

CRISTAL DEL TIEMPO

- FRANCISCO AYALA: RAZÓN DEL MUNDO
EDUARDO BLANCO-AMOR: LAS BUENAS MANERAS.
GERALD BRENNAN: LA FAZ ACTUAL DE ESPAÑA.
ROMUALDO BRUGHETTI: DESCONTEÑO CREADOR (*Afirmación de una conciencia argentina*).
ALBERT CAMUS: EL MITO DE SÍSIFO. EL HOMBRE REBELDE
ALBERT CAMUS: EL REVÉS Y EL DERECHO.
BERNARDO CANAL FELJÓO: LA FRUSTRACIÓN CONSTITUCIONAL.
ARTURO CAPDEVILA: ¿QUIÉN VIVE? ¡LA LIBERTAD!
CARLOS COSSIO: LA OPINIÓN PÚBLICA.
JUAN CUATRECASAS: BIOLOGÍA Y DEMOCRACIA.
D'ALEMBERT: DISCURSO PRELIMINAR A LA ENCICLOPEDIA.
Seguido por estudios de FRANCISCO ROMERO, JOSÉ A. ORÍA, JOSÉ BABINI, ROBERTO F. GIUSTI y LUIS REISSIG.
ABBA EBAN: LA VOZ DE ISRAEL.
JUAN PABLO ECHAGÜE: ENFOQUES INTELECTUALES.
WALDO FRANK: AMÉRICA HISPANA.
WALDO FRANK: USTEDES Y NOSOTROS.
WALDO FRANK: PASIÓN DE ISRAEL.
WALDO FRANK: ESPAÑA VIRGEN.
HUMBERTO FUENZALIDA: CHILE.
ALBERTO GERCHUNOFF: ARGENTINA, PAÍS DE ADVENIMIENTO.
SIR SAMUEL HOARE: MISIÓN EN ESPAÑA (*Testimonio del embajador británico*).
C. G. JUNG: REALIDAD DEL ALMA.
LUIS JIMÉNEZ DE ASÚA: LIBERTAD DE AMAR Y DERECHO A MORIR.
LUIS JIMÉNEZ DE ASÚA: LA CONSTITUCIÓN DE LA DEMOCRACIA ESPAÑOLA Y EL PROBLEMA REGIONAL.
ARIEH LEON KUBOBY: SERÁS SIEMPRE DAVID.
ALEJANDRO LIPSCHITZ: TRES MÉDICOS CONTEMPORÁNEOS.
OSVALDO LOUDET: MÁS ALLÁ DE LA CLÍNICA
EMIL LUDWIG: LA CONQUISTA MORAL DE ALEMANIA.
EMIL LUDWIG: FREUD, EL MAGO SEXUAL.
LORENZO LUZURIAGA: REFORMA DE LA EDUCACIÓN.
ARCHIBALD MACLEWISCH: LOS IRRESPONSABLES.
EZEQUIEL
MARTÍNEZ ESTRADA: RADIOGRAFÍA DE LA PAMPA.
MARÍA MARTÍNEZ SIERRA: UNA MUJER POR CAMINOS DE ESPAÑA.
KATE L. MITCHELL: LA INDIA ANTE LA GUERRA.
JULIO NAVARRO MONZÓ: EL DESTINO DE AMÉRICA.
JOSÉ MORA GUARNIDO: FEDERICO GARCÍA LORCA Y SU MUNDO.
IMRE NAGY: CONTRADICCIONES DEL COMUNISMO.
ANGEL OSSORIO: VIDA Y SACRIFICIO DE COMPANYS.
LUIS REISSIG: ANATOLE FRANCE.
LUIS REISSIG: EDUCACIÓN PARA LA VIDA NACIONAL.
LUIS REISSIG: LA EDUCACIÓN DEL PUEBLO.
LUIS REISSIG: LA ERA TECNOLÓGICA Y LA EDUCACIÓN
DEODORO ROCA: LAS OBRAS Y LOS DÍAS.
BALDOMERO SANÍN CANO: EL HUMANISMO Y EL PROGRESO DEL HOMBRE.
EMETERIO S. SANTOVENIA: MARTÍ, LEGISLADOR.
GEORGE BERNARD SHAW: GUÍA POLÍTICA DE NUESTRO TIEMPO
JEAN-PAUL SARTRE: ¿QUÉ ES LA LITERATURA?
EMILIO SOSA LÓPEZ: VIDA Y LITERATURA.
GUILLERMO DE TORRE: LAS METAMORFOSIS DE PROTEO.
HÉCTOR VELARDE: LA PIRÁMIDE INVERTIDA.
SWAMI VIJOYANANDA: LA CIVILIZACIÓN MODERNA.

JEAN-PAUL SARTRE

1949

LA REPÚBLICA DEL SILENCIO

ESTUDIOS POLÍTICOS Y LITERARIOS

Traducción de
ALBERTO L. BIXIO

SITUACIÓN 3.



EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

1960

Título original francés

Situations, III

Queda hecho el depósito que
marca la ley núm. 11.723

© Editorial Losada, S. A.
Buenos Aires, 1960

A JACQUES BOST.

PRINTED IN ARGENTINA

Este libro se terminó de imprimir el día 16 de diciembre de 1960, en Artes
Gráficas Bartolomé U. Chiessino S. A., Ameghino 838, Avellaneda - Bs. Aires.

