgar sin conocer y escamotear del conocimiento para no ser juzgado. Todo esto es lo que el XX Congreso reprueba bajo el nombre de Stalin. Arriesga ya una mirada al exterior: se da cuenta de que el capitalismo no es del todo una sombra, que su supervivencia sigue, que puede durar mucho tiempo, que no todo eso es negativo, que hay progresos técnicos, y tal vez progresos sociales, que la transición hacia el socialismo está quizás preparándose en él sin pasar por la insurrección, ni siquiera por la dictadura. En resumen, que el mundo capitalista es distinto del de la U.R.S.S., pero ya no es el Mal, el Otro absoluto. Existe, con sus taras y sus cualidades relativas. Y la propia U.R.S.S. consiente en existir de otro modo que no sea en lo imaginario, renuncia a su vida onírica, decide conocerse...

Sólo que, si esta conversión al conocimiento fuera completa, la dictadura saltaría en pedazos. El XX Congreso no cede en nada a propósito del monopolio del partido. De modo que se dirige una vez más al partido para reformar la actividad del partido. A este mecanismo cansado y "holgazán", alejado de la producción y de la sociedad real, se le exige que se una a ellos redoblando su actividad. En resumen, se le pide lo imposible: después de haber demostrado que es en todas partes un "doble" o una "tapadera" se le invita a volver a ser un factor real de la historia multiplicando sus importunas intervenciones (12). La llamada a la verdad y

(12) Lefort, p. 55.

a lo real no podía pues ser consecuente y sin reticencias, si la dictadura debe seguir siendo la dictadura. La ruptura entre la productividad y el plan, entre el proletariado y la dictadura, no podía denunciarse abiertamente sin poner en tela de juicio la esencia y la filosofía del régimen. Y sin embargo, como va en ello la productividad y la vida del sistema, había que dar un golpe...

La solución fue presentar la crítica del régimen en forma de una reprobación de Stalin. El sacrilegio era suficiente y la consigna lo bastante clara como para provocar una conmoción. Y al mismo tiempo, la crítica, localizada en una persona y en el culto que se le había rendido, dejaba fuera del litigio los principios y el sistema. Se discutía el sistema reforzándolo, se le reforzaba discutiéndolo. Es tal vez ésta la obra maestra del comunismo: una toma de conciencia sin que el sujeto se entere, una revolución imperceptible, las ventajas de la reparación sin los inconvenientes de la confesión. Como todas las obras maestras, ésta es difícil. Acumulando las ventajas, la desestalinización acumulaba también los peligros: existía también el riesgo de que los unos no quisieran oír lo que se les decía con medias palabras, y de que los otros comprendieran demasiado bien, y lo tradujeran en lenguaje claro. Esto es lo que ha sucedido hasta ahora. Se comprende que la franqueza del XX Congreso haya sobresaltado a los partidos de Occidente. Cuando Suslov ironiza a propósito de las carpetas que no dan leche, los militantes se complacen viendo lo oficial unirse a lo real, y el régimen gana inmediatamente con ello. A los militantes de Occidente les falta, para saborear ese humor superior, un sentido de lo relativo que sólo se adquiere con la vida comunista. Tienen que taparse los oídos o, si escuchan, los sarcasmos del XX Congreso despiertan en ellos cuestiones, recuerdos, superadas rebeldías, e inmediatamente desbordan la medida.

Esto es lo que le ha ocurrido a Togliatti. En un sentido, las tesis del XX Congreso salían al encuentro de sus pensamientos y sus deseos. Pero, precisamente porque justificaban algunas de sus antiguas dudas, no podía complacerle que los dirigentes rusos las asumieran hoy por su cuenta después de haberlas reprimido antaño. Sin embargo, los rencores, el mal humor y la violencia no lo son todo eu Togliatti, y en esto es en lo que supera con mucho a los dirigentes franceses. De todo esto, sabe sacar un poco de luz marxista. A fin de cuentas, dice él, no se trata de saber si Stalin era bueno o

malo: "Se limitan en sustancia a denunciar, como causa de todos los males, los defectos personales de Stalin. Siguen en el dominio del culto a la personalidad. En un principio todo el bien se debía a las sobrehumanas cualidades positivas de un hombre. Actualmente, todos los males se deben a los excepcionales e incluso aterradores defectos de ese mismo hombre. Tanto en uno como en otro caso, nos encontramos fuera del criterio de juicio propio del marxismo. Los verdaderos problemas escapan... esos problemas que afectan a los medios y a las razones que llevaron a la sociedad soviética a alejarse en ciertos puntos de la vía democrática y legal que se había trazado, e incluso a ciertas formas de degeneración."

Aquí reaparece la dialéctica: la polémica antiestalinista va más allá de sí misma, la crítica del "culto a la personalidad" no puede consistir en cambiarle los signos y en hacer del gran hombre la cabeza de turco. Esa es una manera estalinista de criticar a Stalin. La única crítica que supere realmente a Stalin, y que sea por consiguiente verdadera crítica, es la que va hasta el sistema. Como siempre, en buena dialéctica, este objetivo no puede alcanzarse por cualquier medio: la crítica del sistema se ha empezado "desde arriba", y no podía ser de otro modo, ya que precisamente el sistema había "restringido la vida democrática". Hace falta por lo menos que, procediendo de arriba, se desarrolle hasta la base: "Volver a aprender una vida democrática normal—según el modelo establecido por Lenin en los primeros años de la Revolución—es decir volver a aprender la iniciativa en el dominio de las ideas y en la práctica, la búsqueda del debate apasionado, volver a aprender ese grado de tolerancia para con los errores que es indispensable para descubrir la verdad, aprender de nuevo la plena independencia del juicio y el carácter..., reeducar a los dirigentes de un partido, a varios centenares de miles de hombres y mujeres, y a través de ellos a todo el partido, y a un país inmenso en el que las condiciones de la vida civil son aún muy diferentes de una región a otra, es una tarea enorme que no puede llevarse a cabo ni con tres años de trabajo, ni con un Congreso."

Togliatti vuelve sobre ello tres veces: el mal ha sido general y debe serlo el remedio. Hay en esto "errores generales", un "problema central, común al conjunto del movimiento." Si la crítica llega hasta ahí, si no hay nada en el régimen que pueda exceptuarse, ¿no lo pone en tela de juicio en su esencia y en sus principios? Sería un error creerlo así, dice Togliatti, *pero puede uno engañarse de buena fe*: "No des-

carto la posibilidad... y quiero decirlo francamente, de que haya quien, con total buena fe... lleguen a preguntarse si no hay que poner hoy en duda, dadas las críticas hechas a Stalin, y dado que Stalin ha sido el principal representante de la política comunista durante un larguísimo período, el acierto de todas las fases de esa política... remontándose... finalmente — ¿y por qué no? — hasta los actos decisivos de la Revolución de octubre...” Había comprendido demasiado bien, iba a hacer fallar la tan delicada operación de la semi-toma de conciencia.

Podía contarse con el partido francés para volver a poner las cosas en orden, y los rusos se rindieron a sus opiniones. Se paró el asunto y el problema marxista planteado por Togliatti fue rechazado por la Resolución del Comité Central del P. C. U. S. del 30 de junio. Sin embargo, cuántas dificultades una vez más. El trabajo era casi imposible de realizar. “No podemos”, dice la Resolución, “estar de acuerdo con la cuestión planteada por el camarada Togliatti de saber si la sociedad soviética no habrá llegado a ciertas formas de degenerescencia. No hay razón alguna para que se plantee esta cuestión (13)”. Togliatti había, sin embargo, dado una muy buena: ¿cómo iban a haber sido posibles, en una sociedad revolucionaria sana, tales estragos? Se entiende o se finge entender que presta a Stalin el desmesurado poder de corromper una sociedad: “Pensar que una personalidad, aunque fuese tan importante como la de Stalin, haya podido cambiar nuestro régimen social y político, es desmentir los hechos, el marxismo, la realidad, es caer en el idealismo. Eso significaría atribuir a una personalidad increíbles fuerzas sobrenaturales, como la capacidad de cambiar el régimen social, y, lo que es más, el régimen social en que los millones de trabajadores constituyen una fuerza decisiva (14)”.

Los redactores de la Resolución, ¿se burlan de los militantes o están también ellos confusos? Tal es la cuestión que plantea el XX Congreso. ¿En qué medida ven los reformadores lo que hacen? Cabe que no hayan entendido la cuestión de Togliatti. ¿Tal vez ni siquiera imaginan lo que podría ser un examen de la U.R.S.S. como *objeto a conocer*, un estudio marxista de su dinámica interna? ¿Acaso piensan la sociedad como un conglomerado de cosas y hombres, de instituciones jurídicas (las formas de la propiedad, las célebres

(13) *L'Humanité*, 8-7-1956.

(14) *Ibid.*

“bases del socialismo”) y de voluntades arbitrarias, de manera que, como no ha tocado las “bases”, el análisis del estalinismo se reduzca a la psicología de Stalin? Los redactores de la Resolución traducen la cuestión misma de Togliatti al lenguaje estalinista. Lo cierto es que la Resolución de junio detiene así el alud. El partido francés respira. Permanecemos en las superestructuras, y como, después de todo, Stalin era ruso, aquí no hay nada importante que cambiar.

Entonces es cuando las cuestiones de la planificación y la dictadura emergen de nuevo, y de manera explosiva, en el informe de Gomulka. En él, otra vez nos enteramos de que la planificación se ha cambiado en su contrario. De 1949 a 1955, la extracción de hulla pasó de 74 a 94'5 millones de toneladas de carbón. Pero al mismo tiempo, el rendimiento del trabajo pasó de 1.320 kilos por minero a 1.163 kilos: de los 20 millones de toneladas ganadas, 14 millones fueron extraídas fuera de las horas normales de trabajo, en horas suplementarias. No hay aumento de la fuerza productiva. La planificación no planifica. El régimen paga horas suplementarias para que la extracción aumente. Controla el resultado bruto, pero no controla el resultado neto. “Ante todo habría que saber”, dice Gomulka, “cuáles son los gastos de producción reales.” “La práctica de la realización del plan sexenal consistía en concentrar, en determinados campos, el máximo de medios de inversión sin tener en cuenta las necesidades de los demás campos de la vida económica. Pero la economía nacional constituye un todo unido.” He aquí lo que es necesario recordar al cabo de diez años de planificación polaca, y de veinticinco de planificación rusa. El principio mismo de la planificación se ha quedado en letra muerta, porque la concepción no abarca el todo concreto de la economía y porque los productores se zafan. El plan es irreal porque es un proyecto voluntarista, y no un intento de comprender las exigencias de la productividad y de orientarla.

No nos habíamos propuesto decir lo que es la desestalinización. Pero, pase lo que pase, vemos ya lo que no es ni puede ser: una reforma limitada. Se difunde por todo el régimen, introduce en todas partes un fermento peligroso y útil, un riesgo y una esperanza. Hay dos maneras de echar a perder esta esperanza. Una de ellas es sustraer a la desestalinización los principios fetiches, como si no se tratara de ellos. Lá otra es la de los lógicos y los geómetras, que a menudo son también belicosos. Porque han encontrado una

contradicción en el régimen, se comportan como si la U.R.S.S., al no ser un concepto, no fuese nada. Ellos han dicho siempre: dictadura del proletariado y planificación son palabras como la cuadratura del círculo, y la desestalinización no es más que una estratagema para salvar esas fórmulas. Han refutado a la U.R.S.S. y a la China como se refuta una opinión. Borrón y cuenta nueva. Es la supresión simbólica, es espera de la supresión física. ¿Y qué pondrían ustedes en su lugar? Está bien claro que nadie propone en Hungría o Polonia la restauración del antiguo régimen de propiedad. Es preciso, pues, que haya una buena manera de dirigir la economía nacionalizada. ¿Por qué no dejar a Gomulka que la busque?

La desestalinización pone de manifiesto la fundamental contradicción del régimen. Pero existen muchas realidades históricas contradictorias y que perduran en la contradicción. Empezando por la realidad económica del capitalismo, que rebosa de contradicciones y no está próxima a desaparecer. La desestalinización pone en entredicho la esencia de la dictadura: mientras ésta dure — y tiene que durar, como decía Togliatti, no es cosa de tres años y un Congreso —, pondrá al régimen en peligro, de modo que le esperan recaídas y convulsiones. ¿Pero por qué no iba a vivir un régimen con una herida en el costado? Tal es el caso de todos en los que hay libertad. *“La clave de la solución de las dificultades que se han ido acumulando, dice Gomulka está en manos de la clase obrera.”* Es una llamada a la confianza y no le ha añadido más que reformas bien tímidas. Ahora bien, la confianza, la tiene. Pero, ¿por cuánto tiempo, si no inventa soluciones e instituciones? Se le pide a la dictadura que se ponga en entredicho sin dejarse eliminar, y al proletariado que se libere sin rechazar el control de la dictadura. Es difícil, casi imposible. El mundo no puede elegir más que entre ese camino y el caos. La solución ha de buscarse en formas sociales por crear.

La única actitud justa es pues ver el comunismo en lo relativo, como un hecho sin privilegio ninguno, como una empresa minada por su propia contradicción, que la vislumbra, y que debe superarla. No es una solución, puesto que se le ve volver sobre sus principios. No es exactamente una realidad, puesto que se nos dice que la planificación está aún por hacer y que la vida del partido es imaginaria. La dictadura es un intento fallido, fallido precisamente porque no pretendía ser un intento, y porque pretendía ser el fin de la historia. Como modelo universal, como futuro de la huma-

nidad, ha fracasado. Pero la revolución francesa también fracasó. Había, en 1793, gente que odiaba a Robespierre con razón. Ello no quita que la revolución francesa sea una fase de nuestra historia, pero ello no hace que la historia, después de ella, volviera a empezar como antes. Lo que ha pasado después de 1917 no es un paréntesis, sino, en todas las acepciones de la palabra, la *prueba*, aún más sangrienta y dolorosa que la primera, del voluntarismo revolucionario. Se puede hablar equitativamente de la U.R.S.S., pero sólo si ella acepta reintegrarse a las filas de la historia, y si *no se cree en ella*, ni como en el Bien ni como en el Mal, si se ha renunciado a los fetiches. Querriamos, para terminar, hacer observar algunos equívocos, que amenazan la desestalinización y la paz.

En cierto modo, las decisiones del XX Congreso no hacen sino reducir a fórmulas la práctica estalinista. El armisticio de Corea, los comunistas en el gobierno después de 1944, eran ya política de coexistencia. Los desestalinizadores, si bien se mira, no van mucho más allá. Kruschev dice que la revolución no es necesariamente la insurrección o la guerra civil, que no es necesariamente la violencia. Puede *“utilizarse también la vía parlamentaria para pasar al socialismo”* y *“conquistar una sólida mayoría en el Parlamento”*. Pero unas cuantas líneas después: *“Para todas las formas de transición al socialismo, la dirección política de la clase obrera, con su vanguardia a la cabeza, es la condición expresa, la condición decisiva.”* Ahora bien, la vanguardia, como sabemos, es el partido, y si la acción parlamentaria no es — como lo fue siempre en Lenin — más que uno de los medios de acción del partido, que se emplea *“también”*, lo que Kruschev propone con esto no es sino una de esas políticas de Frente nacional que Stalin suscitó después de la guerra.

Mikoyan es aún más claro. La diferencia, dice, sigue radicando por entero entre marxismo y reformismo. Según los marxistas, *“la dirección del estado en la sociedad tiene que asumirla la clase obrera, a fin... de que... habiendo obtenido la mayoría, tome el poder... Es preciso recordar que la revolución, pacífica o no, será siempre una revolución.”* La única novedad de estos textos es, en resumen, el rodeo por la mayoría parlamentaria. Conquistada la mayoría, la clase obrera *“tomará el poder”*. No se dice si ese poder será controlado por la misma mayoría que lo ha creado, y menos aún lo que será de la minoría en esa inquietante *segunda fase...*

Desde luego es significativo que se trate de crear equívocos

y que Mikoyan se defienda de ser reformista. Por debajo de las palabras y de los conceptos, se advierte que la dictadura se distiende, y que el Otro es tomado en consideración. Cuando Suslov, en vez de hablar de socialismo o de comunismo, habla de un "*régimen social nuevo, avanzado*", ése no es el tono de Marx y Lenin, y costaría trabajo separar la concesión y la astucia. Pero no hay nada en las fórmulas propuestas que garantice que hay algo nuevo. Y se puede sin cambiar nada de él replegarse sobre la violencia y la guerra fría. Los desestalinizadores siguen siendo estalinistas. La doble naturaleza del estalinismo lo contiene todo, incluida la desestalinización. Los mejores observadores lo han advertido, la vida política del comunismo, en régimen estalinista, comportaba luchas tanto más feroces cuanto que no había cara a cara varios políticos y que la oposición no podía ser manifiesta. Ninguna divergencia doctrinal existía acerca de la política estalinista de compromiso y de coexistencia y sólo se daba a los "duros" la satisfacción de rodear sus compromisos de manifestaciones amenazadoras. Lo propio del estalinismo u oportunismo de izquierdas, dice Hervé, es hacer una política de colaboración conservando una ideología intransigente. El compromiso tonante, la paz vociferada, la mezcla de concesión política y violencia verbal son el estalinismo mismo. Si hay hoy algunos desestalinizadores a la cabeza del partido francés, no por eso han dejado de ser estalinistas. Como decía Togliatti, eso requerirá largos años.