I.

LA REPÚBLICA DEL SILENCIO

Jamás fuimos tan libres como bajo la ocupación alemana. Habíamos perdido todos nuestros derechos y, ante todo, el de hablar; diariamente nos insultaban en la cara y debíamos callar; nos deportaban en masa, como trabajadores, como judíos, como prisioneros políticos; por todas partes, en las paredes, en los diarios, en la pantalla, veíamos el inmundo y mustio rostro que nuestros opresores querían darnos a nosotros mismos: a causa de todo ello éramos libres. Como el veneno nazi se deslizaba hasta nuestros pensamientos, cada pensamiento justo era una conquista; como una policía todopoderosa procuraba constreñirnos al silencio, cada palabra se volvía preciosa como una declaración de principios; como nos perseguían, cada uno de nuestros ademanes tenía el peso de un compromiso. Las circunstancias a menudo atroces de nuestro combate nos obligaban, en suma, a vivir, sin fingimientos ni velos, aquella situación desgarrada, insostenible, que se llama la condición humana. El exilio, el cautiverio, la muerte que el hombre enmascara hábilmente en las épocas felices, eran los objetos perpetuos de nuestra preocupación, y sabíamos entonces que no son accidentes que uno pueda evitar, ni siquiera amenazas constantes pero exteriores, sino que debíamos ver en ellos nuestra suerte, nuestro destino, la fuente profunda de nuestra realidad de hombres. Segundo a segundo vivíamos en su plenitud el sentido de esta frase trivial: "Todos los hombres son mortales". Y la elección que cada uno hacía de sí mismo era auténtica puesto que la realizaba en presencia de la muerte, puesto que ella siempre habría podido expresarse bajo la forma: "Antes la muerte que...". Y no me refiero a ese grupo escogido que formaron los verdaderos soldados

de la Resistencia sino a todos los franceses que, a todas horas del día y de la noche y durante cuatro años, dijeron *no*. La misma crueldad del enemigo nos llevaba hasta los extremos de nuestra condición, forzándonos a formularnos las preguntas que se suelen eludir en tiempos de paz. Todos aquellos de nosotros —¿y qué francés no se vió, en una oportunidad u otra, en tal caso?— que conocíamos algunos detalles relativos a la Resistencia, nos preguntábamos con angustia: “¿Resistiré si me torturan?”. De este modo quedaba planteada la cuestión de la libertad y nos hallábamos al borde del conocimiento más profundo que el hombre pueda tener de sí mismo. Pues el secreto de un hombre no es su complejo de Edipo o de inferioridad sino el propio límite de su libertad, su poder de resistencia a los suplicios y a la muerte. A quienes desarrollaron una actividad clandestina, las circunstancias de su lucha aportaron una nueva experiencia, pues ya no combatían a la luz del sol como soldados sino que, perseguidos en la soledad, arrestados en la soledad, resistían a las torturas en el desamparo y la desnudez más completos: solos y desnudos ante verdugos bien afeitados, bien alimentados, bien vestidos que se burlaban de su carne miserable y a quienes una conciencia satisfecha, un poderío social desmesurado daban todas las apariencias de tener razón. Y sin embargo, en lo más profundo de aquella soledad, defendían a los demás, a todos los demás, a todos los camaradas de resistencia; una sola palabra bastaba para provocar diez, cien arrestos. Semejante responsabilidad total en la soledad total, ¿no descubre acaso nuestra libertad? Aquel desamparo, aquella soledad, aquel riesgo enorme eran los mismos para todos, para los jefes y para los soldados. Tanto sobre quienes llevaban mensajes cuyo contenido ignoraban como sobre quienes decidían, sobre todos los miembros de la Resistencia pesaba una sanción única: la prisión, la deportación, la muerte. No hay ejército en el mundo en que haya pareja igualdad de riesgos para el soldado y el generalísimo. Por esa razón, precisamente, la Resistencia fué una democracia verdadera; tanto para el soldado como para el jefe había el mismo peligro, la misma responsabilidad, la misma libertad absoluta dentro de la disciplina. Así se constituyó, entre las sombras y en medio de sangre, la más fuerte de las Repúblicas. Cada uno de sus ciudadanos sabía que se debía a todos y que sólo debía contar consigo mismo; cada cual realizaba, en el desamparo más total, su papel histórico. Cada cual acometía, contra

los opresores, la empresa de ser sí mismo irremediamente y, al elegirse a sí mismo en su libertad, elegía la libertad de todos. Era preciso que cada francés conquistara y afirmara a cada instante contra el nazismo aquella república sin instituciones, sin ejército, sin policía. Hemos aquí ahora frente a otra República: ¿no es deseable que conserve a la luz del sol las austeras virtudes de la República del Silencio y de la Noche?

(*Lettres Françaises*, 1944.)