No puede olvidarse todo esto cuando se trata de apreciar por ejemplo la ruptura del propio Hervé con el estalinismo. El ejemplo es tanto más significativo cuanto que, acaecido antes del XX Congreso y fuera de todo ultimátum de los acontecimientos, es el fruto maduro de una experiencia, el hecho de un hombre lo bastante lúcido como para anticipar la evolución del comunismo, lo bastante valiente como para hablar en medio del silencio general, dueño de su crítica como antes lo era de su adhesión, en una palabra, fiel a sí mismo. Pero precisamente esta tan rara dignidad es lo que mantiene su política en el equívoco. Esta no es, desde muchos puntos de vista, más que una forma más consciente de la política estalinista. "En cuanto a la opinión", dice él, "según la cual yo no habría mantenido "una línea opuesta" a la de la dirección del P. O. F., es también comprensible. Por la fuerza de las cosas y mejor o peor, la dirección del P. C. F. hace prácticamente una política que desmiente sus discursos." El tiene empeño en presentar la coexistencia consciente y

activa como una política marxista e incluso leninista. Dejemos a Marx y Engels, de quienes se puede sacar más de una filosofía política. Desde luego, Lenin y Trotsky pueden servir para criticar el estalinismo, pero no se apartan de él en la misma dirección que los desestalinizadores. Incluso cuando proponía la N. E. P., Lenin no estableció nunca como principio la coexistencia y la emulsión del capitalismo y el socialismo. Por otra parte, la N. E. P. es ante todo una planificación, una N. E. P. después de veinticinco años de planificación tiene un sentido completamente distinto. La política de coexistencia activa, ¿es una política bolchevique? Políticamente, lo que Gomulka sugiere es un compromiso con la democracia parlamentaria, una Dieta que “aprecie” y “controle el trabajo del gobierno”, un partido que “dirija” y no gobierne, una máquina estatal que recobre su autonomía con respecto al partido; en resumen, una especie de “comunismo constitucional” en el sentido en que se habla de monarquía constitucional. Todo esto no tiene nada en común con la “democracia de los trabajadores” de Trotsky, ni tampoco con las tesis del *Estado y la Revolución*. La desestalinización no vuelve a lo que hubo antes de Stalin. Ya más allá de Stalin hacia un futuro distinto. El horizonte de un comunismo desestalinizado no es el horizonte de Lenin.

Hervé se pregunta, al principio de *La Révolution et les fétiches*, si la revolución es indefinidamente diferida por la coexistencia. Y concluye al final: no es ni diferida, ni suprimida, cambia de carácter. Porque la revolución no es necesariamente la insurrección, ni siquiera la violencia, ni el “golpe de Praga” (15). Pide que se “vuelva a considerar la noción de reforma”, las de planificación, nacionalización y capitalismo del Estado (16). Habla en tono interrogativo de un “reformismo de hecho” y finalmente considera “reformas que serían provisionalmente inaplicables en la situación política, pero que podrían, en razón de su atractivo sobre las masas, hacer progresar la lucha y crear las condiciones de su puesta en práctica” (17). Esto no está muy lejos de la clásica concepción de las reformas como medio de agitación y esbozo de la toma del poder... Pero entonces... ¿para qué considerar de nuevo las reformas y lo demás? Estas prudentes búsquedas pronto serán superadas por la lógica de la lucha. “Parece, si cremos a Kruschev, que la forma de la

(15) *La Révolution et les fétiches*, p. 138.

(16) *Ibid.*, p. 129.

(17) *Lettre à Sartre*, p. 82.

dictadura del proletariado puede no ser necesaria." A propósito de semejante tema, uno preferiría algo más positivo. Habría que saber si sólo se trata de esbozar de otro modo la dictadura del proletariado y de la planificación autoritaria, y de forma más inteligente y más franca del estalinismo.

Pero un estalinismo más consciente no es ya estalinismo. Se trata de algo muy distinto, está bien claro por la crítica de los fetiches y de la actitud comunista. "Es necesario", dice Hervé, "tomar posición en los grandes problemas de la vida nacional, proponer soluciones, comprometerse. Si no, ¿cómo queréis que los demócratas y los socialistas tengan confianza en nosotros? ¿Les toca a ellos asumir las responsabilidades? ¿Y a nosotros presentar las reivindicaciones? Cómoda actitud, pero poco persuasiva." ¿Cómo iban los militantes y el partido, si creen en la revolución como solución, a preocuparse de saber si es posible una reforma, en vez de "hacer avanzar" la lucha proponiendo reformas inaplicables? ¿Se trata de dar vida a la República o de atravesarla hacia la dictadura? Para reconciliar a los comunistas y a los demás en una acción no basta con dejar la cosa en el aire.

"Me parece", sigue diciendo Hervé, "que el partido ejerce el derecho de pronunciarse sobre todas las cuestiones externas o internas de las demás organizaciones. ¿Cómo podría prohibir la recíproca? ¿En qué principio se fundaría? ¿En el principio de que él no es "un partido como los demás"? Si quiere efectivamente contraer alianzas más amplias y no contentarse con los adheridos de segunda clase o miembros honorarios del partido, ¿cómo podría imponer ese principio a otros partidos? ¿Cómo iba a ser posible un acuerdo si el partido comunista mantuviera su principio de que él tiene derechos que los demás no tienen? (18)". Pero si el proletariado tiene una misión histórica y si el partido es el intérprete de esa misión, tiene derechos particulares, no es un partido como los demás. El comunismo sólo puede usar de reciprocidad con los demás si consiente en verse también con los ojos de ellos, es decir en relativizarse.

Vemos pues lo que hay que pensar de la consigna de Frente popular reasumida por Hervé y, aún estos días, por Sartre. No es de las que contribuyen a la claridad política. Porque, en resumen, ¿de qué Frente popular están hablando? Está el movimiento social de 1936, las huelgas con ocupación de fábricas, que tenían en programa la toma de posesión por

(18) *Lettre à Sartre*, p. 111.

la clase obrera de los medios de producción. Sin duda no se piensa en eso como en un medio de unir a las izquierdas. ¿Acaso en el Frente popular a la manera de Thorez, que pone fin a las huelgas, pero que, a fuerza de violencias verbales, descarga de responsabilidad al partido? ¿O bien en el gobierno tripartita de la postguerra, en el que ministros comunistas votaban contra un gobierno del que continuaban formando parte? Es precisamente lo contrario de esa "política constitucional", de esa toma de posición en los problemas del día, de esa seria acción en común con los no-comunistas que desea Hervé juntamente con Togliatti. ¿Acaso piensan, por último, en el Frente popular a la manera de Blum, Jano que se presenta a la clase obrera como el comienzo del socialismo, a los jefes de empresa como su última oportunidad, y que no es finalmente ni una cosa ni otra, y fracasa en los dos planos de la reforma y la revolución? No puede hablarse seriamente de Frente popular más que volviendo a tomar el mismo problema con el que tropezó Blum, definiendo una acción que sea efectivamente la superación de la anarquía capitalista sin ser el comienzo de la dictadura del proletariado. Eso es lo que se llama un reformismo.

La verdad es que el reformismo no es cosa vieja: es lo único que está a la orden del día. Gomulka se da cuenta de que es preciso hacer las cuentas de la nación, de que no hay plan sin balance, de que tras la transferencia al Estado de los medios de producción, el problema de una efectiva dirección de la economía por parte del hombre sigue en pie, de que la economía dictatorial no está más que en el umbral de ese problema. Ello quiere decir que las formas rivales de la propiedad deben ser apreciadas según que permitan o no resolverlo, y que ni una ni otra son en sí una solución. Para valorar los gastos reales de producción, las necesidades, las posibilidades de consumo, la economía de mercado es un instrumento usado, adaptado mejor o peor a usos imprevistos. Es el único de que se dispone hasta ahora. Si se quiere uno mejor, está por inventar. Análogos problemas se presentan en el horizonte de la dictadura y en el horizonte del capitalismo. Se trata, en lo que respecta a la dictadura, de pasar a una planificación que no sea imperativa, y a la inversa, en lo que respecta al capitalismo, de someter a una dirección de interés público los mecanismos de la economía de mercado. Se trata en ambos bandos de crear "mecanismos artificiales" o servomecanismos que atraigan y organicen la economía sin dictadura. La alternativa "reforma o revolución"

no se impone ya ante el nuevo problema que sale a flote y que la revolución no ha resuelto.

En lo inmediato, un partido obrero y campesino reformista, es la invasión en la vida política de una masa de electores que, para la suerte de las derechas, está actualmente al margen. Es también el fin del doble juego socialista. Sería aún más difícil hacer aceptar a los militantes socialistas la política que se sabe si llegase a fallar el pundonor del "programa socialista", consuelo y justificación permanentes. La exigencia de una política real, manifiesta, comprobable, no transformaría menos al partido socialista que al partido comunista. Y aquí no se trata más que de una sola operación: el socialismo sólo ha podido degenerar hasta ese punto porque la política comunista hacía imposible su tarea reformista y le proporcionaba infatigablemente todos los pretextos y diversiones útiles. Por distintos lados se busca un criterio de las izquierdas: no es tan difícil de hallar. Es hombre de izquierdas aquel que desea el éxito de la desestalinización, una desestalinización sin mecanismo de freno, consecuente, y extendida, más allá de las fronteras del comunismo, a todas las izquierdas, a las que él ha congelado."

(Noviembre de 1956)

VII. SOBRE EL EROTISMO

¿Es el erotismo una forma de valor intelectual y de libertad? Pero, ¿qué sería de Valmont sin la inocencia de Cécile, sin la castidad de la presidenta? No tendría nada que hacer. ¿Qué sería de los malos sentimientos sin los buenos? El placer de profanar supone los prejuicios y la inocencia. Los supone tal vez incluso en el profanador, y el concurso de maldad que Mme. de Merteuil y Valmont establecieron entre ellos una sospecha, al final del libro, que quizás ella por lo menos sólo lo aceptó porque Valmont contaba para ella. Sólo hay flores del mal si hay un Mal y un Bien, y sólo hay una búsqueda de Satanás si hay una búsqueda de Dios. Un cierto erotismo supone todos los vínculos tradicionales y no tiene ni el valor de aceptarlos ni el de romperlos. En este punto libertino es un diminutivo.

El erotismo surrealista merecería estudiarse aparte. Es algo muy distinto del placer de profanar. Es la vuelta a la unidad primordial, a lo inmediato, a la indistinción del amor y el deseo, de la misma manera que la escritura automática era la llamada a una palabra no gobernada e indistinta de su sentido. Pero, precisamente, los surrealistas pronto comprendieron que no toda escritura involuntaria tiene esta fuerza: las palabras de la sibila pierden fuerza, y las que perdurarán no están previamente preparadas en nuestra garganta, si no que se preparan con el intento de vivir y hablar. Hubo un surrealismo que buscaba los milagros en estado bruto, en toda desorganización del mundo constituido. En último término, es el arte de las farsas y los engaños. El surrealismo que ha permanecido no se contentaba con desgarrar el mundo habitual, sino que componía otro. *El loco Amor* consiste en crear, más allá del amor propio, el placer de dominar, el placer de pecar.

El erotismo de profanación está demasiado vinculado a lo

que niega para ser una forma de libertad. No siempre es signo de fuerza de ánimo. Yo he conocido un escritor que no hablaba más que de sangre y destrucción, y que, cuando se le preguntaba qué sentía después de haber matado, contestaba que después de todo él no había matado a nadie, pero que, si lo hubiera hecho, tendría probablemente la sensación de haber "caído en un hoyo". Nuestros sádicos son con frecuencia bonachones. Hay cartas de Sade que le muestran quejumbroso y tímido ante la opinión. Ni Laclos ni Sade desempeñaron durante la Revolución francesa el papel de Lucifer. Y, por el contrario, lo que se sabe de la vida personal de Lenin y Trotsky muestra que eran hombres castos. El candor y el optimismo de las tesis marxistas sobre la sexualidad no tienen mucha relación con el libertinaje. La aventura de la revolución se representa sobre un escenario más ventilado que el de Sade, y, más que a Sade, Lenin se parece a Richelieu.

Consideremos que nuestros grandes eróticos están siempre con la pluma en la mano: la religión del erotismo podría muy bien ser un hecho literario. Es propio de la literatura hacer creer al lector que se encontrarían, en el hombre y en lo que éste vive, en estado concentrado, la rara substancia que dejan adivinar sus obras. No es verdad: todo está ahí, en el libro, o por lo menos lo mejor. El público prefiere creer que el escritor, como un ser de especie desconocida, debe tener algunas sensaciones que lo abarcan todo, y que son una especie de sacramentos negros. El escritor erótico juega con esta leyenda (y consigue darle carta de naturaleza tanto mejor cuanto que el sexo es en muchos hombres el único acceso a lo extraordinario). Pero hay a este respecto un juego de espejos entre lo escrito y lo vivido. Buena parte del erotismo está sobre el papel. El escritor no erótico, más franco, más valiente, no elude en lo más mínimo su tarea, que es cambiar la vida de los signos, él solo y sin cómplice.

En cuanto a los filósofos, los hay muy grandes, como Kant, que pasan por haber sido lo menos eróticos posible. En principio, ¿cómo iban a permanecer en el laberinto de Sade y de Masaoch, si intentan comprender todo eso? De hecho, están en él, como todo el mundo, pero con la idea de salir de él. Como Teseo, llevan consigo un hilo. Escritores a su vez, su libertad de mirada no se mide por la violencia de lo que sienten, y sucede a veces que un trozo de cera les enseña mucho a propósito del mundo carnal. La vida humana no se toca en un solo registro: hay ecos, intercambios, y hay quien afronta

la historia sin haber afrontado nunca las pasiones, hay quien es libre con las costumbres y piensa de manera corriente, y quien vive aparentemente como todo el mundo y cuyos pensamientos sacan de raíz todas las cosas.

(Octubre de 1954)

VIII. A PROPOSITO DE LOS SUCESOS

Tal vez no haya ningún suceso que no pueda dar lugar a profundos pensamientos. Recuerdo haber visto, en la Italia fascista, en la estación de Génova, arrojarse un hombre a la vía desde lo alto de un terraplén. La gente acudía. Antes siquiera de pensar en socorrer al herido, los "milicianos ferroviarios" la rechazaron duramente. Aquella sangre turbaba el orden, había que borrarla en seguida, y que el mundo recobrar su tranquilizador aspecto de un atardecer de agosto en Génova. Todos los vértigos están emparentados entre sí. Viendo morir a un desconocido, aquellos hombres hubieran podido aprender a juzgar su vida. Se les defendía contra alguien que acababa de disponer de la suya. El gusto por el suceso, es el deseo de ver, y ver es adivinar en la arruga de un rostro todo un mundo semejante al nuestro.

Pero ver es también aprender que los placeres, que los dolores sin límites que nos embargan no son para el espectador extraño sino una pobre mueca. Se puede verlo todo, y vivir después de haberlo visto todo. Ver es esa extraña manera de hacerse presente guardando las distancias, y sin participar, de transformar a los demás en cosas visibles. El que ve se cree invisible: sus actos permanecen para él en las halagadoras inmediaciones de sus intenciones, y priva a los demás de esa coartada, les reduce a unas cuantas palabras, a unos cuantos gestos. El mirón es sádico. Stendhal, a quien gustaba con pasión mirar, pero que se controlaba, comprendió muy bien que incluso la indignación puede ser sospechosa: "¡Cuántas anécdotas acerca de bien pagados magistrados no habré conocido a lo largo de mi camino de Burdeos a Bayona, Pau, Narbona, Montpellier y Marsella! Cuando sea más viejo y esté más curtido, estas cosas tan tristes aparecerán en la *Historia de mi época*. Pero, ¡santo Dios, qué fealdad! ¿Ha sido siempre el mundo tan venal, tan bajo,

tan descaradamente hipócrita? ¿Acaso soy yo más malvado que otro? ¿Soy envidioso? ¿De dónde proceden estas desmesuradas ganas de darle una tanda de palos a ese magistrado de... por ejemplo?"

Existe pues un buen y un mal uso de los sucesos, y tal vez incluso dos clases de sucesos, según el tipo de revelación que proporcionan. Lo que se oculta es, en primer lugar, la sangre, el cuerpo, la ropa blanca, el interior de las casas y de las vidas, el lienzo bajo la pintura que se descascarilla, los materiales bajo lo que tenían forma, la contingencia y por último la muerte. El accidente callejero (visto a través de una ventana), un guante en la acera, una navaja junto al ojo, las hormigas del deseo y su parálisis, todo estos encuentros con lo prehumano los describía *El perro andaluz* de Buñuel, y puede obtenerse siempre la misma lucidez de sueño, la misma pasmosa emoción, cada vez que se atrinchera uno, cada vez que se hace uno extraño: un hombre hablando por teléfono, si yo no oigo lo que dice, ese aire de irrisoria comprensión, esos matices en lo absurdo, son un espectáculo fascinante, pero después de todo sólo nos enseñan nuestro partidismo de mirar sin entender.

Hay que dejar al margen o por encima los pequeños hechos verídicos de Stendhal. No revelan solamente las interioridades, el polvo, la mugre, los residuos de una vida, sino más bien lo incuestionable de un hombre, lo que es en los casos extremos, cuando está simplificado por la circunstancia, cuando no piensa en hacerse, en la desdicha o en la felicidad. Stendhal, en Toulon, un día de lluvia, es salvado del aburrimiento por dos imágenes: "Un soldado que huía y que se despreciaba a sí mismo, detiene un caballo, vuelve a cargar sus pistolas, hace subir al caballo desde el camino a detrás del seto, mata a un enemigo, hiere a otro, y, gracias a eso detiene una derrota." Y sigue Stendhal: "¿Cómo, después de una tan magnífica celebridad, osaría yo decir que he ennoblecido y, por consiguiente, desechado el aburrimiento de mi jornada subiendo al barco de vapor...? Me ha divertido la galantería de un marinero con una mujer muy bonita, a fe mía, de la clase del pueblo acomodado, y a la que el calor había obligado a salir de la sala de abajo, con una de sus compañeras. La ha cubierto con un velo para resguardarla un poco, a ella y a su hijo, pero el violento ventarrón arremolinaba el velo y la molestaba. El piropeaba a la hermosa viajera y la destapaba, aparentando taparla. Había mucha alegría, naturalidad e incluso gracia, en esta acción, que

duró una hora. La amiga no galanteada me miraba y decía: "Ese señor se está mojando." Hubiera debido ponerme a hablar con ella; era una hermosa criatura, pero el espectáculo de la gracia me complacía más."

El pequeño hecho verídico no necesita ser heroico ni gracioso. Puede ser una vida que se asfixia y se ahoga en la disposición social: el provocador Korthis que recibe de un soldado una bala en el vientre y hace chantaje al ministro del Interior que le paga, pero sólo un poco, porque sabe que pueden envenenarle en el hospital, porque él es, como Lenwen, un antiguo soldado, porque está acostumbrado a la miseria y sabe que nunca se paga demasiado caro el silencio de un miserable. La misma e interminable lucha con la desdicha, el mismo y agotador juego con las leyes, los reglamentos, las necesidades, llevan hoy a los dispensarios a mujeres extenuadas, locas: vivir cuatro en una habitación, levantarse y levantar a los niños a las cinco de la mañana para tener tiempo de preparar el desayuno, llevárselos a la portera que se los queda hasta la hora de clase, viajar hora y media en autobús y en metro para ir a trabajar a París, volver al atardecer, a las ocho, para hacer la compra y la cena, volver a empezar al día siguiente y, al cabo de unos años, no poder más..., he aquí unas revelaciones que los periódicos podrían sin inconvenientes ofrecer a sus lectores más jóvenes. Los pequeños hechos verídicos no son residuos de la vida, sino signos, emblemas, llamadas.

La novela sólo con ellos puede compararse. Se sirve de ellos, expresa como ellos, e incluso cuando inventa, lo que inventa son también "pequeños hechos" ficticios: la mitad de los cabellos de Mathilde arrojados a Julien por la ventana, el director de la casa de arrestos de mendigos que manda callar a unos presos porque deslucen su cena. Sin embargo hay más y hay menos en la novela que en los pequeños hechos verídicos. El gesto o la palabra del momento, la novela los prepara, los comenta. El autor se presta al personaje, nos hace entrar en su monólogo interior. La novela da el contexto. El suceso impresiona en cambio porque es la invasión de una vida en las que la ignoraban. El suceso llama a las cosas por su nombre, la novela sólo las nombra a través de lo que sienten los personajes. Stendhal no dice cuál es el secreto de Octave: "Pasarán muchos siglos", escribía a Merimée, "antes de que se pueda pintar con blanco y negro." El mal de Octave se convierte entonces en el mal de lo imposible, más irremediable y menos duro que su verdadero mal. La novela es más

verídica, porque da una totalidad y porque con detalles totalmente verídicos se puede hacer una mentira. El suceso es más verídico porque hiere y porque no es bonito. Sólo coinciden en los más grandes, que dan, como se ha dicho, con la "poesía de lo verídico".

(Diciembre de 1954)

IX. A PROPOSITO DE CLAUDEL

Si genio es aquel cuyas palabras tienen más sentido del que él mismo podía darles, aquel que, describiendo los relieves de su universo privado, despierta en los hombres más diferentes a él una especie de recuerdo de lo que él está diciendo, de la misma manera que el trabajo de nuestros ojos desarrolla ingenuamente ante nosotros un espectáculo que es también el mundo de los demás, Claudel ha sido alguna vez un genio. Saber si lo ha sido tan a menudo como Shakespeare o Dovstoyevsky, dos de sus maestros, o si por el contrario el runruneo claudeliano, como decía Adrienne Monnier, cierta manera de organizar la deflagración de las palabras, no viene muy a menudo a sustituir a la palabra de Claudel, eso ya es otra cuestión, y no demasiado importante. De todas maneras, no hay genio que lo sea continuamente, el genio no es una especie o una raza de la humanidad.

Ya se haga para honrar a Claudel colocándole en el número de los superhombres, o por el contrario para llegar de rebote a la obra mediante unas cuantas anécdotas escogidas, ello es postular que un hombre puede ser del mismo paño que lo que ha escrito, y que lo ha producido igual que un manzano da manzanas. En el momento de la muerte, cuando el ser vivo y el escritor están más unidos que nunca, ya que acaban de terminar juntos y se oye por primera vez el silencio de aquella voz, es natural que se sienta uno tentado a plantear la cuestión del genio. Pero, ya se haga piadosa o malignamente, se comete siempre el mismo y cruel error a propósito de la condición del escritor. El amor y el odio coinciden en que se le hace un honor, pero también un deber, de haber sido infalible. Si se quiere dar con la actitud justa para con él, sería necesario renunciar a ese fetichismo. No ha nunca lugar, respecto de ningún hombre tomado en su totalidad, el conceder o negar la patente de genio.

Las contingencias de Claudel, son algo conocido: se las ha subrayado suficientemente. Con los acontecimientos públicos no tenía mucho acierto. En otro tiempo habló de los "poilus" (1), y últimamente también, en un tono que los combatientes no soportan. Ha rendido homenaje, y casi en *los mismos términos*, a hombres de Estado entre los cuales hubiera sido preciso elegir. A propósito de la situación mundial, publicó en *Le Figaro* apreciaciones peligrosamente marciales. En esas circunstancias extremas, no era mucho más clarividente ni intransigente que un funcionario medio del Quay d'Orsay. No hay que pedirle esa intolerancia de los títulos y de los consejos de administración que constituye el orgullo de los escritores profesionales. Pero no es éste nuestro tema: no es en eso en lo que residía su genio, si es que hay tal genio.

He aquí lo más importante: ha decepcionado a casi todos aquellos que recurrieron a él para descargarse del cuidado de ser ellos mismos. A Jacques Rivière, que le describe su baratillo íntimo (y que, entre paréntesis, insertaba malignamente algunas estupideces en sus cartas para ver si el gran hombre se daría cuenta), Claudel responde que hay que "meterse en el confesionario". Conmina a Gide a renegar de Sodoma so pena de dejar de ser amigo suyo. A una cultivada dama que venía a interrogarle a propósito de nuestros esfuerzos por fundar valores exclusivamente humanos, responde — y ello refuerza el integrismo más estricto — "los valores morales son los mandamientos de Dios y de la Iglesia, Fuera de esto, no hay ningún valor moral ni espiritual. Lo que nuestros escritores descubren me parece irrisorio". Pero su tragedia, dice la dama, su lealtad... "Eso me es absolutamente indiferente", dice Claudel. "Que se las compongan como puedan." Así es este sectario. Así son, decía Gide, esa "voluntaria (e instintiva) incomprensión, ese prejuicio de negar aquello a lo que no puede uno adherirse" (2).

Y sin embargo, estuvo vinculado, dice él mismo, a un ateo, Philippe Berthelot, "con los más fuertes lazos de afecto y de agradecimiento que yo haya jamás sentido por ningún ser humano" (3): Ahora bien, aquí no hay nada a lo que adherirse: "Cada llamada que le he dirigido sólo ha encontrado su silencio y una mirada evasiva" (4). Berthelot, atacado de angina de pecho en su mesa del Quai d'Orsay, llama

(1) Soldados franceses de la primera guerra mundial. (N. de la T.)

(2) *Journal*, 2 de noviembre de 1930.

(3 y 4) *Accompagnements*, pp. 182 y 205.

a uno de sus colaboradores y le dice: "Dentro de diez minutos habré muerto... quiero que usted sepa que después de la muerte no hay nada, y que estoy seguro de ello." Claudel comenta: "Es la honrada y valiente constatación de un hecho y de una impotencia personal para ver más allá" (5). El 6 de abril de 1925, Claudel se entera en el barco de la muerte de Jacques Rivière. Y él que se negaba tan rotundamente a entrar en los laberintos de Rivière, le presta ahora su voz y escribe para las *Feuilles de Saints*:

"Pero, ¿cómo hacer para comprender todo este pensamiento naciente como el agua sin participar en él?"

"Todo este ruido que está convirtiéndose en palabra, quizás es interesante, después de todo. ¿Quién estará ahí para comprender si yo me interrumpo bruscamente?"

"¿Quién estará ahí para oír si yo me dejo ganar totalmente por un Dios sordo?"

"¿Cuyo trabajo he sentido avanzar tanto sobre mí durante estos cuatro años de cárcel?"

De modo que está bien claro: aquel que contaba la incompreensión en el número de sus atributos había comprendido perfectamente. ¿Por qué se defendía de ello pues? Si se mira la obra, la pregunta se impone mucho más aún. Ya que el mundo de los dramas de Claudel es el menos convencional, el menos razonable, el menos "teológico" que exista. Este embajador no ha puesto jamás en escena a monarcas o grandes personajes que no seau imperceptiblemente irrisorios: el rey de España y su corte, en *Le soulier de Satin*, interrumpidos a cada instante en sus evoluciones por los movimientos del pontón sobre el cual han fijado su domicilio; el Papa Pío que se duerme aute Coûfontaine, y el papel de esta somnolencia de un anciano es simbolizar en la tierra y en el escenario del Théâtre Français la resistencia de la Iglesia a la violencia; Rodrigo amputado que se deja prender en los discursos de una cómica provocadora enviada por el rey de España, cae en el ridículo de reclamar ante la corte, y en qué tono, unos poderes insólitos, para ser entregado por fin a dos soldados que no logran ni siquiera venderlo... Los únicos personajes que Claudel toma completamente en serio son aquellos que son unos con una pasión sencilla, una pena, un bien terrestre: Mara está celosa con razón porque es fea e ingrata, Sygne rechaza con razón en el último momento el sacrificio que sin embargo ha hecho ella, porque "todo está

(5) *Accompagnements*, p. 193.

agotado" y nadie puede pedir a un ser humano que vaya más allá, Turelure, a su manera, no anduvo errado enviando al paraíso a los monjes de la abadía, aquel verano del Año I en que las ciruelas claudias eran tan buenas.

"¡Ibamos a abrirlo todo, íbamos a acostarnos todos juntos, íbamos a pasearnos sin apremios y sin calzones por enmedio del universo regenerado, íbamos a ponernos en marcha a través de la tierra liberada de dioses y tiranos!

"¡La culpa la tienen también todas aquellas cosas viejas que no eran sólidas, era demasiado tentador sacudirlas un poquito para ver qué pasaría!

"¿Tenemos nosotros la culpa si todo se desplomó sobre nuestras espaldas? A fe mía, yo no me arrepiento de nada."

Realmente hay que saber leer para encontrar la derecha escritura de Dios en estas sinuosas líneas. A primera vista se trata más bien de un caos exuberante, una proliferación de detalles inútiles o estrambóticos. Desde Don Méndez Leal, que habla con la nariz, hasta la negra Jobarbara, de san Adlibitum al sargento napolitano, de los imperios a los continentes, a las razas, a las enfermedades y a las constelaciones, nada parece hecho, a primera vista, para inspirar reverencia. Si ese mundo es un poema, no es porque se vea lo primero su sentido, sino que es a fuerza de casualidades y paradojas. "Veo Waterloo; y allá abajo, en el océano Indico, veo al mismo tiempo a un pescador de perlas cuya cabeza, de pronto, hñende el agua junto a su catamarán" (6). Si bien Claudel, como es sabido, no dejó nunca de adorar el principio que actúa en este galimatías, le llamó una vez Silencio, Abismo, y nunca retiró esa ambigua palabra: "El tiempo es el medio que se ofrece a todo lo que será de ser para no ser ya. Es la *Invitación a morir*, a toda frase para que se descomponga en el acuerdo explicativo y total, a consumir la palabra de adoración al oído de *Sigé el Abismo*" (7).

La causa de que conmueva a tantos hombres ajenos sin embargo a sus creencias, es que es uno de los raros escritores que han hecho sensibles la algazara y la prodigalidad del mundo. La lógica nueva de que hablaba el *Art poétique* no tiene nada que ver con la de las teodiceas clásicas. Claudel no se ocupa de probar que este mundo sea el mejor de los mundos posibles, ni de deducir la Creación. Tomándola tal cual es, con sus llagas, sus jorobas, su andar vacilante, él sólo afirma que de vez en cuando se constatan en ella ines-

(6 y 7) *Art poétique*, pp. 53 y 57.

perados encuentros, que lo peor no siempre es seguro. Merced a este pudor, esta franqueza y este humor actúa más allá del catolicismo. Pero esto nos devuelve a nuestra pregunta: una vez más, ¿por qué el poeta más "abierto" moraba en el hombre más cerrado que pudiese existir?

Eso es la contradicción religiosa: todas las cosas cooperan al bien, incluso los pecados, dice San Agustín, y Claudel repite: "el bien transige", es capaz de justificar relativamente el mal. Sin Mara, sin Turelnre, sin Coúfontaine, no existirían Violaine ni Sygne. Pero el mal no se justifica sino una vez hecho. Antes del hecho, sigue siendo el mal, y la ley sigue siendo evitarlo a toda costa. Hay en la religión perdón universal, pero también peligro de condenación a cada instante. Esta es la razón de que Coúfontaine se apresurase hacia su meta, seguro de ser perdonado sólo si llegaba lo bastante deprisa: "¿Qué sabemos nosotros de la voluntad de Dios, cuando el único medio que tenemos de conocerla es contradecirla?" Pero esa es también la razón de que Claudel no haya nunca dejado ver hasta qué punto comprendía a los demás. Esa es la razón de que elevase en torno a sí esa muralla de voluntaria incomprensión. Primero hay que renunciar al mal, y sólo después se le puede justificar relativamente. A esos jóvenes o a esos hombres de letras que se acercan, hay que maltratarlos. Pretenden ir directamente a la libertad sin pasar por el sacrificio. Dios sabe lo que se les ocurriría sacar, para su gobierno personal, del *etiam peccata*. Empecemos "encerrándolos" en el confesionario, y enseñándoles los mandamientos de Dios y de la Iglesia...

Detrás de la contradicción religiosa, hay otra, más general, que es la suerte de todos los profesionales de la verdad, de todos los escritores, de todos los hombres públicos, y que hace, volviendo a nuestro punto de partida, que ningún hombre sea el equivalente de lo que ha escrito, que ningún hombre sea un genio. Antes de que Claudel dijera: "Soy como un pavo que no entiende nada en un pato", Stendhal, a quien no entorpecía la piedad, había ya dicho: "Yo soy perro, usted es gato, no podemos entendernos." El hombre esquivo con razón la mayor parte de las discusiones a que su obra da lugar, porque se prestan al equívoco: para el degustador, el libro es un alimento inmediatamente asimilable, para el escritor es el resultado de una duración, de un ejercicio, de una vida difícil. El colmo de la ilusión es imaginar que el hombre sea *en mejor* lo que son sus obras. A ese movimiento frenético que empuja a los lectores hacia él, como si él fuera un

sacramento, el autor sólo puede responder levantando barricadas. Aceptar a los demás, dejarles hablar, hacerles justicia, darles la razón en contra de uno mismo, és cosa fácil en los libros, ésa es su virtud, y es una suerte. En la vida es menos fácil, porque los demás creen en el genio y le piden todo. El escritor sabe muy bien que no hay comparación posible entre la rumiatura de su vida y lo que de más claro y más visible ha podido producir ésta, que sería una comedia hacerse el oráculo, que después de todo, si se le quiere encontrar, ya ha dado cita a los aficionados en sus libros, que el camino más corto pasa por ellos, y finalmente, que él es un hombre que trabaja para vivir, y no puede dispensar a nadie del trabajo de leer y del trabajo de vivir.