PARÍS BAJO LA OCUPACIÓN

Al llegar a París, muchos ingleses y norteamericanos quedaron asombrados al hallarnos menos flacos de lo que pensaban. Vieron vestidos elegantes que parecían nuevos, chaquetas que, de lejos, tenían buen aspecto; sólo en pocas ocasiones encontraron la palidez del rostro y la miseria fisiológica que ordinariamente atestiguan de la inanición. Cuando la solicitud se ve defraudada, se convierte en rencor, y me temo que interiormente nos hayan reprochado el que no correspondiéramos del todo a la imagen patética que de antemano se hacían de nosotros. Acaso algunos de ellos se hayan preguntado, en lo íntimo de su corazón, si la ocupación había sido tan terrible, si, después de todo, Francia no debía considerar como una suerte la derrota que la había puesto fuera de juego y que le permitiría recobrar su lugar de gran potencia sin haberlo merecido por grandes sacrificios; acaso hayan pensado con el *Daily Express* que los franceses, comparados con los ingleses, no vivieron tan mal durante aquellos cuatro años.

A tales personas querría dirigirme. Querría explicarles que se equivocan, que la ocupación fué una prueba terrible, que no es seguro que Francia pueda recobrar de ella y que no hay ni un francés que no haya envidiado a veces la suerte de sus aliados ingleses. Pero, en el momento de comenzar, siento toda la dificultad de mi tarea. Otra vez conocí este embarazo. Volvía del cautiverio y me interrogaban acerca de la vida de los prisioneros: ¿cómo hacer sentir la atmósfera de los campos de concentración a quienes no habían vivido en ellos? Hubiera bastado un papirotazo para que todo aquello resultara negro y otro papirotazo para que todo pareciera risueño y alegre. La verdad no estaba tampoco

en lo que se designa como "término medio". Reclamaba mucha inventiva y arte para ser expresada y mucha buena voluntad e imaginación para ser comprendida. Hoy me hallo ante un problema análogo: ¿cómo dar una idea cabal de lo que fué la ocupación a los habitantes de los países que permanecieron libres? Hay un abismo entre nosotros que las palabras no podrían colmar. Los franceses que hablan entre sí de los alemanes, de la Gestapo, de la Resistencia, del mercado negro, se entienden sin dificultad; pero ello se debe a que han vivido los mismos acontecimientos y, por lo tanto, conservan los mismos recuerdos. Pero los ingleses y los franceses no tienen un recuerdo en común pues todo lo que Londres vivió en el orgullo, París lo vivió en la desesperación y la vergüenza. Será preciso que aprendamos a hablar de nosotros sin pasión, será preciso que ustedes aprendan a comprender nuestra voz y a percibir, más allá de las palabras, cuanto sólo puede sugerirse, cuanto pueden significar un gesto o un silencio.

Si no obstante intento hacer entrever la verdad, tropiezo con nuevas dificultades: la ocupación de Francia fué un inmenso fenómeno social que afectó a treinta y cinco millones de seres humanos. ¿Cómo hablar en nombre de todos ellos? Las ciudades pequeñas, los grandes centros industriales, las distintas zonas del campo conocieron suertes diferentes. Tal ciudad no vió jamás a los alemanes y en tal otra estuvieron acantonados cuatro años. Puesto que sobre todo viví en París, me limitaré a describir la ocupación en París. Dejaré de lado los sufrimientos físicos, el hambre, que fué real pero se mantuvo oculta, la disminución de nuestra vitalidad, los progresos de la tuberculosis; después de todo, estas desdichas cuya extensión las estadísticas revelarán un día, no dejan de tener equivalentes en Inglaterra. Sin duda el nivel de vida se mantuvo allí sensiblemente más elevado que el nuestro, pero ustedes padecieron los bombardeos, las V1, las pérdidas militares, al paso que nosotros no combatíamos. Pero sufrimos otras pruebas y sobre éstas quiero escribir. Intentaré mostrar la manera en que los parisienses *sintieron* la ocupación.

Ante todo debemos desembarazarnos de las imágenes de Épinal; no, los alemanes no recorrían las calles empuñando las armas; no, no obligaban a los civiles a cederles el paso, a bajar ante ellos de las aceras. En el subterráneo ofrecían el asiento a las ancianas, se enternecían a menudo con los niños y les acariciaban las mejillas. Habían recibido la orden de mostrarse correctos y se

mostraban correctos, aunque con timidez y aplicación, por disciplina; a veces hasta manifestaban una buena voluntad ingenua que no hallaba donde emplearse. Y no imaginen ustedes tampoco que los franceses adoptaban frente a los ocupantes una mirada aplastante de menosprecio. Por cierto, la inmensa mayoría de la población se abstuvo de todo contacto con el ejército alemán. Pero no ha de olvidarse que la ocupación fué *cotidiana*. Alguien a quien se le preguntó qué había hecho bajo el Terror, respondió: "Viví...". Todos podríamos dar hoy esta respuesta. Durante cuatro años hemos vivido, y los alemanes también vivían en medio de nosotros, sumergidos, ahogados por la vida unánime de la gran ciudad. No pude ver sin sonreír una foto de *France Libre* que me mostraron en los últimos días: representa a un oficial alemán de nuca brutal y anchas espaldas que registra los estantes de una tienda de los muelles, bajo la mirada fría y triste de un anciano librero de viejo que luce una perilla bien francesa. El alemán se pavonea, parece desalojar a su enjuto vecino del cuadro. Bajo la imagen, una leyenda nos explica: "El alemán profana los muelles del Sena, que antes pertenecían a los poetas y a los soñadores". Admito que no se trata de un truco fotográfico; sólo que no es más que una foto, una selección arbitraria. El ojo abarca un campo más vasto: el fotógrafo veía centenares de franceses que hojeaban libros en decenas de tiendas y a un solo alemán, demasiado pequeño en aquel escenario amplio, a un solo alemán que hojeaba un viejo libro, a un soñador, quizá a un poeta... en todo caso un personaje inofensivo. Y este aspecto del todo inofensivo es el que nos ofrecían a cada instante los soldados que se paseaban por las calles. La multitud se abría para volver a cerrarse tras sus uniformes, cuyo color verde ponía una mancha pálida y modesta, casi esperada, en medio de las ropas oscuras de los civiles. Además, las mismas necesidades cotidianas nos hacían rozarnos con ellos, las mismas corrientes colectivas nos zarandeaban, nos arrastraban, nos hacían marchar juntos; nos apretábamos contra ellos en el subterráneo, chocábamos con ellos en las noches oscuras. Sin duda los habríamos matado sin piedad si hubiéramos recibido tal orden, sin duda conservábamos el recuerdo de nuestros rencores y de nuestro odio; pero tales sentimientos habían tomado un giro un tanto abstracto y a la larga se había establecido una suerte de solidaridad vergonzosa e indefinible entre los parisienses y aquellos soldados tan semejantes, en el fondo, a los sol-

dados franceses. Una solidaridad que no iba acompañada de nada de simpatía y que estaba hecha, más bien, de una suerte de costumbre biológica. Al principio, su vista nos hacía mal y luego, poco a poco, fuimos olvidando que los veíamos: habían adquirido un carácter institucional. Lo que acababa de volverlos inofensivos era su ignorancia de nuestra lengua. Oí cien veces a parisienses, en el café, expresarse libremente sobre política a dos pasos de un alemán solitario, sentado a una mesa ante un vaso de limonada y con la mirada vaga perdida en el vacío. Más nos parecían muebles que hombres. Cuando nos detenían con extremada cortesía para pedirnos que les indicáramos su camino —y para la mayor parte de nosotros ésta fué la única ocasión de hablarles—, nos sentíamos más molestos que rencorosos; para decirlo todo, *no éramos naturales*. Recordábamos la consigna que nos habíamos dado de una vez por todas: no dirigirles nunca la palabra. Pero, al mismo tiempo, se despertaba en nosotros, ante aquellos soldados extraviados, una vieja servicialidad humanista, otra consigna que se remontaba a nuestra infancia y que nos ordenaba no dejarlos en apuros. Entonces, decidíamos según el estado de ánimo y la ocasión, decíamos: "No sé" o "Doble a la izquierda en la segunda calle"; en ambos casos, nos alejábamos descontentos de nosotros mismos. En una oportunidad, en la avenida Saint-Germain volcó un automóvil militar en que viajaba un coronel alemán. Vi a diez franceses que se precipitaban en su auxilio. Odiaban al coronel, desde luego; y entre ellos estoy seguro de que se contaban varios de los F. F. I. que, dos años más tarde, se tirotearon con los alemanes en esa misma avenida. Pero, ¿cómo? ¿Era un ocupante aquel hombre que yacía aplastado bajo su automóvil? ¿Y qué debía hacerse? El concepto de enemigo sólo aparece del todo firme y del todo claro cuando el enemigo está separado de nosotros por una barrera de fuego.

No obstante, había un enemigo —y el más aborrecible— pero no tenía rostro. O por lo menos, de los que lo vieron pocos regresaron para describirlo. Lo compararía de buen grado con un pulpo que se apoderaba en la sombra de nuestros mejores hombres y los hacía desaparecer. Parecía que se produjeran en torno de nosotros engullimientos silenciosos. Un buen día telefoneábamos a un amigo y el teléfono sonaba largo tiempo en el departamento vacío; llamábamos a su puerta y no abría; si el portero forzaba la cerradura, hallábamos en el vestíbulo dos sillas, una

junto a otra, y, entre sus patas, colillas de cigarrillos alemanes. Cuando habían asistido al arresto, las mujeres y las madres de los desaparecidos atestiguaban que se los habían llevado alemanes muy corteses, semejantes a los que en la calle nos pedían que les indicásemos su camino. Y cuando iban a inquirir por su suerte, en la avenida Foch o en la calle Saussaies, las recibían con cortesía y a veces se retiraban oyendo palabras alentadoras. Sin embargo, en la avenida Foch y en la calle Saussaies oíanse desde las casas vecinas, durante todo el día y hasta altas horas de la noche, alaridos de sufrimiento y de terror. En París no había nadie sin un amigo o un pariente arrestado, deportado o fusilado por los alemanes. Parecía que hubiera agujeros ocultos en la ciudad y que ésta se vaciara por esos agujeros, como presa de una hemorragia interna e indiscernible. Por lo demás, de esto se hablaba poco; disimulábase más aún que el hambre esta sangría interrumpida, en parte por prudencia, en parte por dignidad. Decíase: "Ellos lo arrestaron" y ese "Ellos", semejante al de que se valen a veces los locos para nombrar a sus perseguidores imaginarios, apenas designaba a hombres sino más bien una especie de pez viviente e impalpable que todo lo ennegrecía, hasta la luz. De noche, los oíamos. Hacia medianoche resonaban en la calzada los trotecitos aislados de los transeúntes rezagados que querían llegar a sus casas antes del toque de queda, y luego sobreveníó el silencio. Se sabía, entonces, que los únicos pasos que golpeteaban afuera eran *sus* pasos. Es difícil hacer sentir la impresión que podía producir aquella ciudad desierta, aquella *no man's land* pegada a nuestras ventanas y que sólo ellos poblaban. Las casas no constituían en modo alguno una defensa. La Gestapo llevaba a cabo con frecuencia las detenciones entre medianoche y las cinco de la mañana. Parecía que a cada instante la puerta fuera a abrirse para dar paso a un soplo frío, a algo de noche y a tres alemanes afables que empuñaban revólveres. Hasta cuando no los nombrábamos, hasta cuando no pensábamos en ellos, su presencia estaba entre nosotros; la sentíamos por cierta faz que nos ofrecían los objetos, según la cual nos pertenecían menos, se nos aparecían más ajenos, más fríos, en cierto modo más públicos, como si la mirada de un desconocido violara la intimidad de nuestros hogares. De mañana encontrábamos en las calles a alemanes inocentes que se dirigían presurosos a sus oficinas con una cartera bajo el brazo y que más se asemejaban a abogados vestidos de uniforme