(Marzo de 1955)

X. SOBRE LA ABSTENCION

Se dice que Gide no votaba so pretexto de que el voto de su portera contaba tanto como el suyo. Este razonamiento merece reflexión. Si Gide quisiera el voto plural para los hombres cultivados, la reivindicación de su parte sería exorbitante. El sabía mejor que nadie que la cultura no es una garantía de juicio. A los ojos del Gide de 1930, el Gide de 1916, lector de la *Action Française*, debía muy bien de ser algo así como una "portera". A los ojos del Gide de 1940, el de 1930. La menor vuelta sobre sí debía disuadir a Gide de pretender al gobierno de los hombres.

Sin duda quería decir otra cosa. No que la verdad esté en manos de los hombres de cultura, pero que éstos no pueden recibirla de los demás. Quien toma parte en la votación renuncia a sus más maduras convicciones, consiente en que éstas sólo cuenten como una "opinión" en el cómputo general de las opiniones, ratifica por adelantado la decisión de los demás. ¿Por qué concederles de golpe en un escrutinio lo que no se les concedería en una conversación? Si hay verdad, es por libre reflexión. Gide rechazará pues una ceremonia en la que el propio juicio se somete al juicio de los demás. Que gobiernen en contra de él, si quiere, pero que no le pidan suscribirlo...

Lo particular de Gide es el purismo que le impide votar porque no admite el principio del voto. La mayoría de los votantes prefieren servirse de astucias con la regla del juego. Pero en el fondo no la aceptan tampoco. ¿Quién de nosotros *respet*a el resultado de un escrutinio decepcionante? Votamos porque esperamos que nuestra opinión resultará ganadora, votamos violentamente. Si no ganamos, pensamos ya en el desquite. Excepto tal vez en Inglaterra (aunque habría que ir a ver de todos modos lo que se esconde bajo la leyenda del *fair play*), cada cual recusa el sufragio de los demás, y el liberalismo es imposible de hallar.

La política revolucionaria lo sabe desde hace mucho tiempo y no se presta al juego más que para ir más allá. El revolucionario, portador de los *verdaderos* intereses del proletariado, no puede hacerle juez de ellos a cada instante: no es probable que la mayoría — incluso entre los proletarios — vea necesidades que sólo resultan patentes para los más desfavorecidos y los mejor informados. El voto consulta a los hombres durante el descanso, fuera del oficio, fuera de la vida, apela a la imaginación, que es a menudo débil, la voluntad de vivir se queda a la puerta de la cabina aisladora. ¿Cómo iba a ser revolucionaria una mayoría?

La vanguardia no es el grueso del ejército. La convergencia de opiniones no hará nunca una revolución, sino el acuerdo práctico de los oprimidos en la lucha social. Lo que cuenta no son sus pensamientos, sino el “secreto de su existencia” (Marx). No se trata de administrar una sociedad ya hecha, primero hay que hacerla, tan auténtica y tan viva como el acuerdo de los oprimidos en su lucha. Dulles le espeta a Molotov que ningún régimen comunista ha sido nunca libremente aceptado. No le enseña nada. Es como si dijera que nuestras decisiones importantes nunca son absolutamente demostradas ni demostrables.

No habría nada que repetir si la revolución superara realmente el juego del sufragio, si no encontrase, en su propio desarrollo, la pregunta de los demás. Pero la encuentra mientras vive. Tiene sus oponentes. Si les consulta o cuando menos los tolera, hela restituida al juego del sufragio. Si los suprime, deja de ser el acuerdo total de los oprimidos que debe ser.

Si se consultan las opiniones, no habrá nunca revolución, pero si la revolución no es nunca controlada, ¿es una revolución, una sociedad sin explotación y sin opresión? Si no tiene que justificarse ante una oposición, mediante cifras, comparaciones, cálculos oficiales e independientes, ¿quién sabe lo que cuesta y lo que reporta, y a quién, y, en último término, qué es? Por eso a veces promulga constituciones, organiza consultas. Pero la concesión es meramente formal: los sufragios demuestran si son favorables, pero no la juzgarían si fuesen desfavorables. Cuando se le pidan pruebas, contestará siempre que llegar a las pruebas sería ya traicionar.

Sea, repite el conservador, la minoría que no tiene nada que perder no está en situación de apreciar los méritos relativos de un régimen que la excluye. Ahí se trata de estadísticas, de probabilidades, mientras que la miseria es categórica. Por consiguiente no queda más remedio que mantenerla sujeta.

De este modo prosigue el duelo de los que temen por lo que existe y los que quieren lo que no existe o no existe todavía. A unos y a otros los regímenes liberales sólo oponen un consumado arte de diluir las contradicciones, de plantear de un modo oblicuo los problemas, de ahogar la acción en el procedimiento, de crear prejuicios favorables o desfavorables, de debilitar a las mismas mayorías cuando no están tranquilas, y de llevarlas a donde no quieren ir, de manipular los espíritus sin tocarlos, en una palabra una forma jurídica y astuta de la violencia.

¿Tenía pues razón Gide? ¿No hay elección posible sino entre la violencia declarada y el precario compromiso entre las violencias? ¿Hay que ser apolítico, hay que ser misántropo?

No es todo tan sencillo ni tan negro. La misantropía será siempre equivocada porque los vicios de la política se deben a fin de cuentas a lo que de más válido tienen los hombres: su idea de la verdad. El que ha visto algo y lo cree verdad, lo cree verdad para todos. Si los demás no lo ven, es que son fanáticos, es que no juzgan libremente. De este modo el hombre libre hace de sus evidencias la medida de todas las cosas, y ya le tenemos convertido en un fanático en el preciso momento en que se lamenta del fanatismo de los demás. Pero después de todo, si cada cual "se mete en los asuntos de los demás", si los sustituye, es también porque "se pone en su lugar", porque los hombres no están uno junto a otro como guijarros, y porque cada cual vive en todos.

Llega pues un día en que aquel que quería retirarse del juego político es restituido a él precisamente por ese gusto por la libertad que cultivaba en provecho suyo. Gide lo dijo con frecuencia: el individualismo extremo hace sensible a los demás individuos, y su *Journal* cuenta cómo se quedó sin voz cuando, al coger un taxi para ir a ver a un enfermo a la clínica de la rue Boileau (entonces lujosa), y asombrarse de

que el taxista no la conociera, recibió esta sencilla respuesta: "Nosotros vamos a Lariboisière."

Se pueden hacer trampas con los demás, inventar sueños en los que quedan difuminados—la "Francia auténtica", el proletariado puro—pero no se puede negar el escuchar a alguien que hable de su vida. Hay por lo menos un tema sobre el cual los demás son jueces soberanos: su suerte, su felicidad o su desdicha. Cada cual es a ese respecto infalible, y ello devuelve a sus justas proporciones los lugares comunes sobre el sufragio cuyo eco yo temí ser Gide.

Ahora bien, esta competencia va muy lejos. Tal vez la portera de Gide no tenía, a propósito de la historia, opiniones tan matizadas como Gide. ¿Qué importa? Votar no es escribir un tratado de política o de historia universal. Es decir sí o no a una acción juzgada por sus consecuencias vitales, que son perfectamente sensibles para cada uno, que incluso sólo son sensibles para él. La revolución rusa en sus comienzos lo comprendió muy bien cuando apoyaba el nuevo poder en los soviets, en los hombres tomados en su profesión y en medio de su vida. Este sufragio real, este juicio seco, y que cabe en una palabra, dice lo que cada cual se propone hacer y no hacer de su vida. Aunque tengan cien veces razón, los que "saben" no pueden poner sus luces (vacilantes por otra parte) en el lugar de ese consentimiento o de esa negación. La mayoría no siempre tiene razón, pero no se puede tener razón, a la larga, en contra de ella, y se elude indefinidamente la prueba es que se está en un error. Aquí topamos con roca. No porque la mayoría sea un oráculo, sino porque es el único control.

Falta saber cómo recoger ese sufragio, cómo protegerle contra los desvíos, mediante qué instituciones, y eso no es cosa fácil, porque el sentimiento que tiene cada cual de su vida depende de manera increíble de las ideologías. Sobre todo en una situación tensa, hasta lo abstracto se hace concreto, y cada cual vive hasta tal punto en los símbolos sociales que es difícil encontrar en él un reducto de certezas *suyas*.

Lo que es más, existe una comedia de las sociedades liberales que hace que el control se cambie en su contrario. Alain pensaba que no se puede abusar del control, que el papel de los ciudadanos es de una vez por todas decir no y el del poder tender a la toranía. Si cada cual desempeña de la mejor manera posible su oficio, la sociedad y la humanidad son todo lo que pueden ser. No había previsto este trueque de

papeles en que la libertad y el control sirven para percipuar tiranías, mientras que los intereses de la libertad pasan al lado del poder. Todo poder sin control vuelve loco. Es verdad. ¿Pero qué hacer cuando no hay poder en absoluto, cuando sólo quedan controladores? El ciudadano contra los poderes, no siempre significa el equilibrio entre la tiranía y el caos, a veces significa su mezcla, una sociedad sin acción, sin historia.

El problema del sufragio permanece íntegro ante nosotros. No llegamos a vislumbrar lo que sería una sociedad que lo hubiera resuelto. Pero se trata de hacer comunicar lo que se dice y lo que se hace. Sabemos ya, pues, que una sociedad válida no será menos libre, sino más libre que la nuestra. Más instrucción, más información y más precisa, más crítica concreta, la publicidad del funcionamiento social y político real, todos los problemas planteados en los términos más ofensivos — como son ofensivos la desdicha y todos los buenos razonamientos —, tales son las condiciones previas de las relaciones sociales “transparentes”.

(Julio de 1955)

XI. SOBRE INDOCHINA

Temps modernes publicó, en el mes de diciembre, un editorial sobre Indochina que podía parecer incompleto: no definía una política, decía con qué sentimientos hay que buscar una. Decía que, a priori, cometíamos un error si, al cabo de ochenta años, éramos aún odiados como enemigos, y que una reconquista militar sería literalmente una vergüenza para nosotros. Que un muchacho amigo nuestro, que acaba de servir en Indochina, nos escriba hoy: los soldados de allá son unas víctimas y es más duro morir que redactar protestas, nos parece muy natural. (Cuando se ha arriesgado la vida, es penoso reconocer que era por una causa dudosa. Pero, precisamente entonces, hay que protestar contra una prensa que pone a los soldados muertos como ejemplo para justificar otros sacrificios.) Que a los ojos de un coronel pierda uno puntos hablando de moral y honrando el heroísmo dondequiera que se encuentre, ya es más asombroso. Pero que una protesta moral pudiera provocar, en un cristiano como François Mauriac, “un verdadero estupor” (1), eso es lo que a nuestra vez nos deja estupefactos.

Hablan ustedes por resentimiento, nos dice. Y la moral existe efectivamente, pero no debe legislar sin considerar los casos. Nosotros estamos, también, en contra de la moralidad abstracta. Esa es la razón de que no sigamos a los anticomunistas, que juzgan el comunismo sin considerar los problemas de la U.R.S.S. Pero hace falta además que los valores sean reconocibles bajo su aspecto del momento. Esa es la razón de que, al no reconocer en el comunismo de hoy los valores del humanismo marxista, no seamos comunistas. En

(1) *Le Figaro*, 4 de febrero de 1947: *Le Philosophe et l'Indochine*. Pasamos por alto la idea, muy provinciana, de adivinar el autor de un editorial colectivo. Lo más curioso es que el grafólogo se equivoca en su conjetura.

la cuestión de Indochina, no hemos opuesto a la colonización argumentos de principio tales como la igualdad de los hombres o el derecho que tienen a disponer de sí mismos. Hemos hecho la muy concreta constatación de que al cabo de ochenta años seguimos siendo en Indochina "autoridades ocupantes" mal toleradas (2), de que eso era un fracaso y de que una solución militar sería su confirmación. Queremos en efecto que se distinga entre la moral pura y la aplicada. Pero es preciso que haya entre ellas alguna relación. Cuando se reduce a generalidades verbales, la moral pura se convierte en coartada y astucia. Hay que tomarla entonces al pie de la letra. Es preciso decir, y lo repetimos: "hagamos la paz o marchémonos". Cuando se entra en los caminos de la moralidad relativa, tiene que ser a sabiendas de lo que se quiere en último término, y resuelto a no aceptar *cualquier cosa*. François Mauriac confunde el sentido de lo real y el respeto por lo real.

¿Cómo se atreve usted a escribir, prosigue, que el rostro de los franceses en Indochina es el rostro de los alemanes en Francia? Los alemanes saqueaban Europa mientras que nosotros hemos establecido allá una "civilización bienhechora". Nosotros respondemos que, si los alemanes hubieran permanecido tres cuartos de siglo en Francia, habrían acabado por construir en ella fábricas en las que hubieran trabajado franceses, carreteras y puentes que nosotros hubiéramos utilizado, e incluso por distribuir azufre y sulfato a los propietarios para cuidar las viñas hereditarias. Ello no hubiera hecho perdonar las rehenes ejecutados. Si los italianos hubieran podido quedarse en Abisinia, habrían equipado el país. François Mauriac fue bien frívolo condenando la empresa etíope. No tenía más que esperar la hora de los puentes y carreteras. ¿Qué decimos? Las carreteras estratégicas por lo menos estaban ya inauguradas. La política francesa en Indochina no sólo no ha liberado a los campesinos del desgaste sino que ni siquiera ha tolerado la formación de una burguesía industrial. Por eso seguimos siendo allá una potencia ocupante. Se nos juzga por lo que hemos hecho y por lo que no hemos hecho.

Por último, dice François Mauriac, la colonización es una especie de Cruzada, equívoca como todas las Cruzadas. Sus

(2) "Nosotros somos allá", decía el editorial, "alemanes sin Gestapo ni campos de concentración, por lo menos así lo esperamos". Vana esperanza. Por el artículo de J. Cuisinier se verá que éramos aún demasiado optimistas.

violencias no son más que “la corrupción de una gran idea”. Pero la idea está en la mente de François Mauriac o en nuestros manuales de historia. Los vietnamitas han visto sobre todo la “corrupción”. Es literalmente escandaloso que un cristiano se muestre hasta tal punto incapaz de despojarse de sí mismo y de sus “ideas”, y se niegue a verse, siquiera un instante, con los ojos de los demás. Los menos revolucionarios de nosotros han comprendido de una vez para siempre, con la guerra de España y con la ocupación alemana, que el honor está a veces en las cárceles. Han aprendido lo que las grandes “ideas” del poder significan para los oprimidos. Pero la guerra se acabó, los alemanes se fueron, todo volvió al orden. El poder ahora somos nosotros, y por consiguiente no puede sino ser honorable. El parecer de los irregulares vuelve a no contar. Como en los días de su protegida infancia, François Mauriac carece de oídos para los gritos de quienes matan y mueren. Tengamos paciencia. Sólo se trata de la corrupción de una gran idea, “y, literalmente, de una vocación traicionada”. Nosotros decimos que un cristiano no está hecho para traicionar su vocación o para excusar a quienes la traicionan, y no somos los únicos en decirlo. Un sacerdote nos escribe: “Acabo de volver del Vietnam, donde he estado siete años. La lectura de su nota ... a propósito del Vietnam me hizo un bien del que le estoy muy reconocido ... no le hubiera escrito si no hubiera caído ante mis ojos casualmente el artículo de Mauriac en *Le Figaro* del 4 de febrero ... ¿Se ha vuelto viejo? ¿Le amargan los sufrimientos de su país? ¿Qué se ha hecho del cristianismo? ... Mientras tantos cristianos se nieguen a estar donde se les espera, ¿puede uno sorprenderse de que otros pretendan reemplazarlos?”.