que a militares. Intentábamos hallar en aquellos rostros inexpresivos y familiares algo de la rencorosa ferocidad que habíamos imaginado durante la noche. En vano. No obstante, el horror no se disipaba y, acaso, lo más penoso fuera aquel horror abstracto que no llegaba a posarse sobre nadie. En todo caso, tal es el primer aspecto de la ocupación; imagínense, pues, lo que era aquella coexistencia perpetua de un odio fantasmal y de un enemigo demasiado familiar al que no llegábamos a odiar.

Pero aquel horror tenía muchas otras causas. Sin embargo, antes de seguir adelante, es preciso evitar una equivocación: no ha de imaginárselo como una emoción sobrecogedora y viva. Ya lo dije: *vivimos*. Esto significa que podíamos trabajar, comer, conversar, dormir, a veces hasta reír, si bien la risa era bastante rara. El horror parecía estar fuera, en las cosas. Podíamos olvidarnos de él por un momento, apasionarnos por una lectura, una conversación, un negocio, pero siempre volvíamos a él y advertíamos que no nos había abandonado. Calmo y estable, casi discreto, tenía tanto nuestros ensueños como nuestros pensamientos más prácticos. Constituía a la vez la trama de nuestras conciencias y el sentido del mundo. Hoy, que se ha disipado, sólo vemos en él un elemento de nuestra vida; pero, cuando estábamos sumergidos en el horror, se nos había hecho tan familiar que a veces lo considerábamos la tonalidad natural de nuestros estados de ánimo. ¿Se me comprenderá si digo que era a la vez intolerable y que nos adaptábamos muy bien a él?

Según se dice, algunos locos sienten intensamente que un acontecimiento atroz desquició sus vidas. Y cuando quieren comprender qué es lo que les provoca una impresión tan fuerte de ruptura entre su pasado y su presente, no hallan nada, nada se produjo. Tal era, poco más o menos, nuestro caso. A cada instante sentíamos que se había roto un lazo con el pasado. Las tradiciones estaban rotas, así como las costumbres. Y no percibíamos claramente el sentido de aquel cambio, que la misma derrota no explicaba por entero. Hoy veo cuál era: París estaba muerto. No más autos, no más transeúntes, salvo a determinadas horas y en ciertos barrios. Marchábamos entre piedras; parecía que fuéramos los hombres olvidados de un inmenso éxodo. Algo de vida provincial se había instalado artificialmente en los ángulos de la capital; quedaba un esqueleto de ciudad, pomposo e inmóvil, demasiado largo y demasiado ancho para nosotros: demasiado anchas eran

las calles que descubríamos hasta donde alcanzaba la vista, demasiado grandes eran las distancias, demasiado vastas las perspectivas. Uno se perdía allí y los parisienses se quedaban en sus casas o llevaban una vida de barrio, temerosos de circular entre aquellos grandes palacios severos que la noche hundía en las tinieblas absolutas. Pero en esto también hay que guardarse de exagerar. Muchos de nosotros gustaron de la tranquilidad burguesa, del encanto anticuado que aquella capital exangüe tomaba al claro de luna; pero su propio placer estaba teñido de amargura, pues nada hay más amargo que el que uno se pasee por *su* calle, alrededor de *su* iglesia, de *su* municipalidad, y sienta la misma alegría melancólica que si visitara el Coliseo o el Partenón bajo la luna. Todo era ruinas: casas deshabitadas del siglo XVI con los postigos cerrados, hoteles y cines confiscados y señalados con barreras blancas contra las cuales tropezábamos de golpe, bares y tiendas cerrados hasta que finalizara la guerra y cuyos propietarios habían sido deportados, habían muerto o desaparecido, pedestales sin estatuas, jardines cortados en dos o desfigurados por casamatas de hormigón armado, y todas aquellas gruesas letras polvorientas en lo alto de las casas, avisos luminosos que no se encendían. En los cristales de los escaparates se leían frases que parecían grabadas en piedras tumbales: *chucrut* a toda hora; pastelería vienesa; *week-end* en Touquet; todo para el automóvil. Hemos conocido eso, dirán ustedes. También en Londres padecimos el *black-out* y las restricciones. Lo sé muy bien, pero tales cambios de la vida de ustedes no tenían el mismo sentido que los nuestros. Londres, mutilada, velaba y seguía siendo la capital de Inglaterra, mientras que París ya no era la capital de Francia. Antes todas las rutas, todos los rieles llevaban a París; el parisiense estaba en su casa en medio de Francia, en medio del mundo. En el horizonte de todas sus ambiciones, de todos sus amores, se recortaban Nueva York, Madrid, Londres. Alimentada por Périgord, por Beauce, por Alsacia, por las pesqueras del Atlántico, la capital no era, como la Roma antigua, una ciudad parasitaria; regulaba los intercambios y la vida de la nación, elaboraba las materias primas, era la plataforma de Francia. Pero con el armisticio, todo cambió. La división de Francia en dos zonas separó a París del campo; las costas de Bretaña y de Normandía se convirtieron en zonas prohibidas. Un muro de hormigón separó a Francia de Inglaterra y de América. Quedaba Europa, pero Europa era una palabra que