Verdad es que François Mauriac desapruueba el colonialismo “tal como se practicó en el siglo XIX” (como si hubiese cambiado mucho desde entonces). Nos invita “a descubrir antes de que sea demasiado tarde nuevas bases de entendimiento y de cooperación” con el Vietnam. No se puede decir que su artículo nos ayude mucho a ello. ¿Cómo no se da cuenta de que, visto desde fuera, ese artículo es exactamente la tapadera moralizante de una solución violenta? (3). Un vietnamita nos decía: su sistema funciona de maravilla. Ustedes tienen sus colonialistas. Y tienen, entre sus adminis-

(3) Ni siquiera se sabe si “antes de que sea demasiado tarde” quiere decir, como sería de esperar, “antes de que la represión militar se imponga”, o, como es de temer, “antes de que nos echen”.

tradores, sus escritores y sus periodistas, muchos hombres de buena voluntad. Unos actúan, otros hablan y son la caución moral de los primeros. De este modo los principios quedan a salvo, y la colonización sigue siendo de hecho lo que siempre ha sido. Después de un artículo hecho para tranquilizarnos la conciencia y justificar nuestro poder en Indochina, las conciliadoras frases del final no tienen mucho peso. Un funcionario de Indochina nos decía últimamente: "tenían ustedes razón, se trata de despertar a la gente". El artículo de François Mauriac está hecho para dormirla. Si le escuchan, dejarán hacer, hasta que llegue la mala época, hasta que las tropas vietnamitas se agoten, hasta que los campesinos se causen, el Viet-Minh capitule sin condiciones. En ese momento se podrá tratar sin prometer nada y el colonialismo liquidará, llamándolas "comunismo", juntamente con el estado mayor, efectivamente comunista, del Viet-Minh, las más fuudadas reivindicaciones del pueblo indochiuo. Cou toda seguridad es difícil para un ministro entablar negociaciones sin reforzar el Viet-Minh. Esta es la razón de que se vaya repitiendo que cada palabra dicha por los vietnamitas en la prensa francesa prolonga la lucha despertando en ellos la esperanza. Pero es preciso ver que la otra fórmula: "seamos vencedores hoy, mañana seremos justos", equivale a hacer una cruz sobre las reformas. En Indochina hay, desde la guerra, un doble poder. La lógica del colonialismo exige que se elimine a los "intrusos". Pero no será a la hora de su triunfo cuando se reforme. Ser partidario de una solución militar, es ratificar la política francesa en Indochina desde hace ochenta años. Que un ministro a quien los acontecimientos han dejado atrás se adscriba a esa política, no es sorprendente. Pero, cuando casi toda la prensa francesa lo corea, los escritores independientes no cumplen con su oficio si facilitan la operación. A los cínicos que la conducen debe reconocérseles esa especie de grandeza que es la grandeza de los hombres de Estado desde que el mundo es mundo. ¿Pero qué decir de las buenas almas que se asocian a ella sin tener el valor de llamar Terror al terror? Nuestra época tiene sobre las demás la incomparable ventaja de haber entreabierto al público los bastidores de la historia y sacado a la luz algunas de sus grandes astucias. A nosotros toca defender ese privilegio.

Todo esto será tan claro que se queda uno "estupefacto" de verse obligado a repetirlo, sobre todo a François Mauriac, que en otras ocasiones se había mostrado lúcido. ¿Qué le

pasa pues? Ese artículo no está claro. Se tiene la sensación de que está hablando de una cosa y pensando *también* en otra. ¿De dónde procede ese tono fraudulento, que jamás adoptó cuando se trataba de moral o de religión, y que había perdido hacía mucho tiempo en política? Al igual que el sujeto del psicoanalista, nos da incidentalmente la respuesta. Hacia el final de su artículo, y como si pasara ya a cuestiones al margen del problema, nuestro autor pregunta: “¿Es ó no verdad que otra potencia (la misma cuyo espíritu anima el Viet-Minh) sustituiría a la Francia desfalleciente?” Ya salió. No es necesaria una larga encuesta para saber que los comunistas franceses, asociados al gobierno, son corresponsables de su política colonial, que el Viet-Minh no ha sido seriamente apoyado por la U.R.S.S., que conformemente a su política general de prudencia, la U.R.S.S. desea un compromiso y no una guerra que podía dar lugar a la intervención anglosajona, que las armas del Viet-Minh proceden de China, las más de las veces a través de una casa francesa, y que por último el estado mayor comunista del Viet-Minh ha incorporado un movimiento nacionalista indochino ampliamente motivado por la política francesa en Indochina y que no debía nada al maquiavelismo del Kremlin... Todo eso carece de importancia. Basta con que Ho-Chi-Minh sea comunista para que François Mauriac haya comprendido. Sólo se trata de un tentáculo de la U.R.S.S. Ejemplo palpable de ese *nominalismo político* que falsea la vida pública francesa. Ya se trate de Indochina o de otra cosa, cada cual elige una posición según debilita o refuerce a la U.R.S.S., y se arregla como puede con sus ideas. Esa es la razón de que ya no haya problemas políticos ni auténtica discusión política. Los comunistas creían antaño que, por la lógica del movimiento del proletariado, los progresos de la revolución en el mundo servirían eminentemente a la U.R.S.S. Podían vacilar acerca de la táctica y preguntarse en un momento dado si la ofensiva del proletariado era oportuna. Pero se daba por supuesto por lo menos que un análisis serio de la situación local y una apreciación de la coyuntura mundial en que la presión de los proletariados nacionales sobre sus gobiernos interviniera resolvería el problema. Hoy ya no tienen tanta confianza en el curso de las cosas, ya no creen en un desarrollo racional de la historia y en la convivencia de lo válido y la eficacia. Su diplomacia, como la de todas las cancillerías, calcula la relación de las fuerzas por las condiciones geográficas y militares, y sin hacer intervenir la conciencia de clases, bas-

tante debilitada en efecto. Por su parte, el anticomunismo no trata ninguna cuestión a fondo. Está tan desprovisto de ideas y tan lejos de los hechos que no se eleva siquiera hasta la maniobra izquierdista, fácil sin embargo en estas circunstancias. Vuelve a caer pura y simplemente en el viejo conservadurismo, y confunde, con ciega reprobación, la diplomacia soviética y los movimientos espontáneos de masas. En una cuestión como la de Indochina, en la que está sin embargo muy claro que no se resolverá ningún problema persiguiendo el fantasma de la U.R.S.S., el anticomunismo se atiene a la concepción del comisario de policía según la cual todos los problemas son creados por unos cuantos dirigentes.

Ahora comprendemos lo que le sucede a François Mauriac. Cuando el patriotismo francés soplabla en la dirección de la humanidad, supo juzgar a los poderes. Pero no deseaba otra cosa que abandonar una lucidez tan fatigosa. La guerra tuvo el inconveniente de obligar a distinguir entre lo legal y lo justo. Olvidemos, piensa él, esos horrores. No abrais de nuevo nuestras heridas. La herida, para él, no es la cuestión de Indochina, es la deshonra de Vichy. Ya puede correr la sangre allá desde el momento que nuestras heridas están cicatrizando.

(Marzo de 1947)

XII. A PROPOSITO DE MADAGASCAR (1)

(Entrevista)

— Como filósofo y pensador político, ¿tiene usted formada una opinión sobre la guerra de Argelia, y puede dárnosla a conocer?

— Tengo una opinión y no la oculto, pero no se trata ya de una solución aunque sí lo fuera hace dos años y medio. Nada demuestra que un problema dado sea soluble en cualquier fecha y sería excesivo reprocharnos el no tener solución cuando se ha dejado ya pudrir el problema. Yo no veo más que verdades parciales:

1.º Soy incondicionalmente contrario a la represión y en particular a la tortura. El que ha escrito *La Question* (2) sabe lo que es el honor y la verdadera gloria; recuerde aquellas palabras, cuando está atravesando el pasillo de la cárcel de los musulmanes que alientan: “... y en sus ojos capté una solidaridad, una amistad, una confianza tan total que me sentía orgulloso, precisamente porque era europeo, de tener un puesto entre ellos”. Quien ha pensado eso y quienes son como él, salvan literalmente el honor, nuestro honor y el de nuestros ministros. Se dice, y es verdad, que la tortura es la respuesta al terrorismo. Eso no justifica la tortura. Era necesario obrar de modo que el terrorismo no brotase.

2.º Pero me parece imposible deducir de ese juicio sobre la tortura una política en Argelia. No basta con saber lo que se piensa de la tortura para saber lo que se piensa de Argelia. La política no es lo contrario de la moral, pero no

(1) La estancia en Madagascar de qué se trata aquí es de octubre-noviembre de 1957, y el texto de la entrevista de enero-febrero de 1958. Se le restituye aquí a su fecha. Anunciado en *L'Express* del 3 de julio, no se publicó hasta el 21 de agosto de 1958.

(2) Henri Alleg, *La Question*, Paris, aux éditions de Minuit, 1958. (N. de la T.)

se reduce nunca a la moral. El polaco Hlasko decía últimamente que las convicciones políticas de los escritores franceses no le interesaban mucho, porque no eran más que actitudes morales. Me parece que tenía razón.

— ¿A qué llama usted actitud moral?

— Por ejemplo a la actitud de los que piensan que, por principio, los hombres blancos no tenían nada que hacer en el resto del mundo, que cometieron un horror yendo, que su único deber y su único papel en el momento presente es retirarse, que los países de ultramar dejados a sí mismos encontrarán grandes dificultades, pero que nosotros no tenemos que preocuparnos, que a ellos corresponde hacerles frente y hacer el uso que quieran de una libertad total que hay en primer lugar que reconocerles.

Este sentimiento, que se adivina en gran parte de las izquierdas no comunistas, es todo lo que queda en ellas de la actitud propiamente revolucionaria. Ahora bien, la actitud revolucionaria era una política: se pensaba que había realmente en el mundo una fuerza histórica madura, dispuesta a recoger la herencia humana, que los países coloniales y los proletariados de los países avanzados formaban una misma cosa en esta lucha, y que la política revolucionaria consistía en combinar la acción de unos y otros.

Hoy está bastante claro que el proletariado no está en el poder ni siquiera en los países en que la burguesía lo ha perdido; incluso la idea de un poder del proletariado se ha hecho problemática. Muchos hombres que no creen ya que la U.R.S.S. lo sea, *precisamente porque ya no lo creen*, trasladan a los países colonizados la ideología revolucionaria. Precisamente porque ya no pueden ser comunistas, no piensan en la posibilidad de un compromiso en política colonial.

Es sin embargo evidente que no se puede mantener una política revolucionaria sin lo que constituye su eje, es decir el poder del proletariado. Si no existe una "clase universal" ni el ejercicio del poder por esta clase, el espíritu revolucionario vuelve a convertirse en moral pura o radicalismo moral. La política revolucionaria era una actividad, un realismo, el nacimiento de una fuerza. Las izquierdas no comunistas con frecuencia sólo conservan sus negaciones. Este fenómeno es un capítulo de la gran decadencia de la idea de revolución.

— ¿Y por qué tal decadencia?

— Porque la hipótesis principal, la de una clase revolucionaria, no se ve confirmada por el curso efectivo de las cosas. Basta viajar a uno de los países de ultramar para com-

prender a la vez en qué es ficticio el esquema revolucionario y por qué los acontecimientos lo justifican sin embargo aparentemente. Pongamos por ejemplo Madagascar, donde estuve hace algunos meses. Lo primero que le impresiona a uno es el hecho de que los intelectuales nacionalistas de Tananarive están muy lejos de lo que nos haría suponer una concepción revolucionaria de la historia. Uno de ellos decía delante de mí que la distinción de los nobles y los burgueses era un rasgo permanente de la personalidad malgache; otro, que habría que ocuparse, después de la independencia, de retener en los pueblos a la población que se desplaza hacia las ciudades; otro, católico, que sería preciso construir una especie de socialismo feudal; otro que Liberia era un ejemplo para todos los pueblos de Africa; otro, por último, que lo más importante eran las diferencias entre católicos y protestantes en Tananarive.

Estos intelectuales distan mucho de estar dispuestos para una eventual revolución. A esto, un marxista responderá que constituyen una burguesía nacionalista, que esta burguesía abrirá las puertas del poder a las masas y a los improvisados jefes que se atribuirán las masas. Con todas las reservas por la insuficiencia de un corto viaje y también por la posibilidad de acontecimientos inesperados (casi nadie, en 1947, creía en la insurrección), hay que confesar que en ningún momento se tiene en el país la impresión de que esté incubándose una revolución. El que, sobre todo en Tananarive, muchos malgaches estén hartos del poder francés, es una cosa. Pero que ello anuncie la maduración acelerada de un proletariado en el sentido marxista, es otra. En país betsileo, en el sur, hacia Tulear y Fort-Dauphin e incluso en Issotry, los alrededores de Tananarive, donde el agua de los arrozales invade las casas en la estación de las lluvias, y donde se ven vender en los cestos objetos indefinibles que son el más cruel símbolo de la miseria, el viajero aislado no se siente rodeado de cólera. Aunque todo ello explote mañana, faltará probar que se trata de una erupción preparada por la historia. Ya sé que hay que buscar bajo las apariencias, pero habría que probar que existe en "las profundidades" un proletariado revolucionario en el sentido clásico de Marx.

Esta es la razón de que la historia dé sin embargo la impresión de discurrir en la dirección del comunismo: si los franceses abandonaran inmediata y completamente Madagascar, es probable que la burguesía de que hablaba hace un momento, que es calificada, pero demasiado poco numerosa,

intentaría tomar el mando del país, que parte de la población costera se sublevaría contra ella (nosotros intentamos jugar con esos odios, pero existen, y no los hemos creado nosotros; después de una conferencia sobre la idea de raza, constató que los merina de Tananarive me encontraban verdaderamente muy poco rascista: ellos no llegaban a sentir a los negros de la costa como iguales suyos). En resumen, los malgaches nacionalistas reconocen de buen grado que la marcha de los franceses iría seguida de sangrientos desórdenes. Después de lo cual, como es preciso vivir, hombres surgidos de las masas impondrían efectivamente su autoridad, harían trabajar al país, y emprenderían sin capitales y con medios improvisados la tarea del desarrollo. Sería muy largo y muy duro. No veo que haya razón alguna para decir que ése es el sentido inmanente de la historia, la solución preparada por ella de los problemas de la miseria. Incluso si, lo que no es el caso, todos los países coloniales llegados a la independencia acabasen por militarizarse y por realizar una especie de comunismo, ello no querría decir en absoluto que la filosofía marxista de la historia sea verdadera, sino que un régimen autoritario y no burgués es la única salida posible cuando la independencia política precede a la madurez económica. Si nos atenemos a lo que pueda observarse, nada hace pensar, en Madagascar, en el esquema clásico del proletariado colonial que quema las etapas del desarrollo y que a veces adelanta en madurez revolucionaria a los proletariados de los países avanzados.

La aparente confirmación del esquema nos hace desviar la atención de hechos y problemas que el marxismo coloca en segundo plano o incluso silencia. Se sorprende uno, charlando con intelectuales avanzados en Tananarive, del poco interés que conceden, por ejemplo, a los problemas del desarrollo o incluso al estudio de las costumbres y de la sociedad malgaches. Uno de ellos que ha realizado estudios universitarios en Francia, me decía que le resultaba casi imposible comunicar su personalidad malgache con su personalidad de sabio, que por otra parte, todo estudio de las creencias malgaches emprendido dentro del espíritu de la ciencia parecería a los suyos una traición. Su rebeldía contra nosotros no es intelectual (les gusta y practican admirablemente la conversación a la francesa), sino que es totalmente emocional y moral.

Puede responderse que lo demás vendría con la independencia. Yo creo que, en realidad, la independencia y sus consecuencias zanjarían cruelmente, pero no resolverían, el pro-

blema, que es soldar una manera de pensar europea y lo que queda de una civilización arcaica. Tal vez el comunismo no domina este problema como los demás sino privándole del medio de manifestarse.

Cuando Rabemananjara quiso, en un periódico de Paris, expresar los deseos de los malgaches, sólo pudo colocar uno a continuación de otro el elogio de las técnicas europeas y la reivindicación de una inmediata relación con la naturaleza cuyo secreto, decía él, detenta desde siempre la civilización malgache, sin decir cómo era compatible con el trabajo y la producción a la manera occidental esta poética relación con la naturaleza.

Césaire elogia a los negros por no haber inventado la brújula, y se comprende lo que quiere decir. La brújula, la máquina de vapor y demás, han servido demasiado para ocultar los hechos y gestos de los franceses. Pero, en fin, tomar pura y simplemente partido contra la brújula es tratar muy a la ligera el problema histórico del desarrollo. La independencia no detendría, sino que por el contrario aceleraría la degradación de las estructuras arcaicas. Se puede responder también: la idealización del pasado arcaico es una búsqueda de la seguridad y esconde la angustia revolucionaria. Es posible, y se trata también del mismo recurso a una historia abisal. Si nos atenemos a lo que puede observarse, nada permite decir que la independencia inmediata e incondicional sería el relevo de un imperialismo agotado por una nación madura para vivir por sí misma. Eso sería más bien una apuesta sobre lo desconocido, un desafío al destino, y esto es lo que oculta a las izquierdas francesas la ideología de la revolución.

— Oyéndole a usted, resulta que las críticas tradicionales que se dirigen al colonialismo carecerían de realismo y sobre todo de actualidad.

— El colonialismo, en cualquier hipótesis, está acabado en sus tres cuartas partes. Cuando los europeos deportaban a América quince millones de negros africanos, cuando trataban los rebaños de la pampa Argentina como canteras de cuero y de sebo, cuando desarrollaban en el Brasil el cultivo nómada de la caña de azúcar que dejaba agotada la tierra y que con ayuda de la erosión tropical transformaba el país en desierto, y cuando la administración francesa en Africa estaba aún dominada por las grandes compañías, existía un colonialismo.