producía horror, pues significaba servidumbre. La ciudad de los reyes había perdido hasta su función política; de ella la había despojado el gobierno fantasma de Vichy. Francia, dividida por la ocupación en provincias encerradas en sí mismas, había olvidado a París. La Ciudad no era más que una gran aglomeración plana e inútil, habitada por los recuerdos de su grandeza y a la que se mantenía con inyecciones intermitentes. Debía su vida languideciente al número de vagones y camiones que los alemanes decidían dejar entrar cada semana. Apenas Vichy se hiciera algo la olvidadiza, apenas Laval demorara un par de días la entrega de trabajadores a Berlín, se suspendían inmediatamente las inyecciones. París se ajaba y bostezaba de hambre bajo el cielo vacío. Aislado del mundo, alimentado por piedad o por cálculo, sólo poseía una existencia abstracta y simbólica. En el curso de aquellos cuatro años, los franceses vieron mil veces, en los escaparates de las despensas, apretadas hileras de botellas de vino y coñac. Se acercaban, atraídos, pero sólo para leer en un cartel: escaparate ficticio. Y así era París, no era sino un escaparate ficticio. Todo era hueco, todo estaba vacío: el Louvre sin cuadros, la Cámara sin diputados, el Senado sin senadores, el liceo Montaigne sin estudiantes. La existencia artificial que los alemanes mantenían aún en París, las representaciones teatrales, las carreras, las fiestas miserables y lúgubres no se proponían sino mostrar al universo que Francia estaba salvada puesto que París aún vivía. Por su parte, los ingleses, que aplastaban con sus bombas a Lorient, Ruán o Nantes, habían decidido respetar a París. Y así disfrutábamos en aquella ciudad agonizante de una calma mortuoria y simbólica. En torno de aquel islote llovían el hierro y el fuego; pero, así como no se nos permitía compartir el trabajo de nuestras provincias, tampoco teníamos el derecho de compartir sus sufrimientos. Un símbolo: esta ciudad laboriosa no era más que un símbolo. Nos mirábamos unos a otros y nos preguntábamos si no nos habríamos convertido también nosotros en símbolos.

Ello es que, durante cuatro años, nos robaron nuestro futuro. Dependíamos de los otros. Y para los otros, no éramos más que un *objeto*. Sin duda la radio y la prensa de Inglaterra nos testimoniaban amistad. Pero habría sido preciso que fuésemos muy petulantés o muy ingenuos para creer que los ingleses proseguían aquella guerra sangrienta con el fin de liberarnos. Defendían sus intereses vitales, virilmente, con las armas en la mano, y sabíamos de

sobra que sólo entrábamos en sus cálculos como un factor entre otros factores. En cuanto a los alemanes, pensaban en el mejor medio de reunir aquel pedazo de tierra al bloque "Europa". Sentíamos que se nos escapaba nuestro destino; Francia se asemejaba a un tiesto de flores que se pone en el alféizar de la ventana cuando hace sol y que se retira por la noche, sin pedirle su opinión.

Todo el mundo conoce a esos enfermos llamados "despersonalizados" que, de pronto, caen en la cuenta de que "todos los hombres están muertos" porque dejaron de proyectar su futuro más allá de sí mismos y porque, al mismo tiempo, dejaron de sentir el futuro de los otros. Lo más penoso de todo era acaso el que todos los parisienses estuvieran despersonalizados. Antes de la guerra, si mirábamos con simpatía a un niño, a un joven, a una muchacha, lo hacíamos porque presentíamos su futuro, el cual adivinábamos oscuramente en sus gestos, en los pliegues de sus rostros. Pues un hombre viviente es ante todo un proyecto, una empresa. Pero la ocupación había despojado a los hombres de futuro. Nunca seguimos entonces a una pareja con la mirada, tratando de imaginar su destino, pues no teníamos más destino que un clavo o un picaporte. Todos nuestros actos eran provisionales y su sentido estaba limitado al mismo día en que los realizábamos. Los obreros trabajaban en las fábricas día tras día, pero la electricidad podía faltar el día siguiente, Alemania podía interrumpir sus envíos de materias primas, los alemanes podían decidir bruscamente deportarnos a Baviera o al Palatinado; los estudiantes preparaban sus exámenes pero, ¿quién se hubiera atrevido a afirmar que podrían rendirlos? Nos mirábamos y nos parecía ver muertos. Aquella deshumanización, aquella petrificación del hombre resultaban tan intolerables, que muchos, para escapar a ella, para recobrar un futuro, abrazaron la Resistencia. Extraño futuro, cerrado por los suplicios, la prisión, la muerte, pero que por lo menos creábamos con nuestras propias manos¹. Pero la Resistencia no era más que una solución individual, y esto siempre lo supimos: sin ella los ingleses hubieran ganado la guerra, con ella la hubieran perdido si debían perderla. A nuestros ojos, poseía sobre todo un valor simbólico, y ésta es la razón por la cual mu-