De los hechos antiguos de que acabo de hablar pienso lo

mismo que de todas las infamias que nunca faltan en las empresas históricas, tanto en la historia romana como en la de la monarquía francesa. Así es como Nantes, Burdeos, acumularon los capitales que habían de hacer posible la revolución industrial. No apruebo aquella sangre, aquellos sufrimientos, aquellos horrores, como no apruebo tampoco la ejecución de Vercíngetorix. Digo que a condición de que cese todo esto, no hay que establecer como principio el que los blancos deban volver a sus países, ya que en Africa *son* hoy algo distinto a aquel colonialismo.

Verá usted en el libro dirigido por Ballandier, *Le Tiers Monde*, que desde la ley de agosto de 1946, las inversiones públicas de Francia en los países del sur del Sahara representan aproximadamente mil millones de dólares, lo mismo en diez años que durante los cuarenta años anteriores, el equivalente, se dijo, de un plan Marshall africano.

Puede usted ver en el libro de Germaine Tillion que de 1.200.000 no musulmanes, hay en Argelia 19.000 colonos en su sentido estricto, de los cuales 7.000 son personas pobres, 300 ricos y una decena extremadamente ricos. El resto de los franceses de Argelia son asalariados, ingenieros, comerciantes que representan las tres cuartas partes de la infraestructura económica del país. Durante este tiempo, 400.000 obreros argelinos trabajan en Francia y alimentan en Argelia hasta a 2.000.000 de argelinos.

Yo no digo que los jefes de empresa franceses los empleen por filantropía. Pero constato que esa relación entre Argelia y Francia no tiene nada que ver con el colonialismo. Quedan sobre todo en las costumbres, en las maneras de pensar, e incluso en las prácticas administrativas, mucho más que rastros del colonialismo. Se puede elucubrar sobre el modesto nivel del S. M. I. G. en tal región de Madagascar donde se ha establecido una importante empresa privada que, entre paréntesis, se atribuye el mérito de pagar salarios un poco superiores. No se puede ya decir que el sistema esté *hecho para* la explotación; ya no hay, como se decía antaño, “colonias de explotación”.

—En tales condiciones, ¿por qué vemos a la mayoría de los países de ultramar sublevarse por su independencia, o por lo menos pedirla?

—Vuelvo a decirle que vea el libro de Ballandier: la décima parte de la población del mundo dispone del 80 % de sus rentas; Asia, que alberga a la mitad de la humanidad, sólo posee la quinta parte de la renta mundial. Quinientos

millones de hombres en los países llamados avanzados viven con una renta anual de 500 a 1.000 dólares; otros 400 (la U.R.S.S., el Japón, dos o tres países de Europa oriental, una o dos repúblicas sudamericanas) viven con una renta anual de 100 a 500 dólares, y el resto — es decir, 1.500 millones de hombres — con menos de 100 dólares por año. Dos terceras partes de la población del mundo pasan hambre; un alemán, un inglés, un americano, disponían en 1950 de 5.000 unidades de energía por año, un africano o un chino de 150, un hindú o un indonesio de menos de 100.

A ello se añade, como usted sabe, la elevada natalidad de los países subdesarrollados, del orden del 40 al 50 por mil; La de Europa *antes de la limitación de los nacimientos* sólo era del 30 al 40 por mil. Sin la limitación de los nacimientos, se ha calculado que las mujeres europeas tendrían que casarse hacia los treinta y cinco años solamente para no tener en el matrimonio más hijos de los que tienen hoy. La intervención de las técnicas médicas ha hecho descender la mortalidad, se ha dicho muchas veces, pero las cifras son impresionantes: de 1946 a 1952, la esperanza de vida en Ceilán pasó de 42,8 a 56,6; *Francia ha tardado cincuenta años, de 1880 a 1930, en pasar de la primera cifra a la segunda.* En total, hacia el año 2000, los países subdesarrollados habrán pasado probablemente de 1.800 a 4.000 millones de habitantes, y los otros de 900 a 1.150. Todo esto y la degradación de las estructuras consuetudinarias, en una palabra, lo que Germaine Tillion llama la “vagabundización” de las tres cuartas partes de las poblaciones subdesarrolladas, y por último los progresos de la información y de la conciencia política, explican ampliamente la insurrección de los países subdesarrollados. Lo poco que han hecho por ellos los países colonizadores (en 1954, en Argelia el 96 % de los hombres eran analfabetos en francés), más bien la ha apresurado que retardado.

Todo esto no absuelve al racismo de los blancos y a los hechos de explotación, pero esos de los que estamos hablando son de otro volumen y otro peso. Alfred Sauvy, que no es sospechoso, escribía últimamente que el régimen de vida de los argelinos desde la llegada de los franceses a Argelia ha evolucionado poco más o menos como el de los países árabes políticamente independientes. Pero como los países colonizados no se administraban a sí mismos, como el poder en ellos era un poder extranjero, es natural que le imputen su padecimiento.

— Si lo esencial de los males que padecen los países colonizados no es imputable al colonialismo, ¿entonces no hay solución?

— No hay solución a corto plazo, y la independencia no lo es, y el comunismo no lo sería tampoco. Se ha calculado que para elevar el nivel de vida en un 1 %, hace falta en país desarrollado ahorrar el 4 % de la renta nacional y probablemente mucho más en país subdesarrollado. Teniendo en cuenta la tasa de crecimiento de la población, habría que ahorrar e invertir del 12 al 20 % de la renta nacional para un resultado bien pobre.

En cuanto a la ayuda exterior, se calcula que los países desarrollados (incluso sin tener en cuenta la discordancia entre su progresión demográfica y la de los demás) deberían aportar del 4 al 7 % de su renta nacional global desde el primer año para doblar en treinta y cinco años el nivel de vida de los pueblos subdesarrollados, es decir para llevar su renta a 70.000 francos por año y por hombre.

— ¿Por qué dice usted que el comunismo no sería una solución?

— Porque en la U.R.S.S. y fuera de la U.R.S.S. ha encontrado los problemas del subdesarrollo; ahora bien, los ha superado en la U.R.S.S., donde los recursos eran excepcionales y en lo que respecta al sector industrial (parece ser que sigue en pie un problema agrario). Pero en cuanto a las democracias populares, la reconversión de países agrícolas en países industrializados, por ejemplo la integración anual de 700.000 personas en la industria húngara, habría exigido, dice el inglés Mandelbaum, la inversión de una quinta parte de la renta nacional. Habida cuenta de los defectos propios de una planificación puramente autoritaria y de todas sus consecuencias humanas, Polonia y Hungría tal vez se sublevaron ante este desmesurado esfuerzo.

— Los problemas que saca usted a la luz — quienes razonan sobre la política no siempre los han advertido — parecen en efecto los problemas esenciales que van a gobernar nuestra época, y que la dominan ya. Pero por desmesurados que nos parezcan, no se les puede hacer frente sin considerar una manera de tratarlos, o de intentar, por poco que sea, controlarlos. ¿No tiene usted nada que proponernos?

— Sí, en efecto, pero no se trata del enunciado de una solución inmediata. Yo no deseo que Argelia, el Africa negra y Madagascar se conviertan sin más tardar en países independientes, porque la independencia política, que no resuelve

los problemas del desarrollo acelerado, les proporcionaría en cambio los medios de una agitación permanente a escala mundial, y agravaría la tensión entre la U.R.S.S. y América sin que ni una ni otra pudieran aportar una solución a los problemas del subdesarrollo mientras prosigan en su esfuerzo de armamento.

Deseo inmediatamente regímenes de autonomía interna o de federalismo, como transición hacia la independencia, con plazos y etapas previstos. Ya que no hay solución técnica y económica a corto plazo, es preciso que estos países reciban los medios de una expresión política a fin de que sus asuntos lleguen a ser verdaderamente suyos y de que sus representantes obtengan de Francia el máximo de lo que ésta pueda hacer en el sentido de "la economía de regalo".

— ¿Cree usted que tal política, si se la decidiera, tendría probabilidades de que se la aplicara?

— Las dificultades son evidentes. En Madagascar, en régimen de *loi-cadre*, muchos malgaches piensan que nada ha cambiado. Hoy, en Madagascar, en régimen de autonomía interna, un periodista malgache daba a entender ante mí que la administración encendía premeditadamente fuegos de algaida (que están prohibidos) para poder condenar a presuntos culpables. Le hice observar al periodista de Tananarive que me lo decía que él estaba en la cárcel hace diez años, y hoy era redactor de un periódico en Tananarive. Muchos franceses, debo decir que incluso administradores, son abierta o tácitamente hostiles a la *loi-cadre*. Uno de ellos me decía: "Estamos enseñándoles a prescindir de nosotros". Tenía razón. Esa es en efecto la misión de los administradores franceses en régimen de autonomía interna.

Pero, si se trata de carrera, hay de qué llenar toda una carrera, tan grande es la tarea de escolarización y formación, y tanto se la ha diferido. Hay que añadir que algunos administradores toman parte en el juego con una rectitud, una actividad y por otra parte con un éxito admirables; he visto algunos que a fuerza de carácter, de independencia, de talento, habían conseguido imponer a unos y a otros su autoridad moral tras unas elecciones que habían barrido a la antigua capa dirigente. Y lo que es más: un administrador, hombre de derechas, me decía con añoranza: "Cuando M. Defferre era ministro, se nos atosigaba con circulares de aplicación. Se nos pedía lo imposible, pero se nos pedía." Yo creo que muchos hombres que vacilan o que escurren el bulto se pon-

drían al trabajo si sintieran tras ellos un movimiento y una espera...

— Usted no desea que Francia se retire de Africa. ¿Puede precisar sus razones esenciales?

— Lo digo sin miramientos: porque creo que Francia podría, que puede aún hacer allí algo bueno, y porque prefiero ser de un país que hace algo en la historia a ser de un país que la padece. En el fondo, lo que me molesta de aquellos de mis semejantes que hablan demasiado fácilmente de independencia, es que los deberes que nos proponen siempre son abstenciones.

He visto individuos que alababan a Mendès-France por haber firmado los acuerdos de Ginebra. En Ginebra hizo lo que pudo. Lo que le honra no es Ginebra sino Túnez, los acuerdos de Cartago, que no tienen nada que ver con la política francesa en Marruecos. Por una parte una iniciativa, por otra una mezcla de debilidad y bellaquería.

— Usted parece creer en una superioridad de nuestros valores, de los valores de las civilizaciones occidentales, sobre los de los países subdesarrollados...

— No creo, ciertamente, en su valor moral, y mucho menos en su belleza superior, sino, cómo lo diría, en su valor *histórico*. Al aterrizar en Orly al amanecer, después de un mes en Madagascar, qué estupor provoca el ver tantas carreteras, tantos objetos, tanta paciencia, tanta laboriosidad, tanto saber; y el adivinar por las luces que van enceniéndose tantas vidas distintas que se despiertan por la mañana. Esta enorme, febril y abrumadora composición de la humanidad llamada desarrollada; es, después de todo, lo que hará algún día que todos los hombres de la tierra puedan comer. Ya ha hecho que los hombres existan unos para otros, en lugar de proliferar cada cual en su país como árboles. El encuentro se ha hecho con sangre, miedo, odio, y eso es lo que tiene que terminar. Pero no puedo seriamente considerar este encuentro como un mal. En todo caso, es un hecho, no se trata ya de recrear el arcaísmo, todos nosotros estamos embarcados y no es poca cosa el haber entablado esta partida.

XIII. A PROPOSITO DEL 13 DE MAYO DE 1958

De modo que los ultras de Argel se han sublevado para llevar al poder un gobierno que hará la política pedida por Mendès-France hace dos años y medio o más. Los oficiales de Argel han abandonado la disciplina para tener un gobierno que les vuelva a ella. Guy Mollet, traidor a su socialismo, luego a la defensa republicana, y mañana, supongo, al general De Gaulle, cuenta con la *estima* del general De Gaulle; Robert Lacoste, que, como algunos pájaros los huevos de los demás, incuba en Argel una rebelión de la que había escapado, cuenta con toda su *amistad*.

Los parlamentarios socialistas, unánimes contra De Gaulle, esperan para repetirlo a que M. Coty les haya amenazado con la guerra civil, y luego a que el general De Gaulle se haya comprometido demasiado para desdecirse, lo repiten a media voz, y obtienen a media voz también apaciguamientos que transtornan a M. Deixoune. ¿Es siempre la política esas tonterías, ese *laisser-faire*, esos ataques de nervios, esos juramentos inmediatamente rebocados, esos juramentos que se hacen *para* negociar su retractación? ¿O uo será ésta la política de la decadencia, y no estaremos condenados a la parodia y a lo irreal por un mal más profundo, que echará a perder las instituciones de mañana así como las de ayer?

La aparición del general De Gaulle, no hay que olvidarlo, es también la continuación y algo así como la obra maestra del molletismo. Pero no estoy seguro de que sea su fin. De Tamanrasset a Dunquerque, sólo se ven franceses que sueñan despiertos, que crean situaciones embriagadoras para olvidar los problemas reales y que se encaminan, más que a la guerra civil, a una especie de nada política. Ya que, en último término, los paracaidistas en París, una vez destruido "el sistema" y metido en la cárcel a los intelectuales de izquierdas, no se ve muy claro lo que harían de un país muti-

lado y ausente, lo que le dirían a Burguiba, al rey de Marruecos, al F. L. N., a los hombres de El Cairo. En cuanto a los "totalitarios de izquierdas", incluso en caso de resistencia victoriosa de la clase obrera, ¿quién pretenderá que la U.R.S.S. se arriesgaría a un conflicto declarado para apoyar aquí una democracia popular? Tales son sin embargo los terrores en los que se trata de hacer vivir a los franceses. Los personajes del drama son en parte imaginarios.

Para empezar, el movimiento de Argel, del que nada se puede decir políticamente: ni siquiera es el esbozo de una política. Los ultras se han sublevado para olvidar el problema de Argelia que empiezan a descubrir, hacen una escena antes de ceder, y, cuando tienen que hablar de las cosas, es para resumir los slogans anteriores a Guy Mollet.

Pero lo que importa es el ejército. Según todo lo que sabemos está viviendo una vez más la *Servidumbre y grandeza militar*. Al margen de la nación, y siempre en posición falsa frente a ella, formado en la abnegación y aceptando, dice Vigny, hasta las "funciones siniestras" que comporta, habiendo renunciado a la libertad de pensar y obrar, "no sabe ni lo que hace ni lo que es", tiene "necesidad de obedecer y de poner su voluntad en otras manos, como algo pesado e importuno": ¿Es esclavo o rey del Estado? Pero esclavo no puede serlo desde el momento que no hay Estado. ¿Y qué hacer del poder cuando no se quiere nada? "El ejército es ciego y mudo... No quiere nada y actúa mediante resorte. Es algo enorme que es movido y que mata. Pero es también algo que sufre." Cabeza de turco, "mártir feroz y humilde a la vez"; acostumbrado al desprecio de la muerte, y por consiguiente de la vida, al desprecio de los hombres, y por consiguiente de sí mismo, y a causa de todo esto extraño a los hombres que viven en el siglo y a veces "pueril" ante la vida de éstos; por otra parte, libre de espíritu, y capaz, si los descubre, de consagrarse a ellos, el soldado no tiene nada que ver con los intereses, pero no hay que pedirle que tenga una política.

Ahora bien, aquí el encargado de curar el mal es un soldado. Participa en efecto más de las grandezas que de la servidumbre militares, y parece, a fe mía, bastante indemne de los estragos de la *obediencia pasiva*. ¿Lo es también de la enfermedad del desprecio? ¿Cuán misántropo hay que ser para ponerles a los franceses de modelo a Guy Mollet y Robert Lacoste! El general De Gaulle puede cambiar las leyes, pero no cambiará la vida de Francia porque no es cosa de

un solo hombre, porque un hombre solo siempre tiene una idea demasiado simple del sistema. A su manera, ¡qué bien la maneja, sin una mentira, pero también sin un error! Esta rebelión inevitable “a pesar de lo que haya podido decir...”, escribe a Vicent Auriol, y por consiguiente prevista y desaconsejada, pero que él toma como un hecho — que no “sería capaz de aprobar” en el curso de una negociación, pero que utiliza —, que no desaprueba, pero que comprende mejor de lo que se comprende ella a sí misma, y que él restituirá a su verdadero sentido, todo esto está muy bien hecho, eso es trabajar sobre los hombres, es el mismo tipo de ruda flexibilidad, de desprecio igualitario que dio el poder al general De Gaulle en 1944, y que no bastó para conservárselo, no sólo porque el “sistema” ha vuelto a empezar, sino porque, si bien basta, para adquirir el poder, manipular a los hombres, hace falta, para conservarlo, interesarse por las cosas, tener tendencias, un cuerpo de ideas acerca de los problemas. Nunca ha habido un movimiento detrás de De Gaulle cuando éste estaba en el gobierno, porque él no tenía política, porque arbitraba sin gobernar.