¹ Si hubiera que señalar una excusa o por lo menos una explicación de la "Colaboración", convendría decir que también ella fué un esfuerzo para devolver un futuro a Francia.

chos miembros de la Resistencia estaban desesperados: no eran sino símbolos. Una rebelión simbólica en una ciudad simbólica. Lo único verdadero eran las torturas.

De esta suerte nos sentíamos fuera del juego. Nos avergonzaba el no comprender aquella guerra que no hacíamos. Desde lejos veíamos cómo los ingleses y los rusos se adaptaban a la táctica alemana mientras nosotros continuábamos rumiando aún nuestra derrota de 1940. Ésta había sido demasiado rápida y nada nos había enseñado. Quienes nos felicitan irónicamente por haber escapado a la guerra no se imaginan con qué ardor los franceses hubieran deseado reanudar el combate. Día tras día veíamos nuestras ciudades destruidas, nuestras riquezas aniquiladas. Nuestra juventud se debilitaba en forma alarmante, tres millones de los nuestros se pudrían en Alemania, la natalidad francesa disminuía. ¿Qué batalla hubiera sido más destructora? Pero esos sacrificios que habríamos realizado de buena gana si hubieran apresurado nuestra victoria, carecían de todo sentido y no tenían utilidad alguna; en el peor de los casos hubieran servido a los alemanes. Esto acaso todos lo comprendan: lo terrible no es sufrir ni morir, sino sufrir, sino morir en vano.

En aquel desamparo absoluto en que nos hallábamos solíamos ver pasar por encima de nuestras cabezas aviones aliados. Nuestra situación era tan paradójica que la sirena nos los señalaba como enemigos. Las órdenes eran formales: había que abandonar las oficinas, cerrar las tiendas y bajar a los refugios. No obedecíamos jamás y permanecíamos en las calles mirando hacia arriba. No hay que ver en esta indisciplina una vana rebelión o una tonta afectación de valor, pues lo cierto es que mirábamos desesperadamente a los únicos amigos que nos quedaban. Aquel joven piloto que pasaba en su avión por encima de nuestras cabezas estaba unido a Inglaterra, a los Estados Unidos, por lazos invisibles, venía a constituir todo un mundo inmenso y libre que llenaba el cielo. Pero los únicos mensajes de que era portador eran mensajes de muerte. Jamás se sabrá qué fe en nuestros aliados hemos debido sentir para continuar amándolos, para *desear con ellos* aquellas destrucciones que llevaban a cabo en nuestro suelo, para saludar a pesar de todo a sus bombarderos como al rostro de Inglaterra. Si las bombas no daban en su objetivo y caían en un radio urbano, nos ingeniábamos para hallar excusas y a veces hasta acusábamos a los alemanes de haberlas lanzado para que nos alzáramos contra los

ingleses, o de haber dado intencionadamente la alerta demasiado tarde. Pasé algunos días en El Havre, en casa de uno de mis camaradas de cautiverio, durante el período en que arreciaron los bombardeos. La primera noche nos reunimos en torno del aparato de radio, cuyos botones el padre de familia maniobraba con una solemnidad ingenua y conmovedora; hubiérase dicho que celebraba misa. Cuando la B. B. C. nos daba las primeras informaciones, oímos un lejano rugido de aviones. Sabíamos muy bien que lanzarían sus bombas sobre nosotros. Durante mucho tiempo no olvidaré la mezcla de terror y de éxtasis con que una de las mujeres dijo en voz baja: "¡Son los ingleses!". Y durante un cuarto de hora, sin moverse de sus sillas, entre el ruido cercano de las explosiones, escucharon la voz de Londres. Les parecía que ésta estuviera más presente y que las escuadrillas que volaban por encima de nosotros le dieran un cuerpo. Pero semejantes actos de fe exigían una tensión perpetua; exigían con frecuencia que hiciéramos callar en nosotros la indignación. Y la hicimos callar cuando Lorient quedó arrasado, cuando el centro de Nantes quedó destruido, cuando el corazón de Ruan fué alcanzado por las bombas. Acaso se adivinen los esfuerzos que debimos realizar. A veces la cólera nos cegaba pero sólo para que luego la analizáramos fríamente como una pasión. Me acuerdo que en julio de 1944 fué ametrallado el tren en que yo volvía de Chantilly. Era un tren suburbano por entero inofensivo. Lo sobrevolaron tres aviones y, en cosa de pocos segundos, había en el vagón delantero tres muertos y doce heridos. Los viajeros, de pie en las vías, miraban pasar las parihuelas y los bancos verdes que se habían ido a buscar a la estación vecina pues no había camillas para transportar los cuerpos. Estaban pálidos de emoción y de cólera. Los insultaban a ustedes, les reprochaban el ser inhumanos y bárbaros: "¿Acaso tienen necesidad de atacar un tren indefenso? ¿No hay acaso suficientes blancos industriales del otro lado del Rin? ¿Por qué no vuelan sobre Berlín? ¡Ah!, las defensas antiaéreas les inspiran miedo, etc.". Luego alguien encontró de pronto la explicación: "Escuchen: ordinariamente apuntan a la locomotora y no hieren a nadie. Sólo que hoy la locomotora iba a la cola del tren. Dispararon sobre el vagón delantero. Piensen: a la velocidad que llevaban, no advirtieron el cambio". Al punto todo el mundo calló; todos se consolaron porque el piloto no había cometido una falta imperdonable, porque podíamos continuar amándonos a ustedes. Pero no