Parece olvidarse estos días que el ejército francés y la Asamblea Nacional no son el mundo. ¿Qué hacer con respecto a Túnez y Marruecos? ¿Cómo tratar con el F. L. N., que nunca ha aceptado ni integración, ni elecciones libres, ni alto el fuego, y que nunca ha hablado sino de independencia? Si se quiere, para reducir a los irreductibles, cortar su avituallamiento en armas, ¿se conservará por mucho tiempo la benevolencia de Burguiba? ¿Es acaso ponerse en posición de fuerza el anunciar la paz dentro de seis meses? Hay algo de onírico en los teatralismos de Argel, en esa manera de suprimir los obstáculos mediante el pensamiento, de proyectar en el adversario el entusiasmo de los franceses de Argelia, como si el universo participase y obedeciese a las embriagueces del forum de Argel. El general De Gaulle está encerrado en su soledad, igual que la multitud de Argel en su cólera, y Guy Mollet en sus operaciones de pasillos. ¿Dónde está en este momento la idea, dónde esta la imaginación política, y, si no hay solución, qué significa este carnaval? Ojalá me equivoque, ya que no creo en las virtudes de la nada, pero tal vez dentro de seis meses, dentro de seis semanas, todo esto va a salir más caro.

En estas circunstancias, Sirius intima a sus lectores a decir sí o no a De Gaulle, a prestarle su colaboración si desean en el fondo de sí mismos su éxito, a poner fin a las

“vanas discusiones”, y a trasladar su vigilancia a los totalitarios de derechas y de izquierdas. De este modo nos vemos conducidos, en cinco días, del “mal menor” a la unión sacrosanta. Ya no hay lugar para una oposición, ni siquiera acuerdo sobre los presuntos objetivos. Es preciso estar a favor o en contra. ¿Pero a favor o en contra de qué? Los “totalitarios de derechas y de izquierdas”, ¿no le recuerda esto nada a Sirius? Son las mismas palabras de M. Pflimlin. Ese es el lenguaje del “sistema”. Cuando se ha visto al partido comunista y a la C. G. T. tan sensatos, ¿cómo no tener la impresión de que es también el del chantaje político y los mitos? Esa colaboración que exige Sirius de nosotros, el general De Gaulle ni siquiera se la ha pedido a los franceses. Ni siquiera se ha dirigido a ellos, desde su investidura. Totalmente ocupado en privar al sistema de su posibilidad de hacer daño, se reserva sin duda para Argel. Esto no es tranquilizador. Entre él y Argel, hay una cuenta que saldar. El solo, y no nosotros. Está solo, tal como quería. Su fracaso sería grave, pero nosotros no podemos ayudarle al éxito, ni jugar “a lo toma o lo deja” con su empresa como si no hubiera nada después de él y después de nosotros.

Nuestro papel es comprender lo que acaba de terminar y lo que está empezando. Por mi parte yo propondría a los lectores dos reflexiones inseparables. La primera es que no será posible en ultramar ninguna política liberal mientras los gobiernos que estarían dispuestos a hacerla estén privados del apoyo de los franceses que envían al parlamento a ciento cuarenta diputados comunistas. Esta vez está bastante claro, el famoso descuento de los votos comunistas amputa a Francia cierto número de ciudadanos, que son lo que son, pero ciertamente no ultras, cubre por adelantado las operaciones de las derechas, anuncia la idea preconcebida de capitular, y es el primer acto del chantaje de la guerra civil. Mendès-France ha descontado los votos comunistas precisamente cuando iba a negociar con Rusia y China; tenía razón de hacerlo entonces, si negociar no es capitular. El inventor del “sistema” sigue siendo el general De Gaulle, con el tema de los “separatistas”. Los chantajes de unas derechas minoritarias y su omnipotencia, los procesos de intenciones, la sospecha general, en una palabra la política paranoica, la parálisis de los gobiernos liberales, la degradación de los poderes, continuarán mientras la masa de los electores comunistas siga siendo en Francia como un cuerpo extraño.

Ahora bien, seguirá siéndolo mientras el partido comu-

nista no se presente como lo que es: un partido obrero que carga todo su peso en lo que él cree que es el sentido obrero — y tiene razón —, pero que no tiene nada en común, ni en la teoría ni en la práctica, con el marxismo revolucionario, y que además no está en absoluto encargado de establecer una democracia popular en Francia. A este respecto, también los acontecimientos recientes son claros: difícilmente se creará que un Estado revolucionario habría acogido al general De Gaulle con el discreto favor que le testimonia el gobierno soviético. Puesto que de hecho el comunismo está vinculado a reformas y compromisos, el pundonor del bolchevismo verbal sólo sirve para apoyar la propaganda de derechas. Existe en el partido comunista una tendencia al reformismo y al “programa”. Esta tendencia se está abriendo camino, y se impondrá algún día. Mientras el partido comunista no haya realizado su mutación, no habrá democracia en Francia.

Nuestro presente está abarrotado de fantasmas. Esa no es razón para añadirle otros. No es en restaurar la República en lo que hay que pensar, sobre todo tal como es desde hace dos años. Sino en rehacerla liberada de sus rituales y de sus obsesiones, con toda claridad.

(5 de junio de 1958)

XIV. MAÑANA...

(Entrevista)

— Los acontecimientos de Argel, ¿han cambiado su idea de los problemas de ultramar?

— Le decía que yo no estaba a favor de una política revolucionaria o “de profundidades”. Hoy mucho menos: esa política correría el riesgo de extender a la metrópoli el fascismo que ha hecho su aparición en Argelia. Ya que se trata de un fascismo, eso va haciéndose cada vez más evidente a medida que llegan aquí las informaciones.

No es una casualidad que varios meses antes de la rebelión, el 5.º Bureau de Argel se hiciera entregar un plano de funcionamiento de la radio. Después de la investidura de M. Pflimlin, hemos oído que algunos coroneles volvían a reanimar las agrupaciones paramilitares fingiendo abandonarlas. No se trata ya de las desazones clásicas del ejército: se trata de una teoría del terror, no sólo como medio de lucha en Argel, sino como medio de gobierno en la metrópoli, y como “filosofía” de la historia.

— ¿No se exagera cuando se atribuye a los “coroneles” toda una política? ¿Acaso se inspira su actitud ante todo en los problemas de la guerra?

— Pronto leerá usted en la prensa la recensión de una conferencia dada el 7 de junio, en Argel, por el coronel Trinquier, y allí encontrará junto con algunas vacilaciones o precauciones, la tentación de extender a la metrópoli los medios empleados en Argel para hacer a la población “mandable”. Tal política está claramente expuesta en un libro que he recibido recientemente: *La troisième guerre mondiale est commencée*, de Pierre Debray. La guerra ya no será, ya no es, una guerra visible. Será, o más bien lo es, guerra clandestina. Desde 1917, se abre paso en el mundo una voluntad

de subversión cuya teoría ha sido el bolchevismo y que se desarrolla puntualmente de acuerdo con el calendario bolchevique: *“Hemos abandonado Túnez y Marruecos, mientras que la acción subversiva sólo estaba aún en la segunda de las fases definidas por Trotsky. Actualmente, en Argelia, se ha llegado ya a la cuarta fase. ¿Quién puede pretender razonablemente que la propia metrópoli sólo está en la primera?”*

Estamos a oscuras. Toda la historia del comunismo desde Trotsky, las acciones y las reacciones, los altibajos, las purgas y los virajes, todo lo constatable, todos los acontecimientos se escamotean: sólo hay una sustancia de la historia, los progresos de la subversión. Ese enemigo abstracto está por doquier a nuestro alrededor y justifica una sospecha permanente, ya se trate, por supuesto, de la U.R.S.S. o de los Estados Unidos. Pero también de Alemania, de Italia y de las tres cuartas partes de Francia. El enemigo está incluso en nosotros si reservamos algo en la lucha entablada contra él. No hay que retroceder, dice Pierre Debray, ante la integración del ejército y la policía. El soldado, que se ha transformado en maestro y en administrador, debe hacerse militante o incluso verdugo. *“El oficio de las armas se ha transformado, eso es todo. Estamos llevando una guerra que nos ha sido impuesta, una guerra sin reglas, una guerra sin honor, una guerra plebeya.”* Si el soldado rechaza algo de ese papel, *“se lo anexiona el partido de la traición”*. *“Quien elude la elección se condena a comportarse, si no subjetivamente por lo menos objetivamente, como partidario del abandono.”* Lo que los contracomunistas retienen de su experiencia y de sus lecturas es, pues, el mecanismo del comunismo decadente, la guillotina del “objetivamente”, el formalismo, el maniqueísmo, el pensamiento aglutinado, o amalgamado, aún más agravado en ellos porque su movimiento no se propone siquiera una perspectiva ni se resume en la resistencia a un veneno invisible. Si esos oficiales han hecho suya la palabra *subversión*, a pesar de sus resonancias courtelinescas, es porque “revolución” podría evocar una empresa positiva y porque se trata de presentar al enemigo como la potencia de negación.

Evidentemente, tienen ojos y oídos, saben que hay una historia visible, y, en los momentos de distensión, Pierre Debray hace observar que los comunistas son políticos, que subordinan la guerra a la política, y que pueden por consiguiente admitir pausas, etapas, plazos en la destrucción. El F. L. N. es negación inmediata, *“guerra absoluta”*, y no

puede ser otra cosa, ya que no existe una nación argelina, “*ni Argelia*”. ¿No era Ramdane “*gran lector de Clausewitz*”? Pero la guerra absoluta y la violencia física del F. L. N. no hacen sino traducir más claramente lo que constituye la esencia única de la historia de hoy, la “*metafísica*” de los fenómenos: la subversión. Y el comunismo no es más que una técnica más refinada y una generalización de la subversión. A ese veneno, que está en todas partes, sólo puede resistirse con la “*contraguerra absoluta*”.

Las conclusiones están muy claras: es preciso crear en la metrópoli una “*legalidad revolucionaria*”, destruir “*el mecanismo metropolitano de la subversión comunista*”, y establecer la censura y la pena de muerte para los periodistas. En Argelia, el colegio único sería una estratagema para llevar a la independencia. Sería igual de absurdo hacer la guerra para hacer posibles unas elecciones de las que pudiera surgir la independencia. El único objetivo es “*aniquilar a los fellagha*”. “*Nuestros abandonos en Marruecos y en Túnez hipotecan pesadamente la situación*”, la operación de Sakhiat “*no ha tenido más que un error, el de ser demasiado tardía y sobre todo demasiado tímida*”.

Se puede discutir acerca del sentido último de esta actitud. Yo no puedo dejar de pensar que los soldados que abandonan la frontera tunecina para venir a hacer la rebelión en Argel, y trasladan su cólera del enemigo al compatriota, no tienen en realidad ya mucha esperanza de vencer al enemigo. Como decía Robert Lacoste, no es fácil batirse en dos frentes. Pierre Debray escribe: “*O haremos entrar la nación en la guerra, o más vale cesar inmediatamente de llevar a la muerte a nuestros soldados... ¿Qué remedio nos queda? No nos gustan los sacrificios inútiles*”. A mí tampoco me queda otro remedio, y por otra parte no tengo condición para enviar a nadie al sacrificio, tanto si es útil como si es inútil. Por consiguiente me limitaré a decir esto: los soldados que yo he conocido, muy cerca de mí, se hubieran sonrojado de adoptar ese tono. Ya que Pierre Debray piensa tanto en el bolchevismo, debería recordar que son con frecuencia los ejércitos vencidos quienes hacen las revoluciones.

Pero dejemos la psicología. Lo que importa es que nos encontramos aquí con un nihilismo agresivo *que excluye toda política*. Cuando el autor intenta esbozar una — con un suspiro de añoranza, porque en último término la “*solución más razonable*” sería tal vez, idealmente, no proponer nada en absoluto a los africanos — es para hablar de “*audacia inte-*

lectual", de "transformaciones espectaculares", de una "revolución técnica del siglo xx", cuya naturaleza él no precisa de otro modo, y de la que sólo se sabe que será la inversa de la de 1917. La verdad es que las condiciones de una política son suprimidas por un pensamiento que ni siquiera es totalitario, que es un monismo del terror: la angustia, el fracaso y la vergüenza reivindicados desesperadamente y vestidos de políticas.

Todo esto es fascismo en la más precisa aceptación de la palabra, reasunción e imitación exterior de los procedimientos de la lucha revolucionaria, mimetismo del pathos revolucionario, subestimación de lo visible en beneficio de lo oculto, identificación a distancia de los adversarios entre sí y del contrabolchevismo con sus adversarios.

— ¿Qué relaciones ve usted entre estas tendencias y las del gobierno de París?

— No hay necesidad de demostrar largamente que la empresa del general De Gaulle carece de relación con este estado de ánimo. El colegio único, que para los fascistas es una traición, ha sido su primera palabra en Argelia; la evacuación de Túnez, que era un "abandono", su primer acto. El general De Gaulle sólo tiene en común con los oficiales fascistas la polémica contra el "sistema"; eso le ha llevado, estos últimos años, a negarse a tomar partido cuando unos republicanos intentaban arrancar a la República de la nada política, y más recientemente a negarse a desautorizar el movimiento de Argel: si el "sistema" es el Mal, todo lo que tiende a destruirlo estaba relativamente justificado.

Pero lo que el general De Gaulle quiere poner en el lugar de la IV República no tiene nada que ver con el nihilismo agresivo de los coroneles. El es un hombre y un soldado a la antigua, quiero decir con sólidas superestructuras, *homo historicus*, y no el *homo psychologicus* de la nueva generación. Las realidades ocultas en las que cree, no son los fantasmas de la subversión y de la contrasubversión, sino el arquetipo de Francia, mantenido en él mismo, y el pueblo que, en el otro extremo del campo de la historia y del fondo de su vida cotidiana, dirá sí a Francia. La metafísica del árbitro y del pueblo, uno del lado de acá, y el otro del lado de allá, de los partidos, es algo completamente distinto del activismo fascista.

— ¿Cree usted que el gobierno de París está en condiciones de incorporar a su política la parte del ejército de que hablaba usted hace un momento?

— Como todo el mundo, yo no sé nada. Dudo que lo consiga por la persuasión. La mera imposición sería la negación de refuerzos y la gasolina. La cuestión es tal vez dissociar del fascismo a una parte de la población francesa y del ejército. Y a este respecto temo que las convicciones del general De Gaulle en política interior (mucho menos originales y personales que él mismo) le cieguen y le impidan buscar el apoyo de opinión que necesitaría. Ya que, ¿ve y dice exactamente por qué la IV República era incapaz de una política de reformas como la que él está emprendiendo?

El cree que a la política francesa le falta *continuidad*. ¿Le ha faltado continuidad a la IV República? ¿Acaso los gobiernos que se sucedían no han hecho, con una sola excepción, la misma política? ¿No será, por el contrario, iniciativa, movimiento, novedad, lo que les ha faltado continuamente, sin exceptuar la cuestión de Suez que tiene todo el aspecto de una convulsión y no de una acción, puesto que no estaban decididos a llevarla hasta el fin? ¿Acaso se espera poner remedio a esta continuidad en la inacción aumentando los poderes del presidente de la República, lo que equivale en cierto modo a disminuir otro tanto los del presidente del Consejo? Cuando el presidente de la República no sea ya el general De Gaulle, volverá a convertirse en lo que ha sido siempre: un hombre que ha seguido la larga carrera de los honores y que está más bien inclinado a las soluciones habituales que a las que exigen imaginación, saber nuevo, iniciativa. E incluso cuando lo sea el general De Gaulle, la cuestión es saber si el problema francés es encontrar un árbitro que dé a cada cual un poco de lo que pide, o si no será más bien tener un poder que gobierne, es decir que arrastre y transforme al país en la acción, en lugar de dejarlo tal como está y de concebir a sus espaldas una gran política de la cual no intenta convencerse, y a la cual sólo se le invita a decir sí. Temo que entre la secreta meditación del árbitro y la sorda respuesta del referendum, la política francesa esté falta de aire tanto o más que antes, y que Francia, bajo este régimen, continúe siendo lo que es: un país avanzado en el conocimiento y atrasado en la práctica social, política y económica.

El general De Gaulle pone también en tela de juicio el *régimen de los partidos*, pero como no propone a cambio el partido único, quiere por consiguiente “agrupar”, realizar la unión fuera de todo partido, lo que sobreentiende a la vez que una posición entre los partidos no responde a nada en

las cosas, que es por sí misma causa de parálisis, y que basta con abolirla para que todo quede a salvo. Ahora bien, la oposición de una política de derechas y de una política de izquierdas no es una ilusión, hasta tal punto que, hasta ahora, el general De Gaulle ha reasumido incluso la política de los gobiernos llamados de izquierdas: independencia de Túnez, elecciones con colegio único, reformas y equipo de Argelia, política que las derechas no han aceptado jamás sino en la medida en que se quedaba en las palabras. Lo que el general De Gaulle no se confiesa a sí mismo o no dice a los franceses, es que, si hay soluciones, todas las soluciones son liberales. En el fondo, casi todo el mundo lo sabe, tanto en Argel como en París. Yo no veo que se hable mucho hoy en Argel de aniquilar a los fellagha: y no sólo porque estén supuestamente integrados, sino porque la razón de ser del gobierno de De Gaulle es terminar la guerra mediante concesiones, excluyendo la independencia. El movimiento de Argel (a excepción quizás de los elementos fascistas), no ha llevado a De Gaulle al poder para, "hacer la guerra" en el sentido de Clemenceau, sino que le ha llevado al poder para hacer la paz sin confesar el fracaso de la guerra. La política que él resume, es aquella a propósito de la cual estaban de acuerdo las izquierdas y las centroizquierdas, y con la que se contentaba el propio partido comunista cuando votaba plenos poderes para el gobierno Mollet. Pero esto, huelga decirlo, significaría arrebatarse al movimiento de Argel su consuelo, que es el de ceder a un general, significaría comprometer la operación. Los grandes dramas de la política francesa son tal vez hacerles tragar a las derechas una política liberal acompañándola de un golpe de gong antiparlamentario. O bien elecciones libres, colegio único, igualdad social, seguirán siendo letra muerta como ha sido el caso hasta ahora (la igualdad social se quedará en completa hipótesis como demuestra con evidencia la teoría del subdesarrollo), o bien el general De Gaulle conseguirá hacer salir de estas palabras algún nuevo estatuto de Argelia, pero esto es completamente eventual. De momento, seguimos en las palabras, en las mismas palabras que las izquierdas habían puesto en circulación y que las derechas sólo aceptaban si seguían siendo palabras. Por consiguiente es bien vano poner en tela de juicio el régimen de los partidos en el preciso momento en que se resume la política de uno de ellos.

Queda que el régimen de los partidos no ha podido *hacer* tal política, sólo ha podido *hablarla*: es el único argumento

que cuenta, pero cuenta. Hay que decir también por qué, y no es muy misterioso. No podía hacer una política liberal porque, dado que los votos comunistas se excluían, tenía que comprar los de las derechas al precio de un control cotidiano que aniquilaba la función gubernamental. El partido de los independientes anunciaba que retiraría a sus ministros si se evacuaban los aeródromos de Túnez. Como todo el mundo ha observado, hoy acepta lo que rechazaba ayer. Las derechas parlamentarias no combatían pues en posiciones reales, sino que combatían contra el *abandono* que, como un espectro, aparece y desaparece sin norma. No le quedaba al gobierno más que la vía oblicua, pero ésta agravaba la desconfianza y reducía aún más el margen de la acción. Edgar Faure, que fijaba a su Residente en Marruecos una política de resistencia sabiendo que no se la podría seguir (por lo menos así lo pretendió después), que organizaba él mismo la demostración de su impotencia, esperando reivindicarla cínicamente... aquel episodio tuvo una inmensa importancia; hacía pensar a todos, franceses y musulmanes, que siempre había la posibilidad de soslayar la posición oficial del gobierno, y confirmó a unos en la neurosis de abandono y a otros en la intransigencia.

Después del discurso al Bey, había tenido lugar en Túnez una recepción de la colonia francesa; después de la cuestión de Marruecos, ya se sabe cómo fue recibido Guy Mollet en Argel. La aniquilación de la función gubernamental procede de que, rígido y débil a la vez, el gobierno podía perseverar en la guerra a riesgo de capitular al final, pero en ningún caso animar una acción política o diplomática seria.

No fueron la diversidad de los partidos y la "división de los franceses" quienes impidieron a los gobiernos practicar una política liberal, sino la existencia de unas derechas sin ideas que se habían convertido en árbitro de la política francesa mediante el subterfugio de la deducción de los votos comunistas. Poniendo en tela de juicio el régimen de los partidos, el general De Gaulle traslada al pasivo de la democracia lo que corresponde al pasivo de las derechas. Ahora bien, aquí no se trata de una vana investigación de las responsabilidades pasadas. Como el nuevo régimen que se prepara estará fundado sobre esta apreciación, yo, por mi parte, no espero de él nada bueno, es una democracia falseada lo que ha juzgado el golpe de estado legal, no es la democracia, y el remedio sería buscar en el lado opuesto de aquel en que se le busca.

— ¿Pero la democracia, verdadera o rectificada, no es el Frente Popular?

— La democracia ha sido falseada por la indigencia política de las derechas conjugada con una titubeante política comunista: esta pareja ha sumergido a la política francesa en lo irreal y la ha condenado a la parálisis. Si se tratara, entre las derechas y los comunistas, de una lucha de clases, sería bien ingenuo denunciarlo. Pero no es ése el caso. No olvidemos que M. Pinay tiene su importancia en la independencia de Marruecos y que los comunistas han tolerado la represión de Constantina en 1946 y concedido plenos poderes al gobierno de Guy Mollet. Entre las derechas y el P. C., no hay una oposición real, porque no combaten por una política, tanto uno como otro tienen varias. *Tanto uno como otro han dejado de ser partidos, son "grupos de presión"*. Ejercían sobre el régimen presiones conjugadas y derribaban juntos ministerios, pero ni unos ni otros tomaban a su cuenta la vida política francesa. No comprometían en ella su responsabilidad, los independientes porque no tienen una idea: nunca se les ha visto proponer una visión sobre el futuro ni sobre el presente, su razón de ser es oponerse al comunismo, dicen, pero si no tuvieran este pretexto buscarían otro. En cuanto a los comunistas puede pedírseles casi todo, excepto que *tomen parte*; incluso en el gobierno, incluso en pleno compromiso seguían siendo indiferentes a lo que hacían, porque su corazón no está ahí, porque no se proponían ser juzgados a este respecto, porque no se ponían a ello totalmente. Van repitiendo "Frente Popular", pero para ellos el Frente Popular no es una fórmula de acción. Aún me parece ver, entre la Nation y la République, a M. Ramadier, molesto por el calor, que abandonaba las filas de los manifestantes y se encaminaba sin duda hacia una farmacia, con la cara encarnada y la mirada perdida de un hombre extenuado. Un grupo de militantes le rodeaba como a un fetiche, con el puño en alto, gritando "Frente Popular". Aquel hombre visiblemente cansado que había recordado por un instante en la Asamblea la gran figura de los antiguos días, rodeado de jóvenes alegres y despiadados, es una imagen que no se olvida. No existirá democracia correcta o verdadera mientras los comunistas se nieguen a entrar positivamente en el régimen, mientras disfracen su práctica de compromiso bajo las estrepitosas y desviantes tesis de la "pauperización absoluta". Saben muy bien sin embargo que sólo habrá democracia popular en Francia si los Estados Unidos

son vencidos en una guerra atómica. ¿A qué esperan pues? Nadie lo sabe, y ellos tampoco, me parece.

— ¿Cuáles son las posibilidades de una verdadera democracia?

— Si son ésas las causas que la han falseado, hay pocas probabilidades de que renazca una verdadera democracia. No se ve claramente qué podría iluminar a los independientes. No se ve tampoco cómo el desgastado estado mayor que había conseguido “empapar” la desestalinización iba a ser capaz de una iniciativa política, en el momento en que la ejecución de Imre Nagy y sus compañeros viene a confirmarlo en su profunda prudencia. No se ve tampoco cómo podría plantear ante el país el problema de las condiciones de la democracia y de la libertad. ¿Podía vivir la democracia de 1956-58? Esta es la pregunta importante, y es la que los comunistas quieren ignorar. Por consiguiente invitarán a los franceses a luchar por el restablecimiento de esta democracia que se destruyó a sí misma.

— ¿Pero y si la nueva Constitución es aprobada en el referendun?

— En las Asambleas que creará, los gobiernos, presidenciales o no, armados o no de un derecho de disolución, del que por principio no puede usarse a menudo, volverán a encontrarse ante el mismo dilema: O bien el Frente Popular, es decir una apolítica: la evacuación de los países de ultramar, una política social puramente reivindicativa, ninguna dirección del capitalismo, nada orgánico, ninguna acción... o bien el “descuento de los votos comunistas”, es decir la destrucción por las derechas de la función gubernamental.

— ¿Qué hacer entonces?

— Por la fuerza de las cosas, las verdaderas cuestiones sólo pueden plantearse fuera de las derechas y fuera del partido comunista, con la esperanza de que terminarán, y con ellos el país, por interesarse en ellas. Cuando las fuerzas existentes son confusas, lo primero es hablar con exactitud sin buscar la incidencia inmediata.

La IV República no renacerá: no merece añoranzas, ya que no fue más que la sombra de una república. La crisis francesa radica en que, si los problemas tienen una solución, ésta es liberal, y que ya no hay en Francia ni teoría ni práctica de la libertad política. Vivimos de los restos del pensamiento del siglo XVIII, y hay que rehacerlo de arriba abajo.

Alguien me hacía observar que Montesquieu ve la libertad en la separación y el equilibrio de los poderes, y que antes

de ser separados o equilibrados, primero es necesario que los poderes existan. El problema hoy es crearlos de nuevo. Alain podía aún, hace cincuenta años, definir la república como el control y la polémica permanente del ciudadano contra los poderes. ¿Pero qué significa el control cuando ya no hay acción que controlar? La única tarea, en 1900 igual que dos siglos antes, era organizar la crítica. Hoy es preciso, continuando la crítica, reorganizar el poder. Se dicen muchas tonterías contra el "poder personal" o el "poder fuerte": al poder de la IV República le faltaron la fuerza de buen cuño y la personalidad.

Nuestra misma noción de la *opinión* ha de ser reconsiderada: se funda en una filosofía del juicio y de la decisión que es un tanto corta; la realidad de un régimen no es, como tampoco lo es la de un hombre, una serie instantánea de opiniones. No hay libertad en la docilidad a cada estremecimiento de la opinión. Como decía Hegel, la libertad necesita de lo sustancial, necesita de un Estado que la lleve y al que ella dé vida.

Un análisis del Parlamento debería emprenderse desde este punto de vista: no sabemos casi nada de su funcionamiento real. Yo sólo sé, por haber asistido a algunas sesiones de la Asamblea Nacional, que ni la inteligencia ni el saber le faltaban, pero que se sentía allí el mismo malestar que en un "ambiente" en el que no se ha sido presentado. En algunos momentos no carecía de grandeza, otras veces (recuerdo algunas risas de iniciados, algunas frases veladas), era gente de medio pelo, o el salón de Mme. Verdurin. Al punto culminante del régimen se llegó sin duda cuando los comunistas votaban por el gobierno Pflimlin, para obligarle o tenerlos con él, cuando los independientes votaban también por él, por miedo a un Frente Popular, mientras que M. Pflimlin se preparaba en silencio a marcharse. Hay en eso tal vez parlamentaria sublimidad, pero dudo que la nación la haya saboreado.

Si el gobierno Mendès-France pudo por un momento, como *ningún* otro gobierno lo ha hecho desde 1944, sacar a la vida política francesa de la angustia y del tedio, es porque concebía el gobierno como una iniciativa que une, la acción como un movimiento que no puede ser atosigado instante por instante, pero que se arregla citas con la nación, organiza su propia pedagogía, y va demostrando a medida que se desarrolla. Eso es un poder vivo y no la fulguración en el Sinai. Pero Mendès-France obraba de este modo por instinto, diré

incluso que porque era bien nacido; nunca pretendió poner su práctica en teoría. La cuestión es encontrar instituciones que implanten en las costumbres esta práctica de la libertad.

Esta comunicación del hombre de Estado y la nación que hace que ésta no sea ya el sujeto paciente de un destino y que se reconozca en lo que se hace en su nombre, eso es, me temo, lo que el general De Gaulle no ha conocido ni sentido nunca salvo "en las grandes circunstancias" de 1940 y de 1944. Me basta como prueba el visto bueno global que dio a todos los hombres del sistema, a Pleven tanto o más que a Mendès-France. El espíritu que siempre niega, decía él últimamente. ¡Cómo se engaña uno! Lo que nos pone en guardia es precisamente *su* escepticismo. Haría falta mucho para privarme del respeto que tengo por el general De Gaulle. Pero le debemos algo más que devoción: le debemos nuestro parecer. Es demasiado joven para ser nuestro padre, y nosotros ya hemos pasado de la edad de jugar a niños.

¿Sienten mejor el problema los hombres políticos de la oposición? Se queda uno anonadado leyendo esas reflexiones de los miembros de las comisiones. Uno querría decirles: se acabó, no se trata de *desgastar un gobierno*, tienen ustedes que crear un régimen. Opongan idea a idea, y, puesto que lo pueden, hablen a los franceses. Nos deja estupefactos leer en *Le Populaire*, a propósito de las recientes elecciones y ante la "estabilidad del cuerpo electoral", que "el sistema sigue bien". Para hacer frente a las cuestiones de hoy, no es sólo el mecanismo del partido comunista el que necesitaría hacer penitencia. ¿Quién describirá la comedia del partido socialista, cuya total estructura, concebida antaño como la de un partido obrero y marxista para someter a los elegidos a la vigilancia de los militantes, es hoy un medio más, en manos del secretario general, de someter al grupo parlamentario a sus maniobras? Pero después de todo, muchas personas saben eso mejor que yo... ¿Quién soy yo para hablar de ellas tanto tiempo? Los oficiales vaticinan, los profesores afilan su pluma. ¿Dónde están los consejeros del pueblo? Y, aparte de sus lamentaciones, ¿no tienen nada que decirnos?

(Julio de 1958)

INDICE

	<u>Págs.</u>
<i>Prefacio</i>	7
I. EL LENGUAJE INDIRECTO Y LAS VOCES DEL SILENCIO ...	47
II. SOBRE LA FENOMENOLOGÍA DEL LENGUAJE	99
I. Husserl y el problema del lenguaje	101
II. El fenómeno del lenguaje	103
III. Consecuencias tocantes a la filosofía fenomenológica	110
III. EL FILÓSOFO Y LA SOCIOLOGÍA	117
IV. DE MAUSS A CLAUDE LÉVI-STRAUSS	137
V. POR DOQUIER Y EN PARTE ALGUNA	153
I. La filosofía y el "exterior"	155
II. Oriente y la filosofía	163
III. Cristianismo y filosofía	171
IV. El gran racionalismo	179
V. Descubrimiento de la subjetividad	185
VI. Existencia y dialéctica	187
VI. EL FILÓSOFO Y SU SOMBRA	193
VII. BERGSON HACIÉNDOSE	221
VIII. EINSTEIN Y LA CRISIS DE LA RAZÓN	235
IX. LECTURA DE MONTAIGNE	245
X. NOTA SOBRE MAQUIAVELO	263
XI. EL HOMBRE Y LA ADVERSIDAD	281

XII. COMENTARIOS	305
I. La política paranoica	307
II. Marxismo y superstición	325
III. La U.R.S.S. y los campos de concentración	327
IV. Los papeles de Yalta	339
V. El porvenir de la revolución	343
VI. Sobre la desestalinización	360
VII. Sobre el erotismo	378
VIII. A propósito de los sucesos	381
IX. A propósito de Claudel	385
X. Sobre la abstención	391
XI. Sobre Indochina	396
XII. A propósito de Madagascar	402
XIII. A propósito del 13 de mayo de 1958	412
XIV. Mañana... ..	417

Terminóse de imprimir en octubre de 1964, en
los talleres de I. G. Seix y Barral Hnos., S. A.
Provenza, 219 - Barcelona



MAURICE MERLEAU-PONTY

nació en Rochefort-sur-Mer en 1908 y murió en París en 1961. Agrégé de Philosophie desde 1930 y Docteur ès Lettres desde 1945, ejerció sucesivamente

la enseñanza en diversos liceos, en la Escuela Normal Superior, en la Facultad de Letras de Lyon, en la Sorbona y en el Collège de France. Es autor de *Structure du comportement* (1941), *Phénoménologie de la perception* (1945), *Humanisme et Terreur* (1947), *Sens et Non-Sens* (1948), *Les aventures de la dialectique* (1955), *Signes* (1960), *L'œil et l'esprit* (1960) y de una obra inconclusa publicada con carácter póstumo en 1961 con el título de *Le visible et l'invisible*. Sus obras responden al principio a la fenomenología surgida del existencialismo de Sartre (juntamente con el cual fue animador de la revista "Les Temps Modernes" desde 1945, de la que se separó en 1953), pero posteriormente su atención se dirigió a las cuestiones políticas y en particular marxistas —lo que le condujo a una posición de izquierda no comunista— para volver por último a las fenomenológicas.

Psicólogo y esteticista, sociólogo, político, dialéctico, Merleau-Ponty fue por encima de todo metafísico y no retiró jamás su supremacía a la Ontología.