fué nuestra desdicha menor la tentación de odiarlos contra la cual debimos luchar con mucha frecuencia. Y puedo atestiguarles que los días en que, bajo las miradas irónicas de los alemanes, nuestros vencedores, observábamos el humo de los incendios que ustedes habían provocado a las puertas de la ciudad, nuestra soledad fué total.

No obstante, no nos atrevíamos a quejarnos, pues nos sentíamos culpables. En el cautiverio fué donde conocí por primera vez aquella vergüenza secreta que nos atormentaba. Los prisioneros se sentían desdichados pero no llegaban a compadecerse a sí mismos. "¡Pues bien! —decían—, ¿qué nos ocurrirá cuando volvamos allá?" Sus sufrimientos eran secos y agrios, desagradables, estaban emponzoñados por el sentimiento de que los habían merecido. Se avergonzaban ante Francia. Pero Francia se avergonzaba ante el mundo. Es dulce compadecerse algo a sí mismo. Pero, ¿cómo habríamos podido sentir piedad por nosotros mismos cuando nos rodeaba el desprecio de los demás? Los polacos de mi *Stalag* no nos ocultaban su desdén, los checoslovacos nos reprochaban el que los hubiéramos abandonado en 1938. Me contaron que un ruso evadido a quien escondió un gendarme anjovino, decía de nosotros, sonriendo de buena gana: "Los franceses, bah, ¡son conejos, conejos!". Ustedes mismos no siempre se mostraron tiernos con nosotros, y me acuerdo de cierto discurso del mariscal Smuts que debimos escuchar en silencio. Después de eso, desde luego, sentíamos la tentación de revolcarnos en nuestra humillación, de alimentarla. Tal vez nos hubiera sido posible defendernos. Después de todo, las tres potencias más grandes del mundo tardaron cuatro años en abatir a Alemania. ¿No era natural que nosotros cediéramos al primer choque, nosotros que estábamos solos para soportarlo? Pero no pensábamos en defendernos, y los mejores de nosotros se incorporaron a la Resistencia porque sentían la necesidad de rescatar al país. Los otros permanecían vacilantes y se sentían incómodos; rumiaban su complejo de inferioridad. ¿No piensan ustedes que no hay pena peor que la que se padece sin poder juzgarla inmerecida ni tampoco considerarla una redención?

Pero en el momento mismo en que estábamos a punto de abandonarnos al remordimiento, los hombres de Vichy y los colaboradores, que intentaban empujarnos a él, nos hacían contener. La ocupación no era sólo la presencia constante de los vencedores en nuestras ciudades, sino que era también aquella inmundicia

gen, que aparecía en todos los muros y en los diarios, que ellos querían ofrecernos de nosotros mismos. Los colaboradores comenzaban por apelar a nuestra buena fe. "Hemos sido vencidos —decían—; seamos buenos perdedores y reconozcamos nuestras faltas." Y luego: "Convengamos en que los franceses son superficiales, aturdidos, jactanciosos, egoístas, que no comprenden a las naciones extranjeras y que la guerra sorprendió a nuestro país en plena descomposición". Carteles humorísticos ridiculizaban nuestras últimas esperanzas. Ante tanta bajeza y ante artimañas tan groseras, nos erguíamos, ansiábamos sentirnos orgullosos de nosotros mismos. Pero ay, apenas levantábamos la cabeza hallábamos en nosotros mismos los verdaderos motivos de remordimiento. Así vivíamos, en la peor de las confusiones, desdichados sin atrevernos a confesarlo, avergonzados y asqueados de la vergüenza sentida. Para colmo de desdichas, no podíamos dar un paso, no podíamos comer ni siquiera respirar sin hacernos cómplice del ocupante. Antes de la guerra los pacifistas nos habían explicado más de una vez que un país invadido debe negarse a combatir y debe oponer en cambio una resistencia pasiva. Fácil es decirlo, pero, para que tal resistencia sea eficaz, sería preciso que el maquinista se negara a conducir su tren, que el campesino se negara a trabajar su campo. Esto habría fastidiado acaso al vencedor, aun cuando pudiera avituallarse en su suelo, pero toda la nación ocupada habría perecido con seguridad en el más breve plazo. Era menester, pues, trabajar, mantener en el país una apariencia de organización económica, garantizarle, a pesar de las destrucciones y los saqueos, un mínimo vital. Sólo que la menor actividad servía al enemigo que se había abatido sobre nosotros, pegaba sus ventosas a nuestra piel y vivía en simbiosis con nosotros. No se formaba en nuestras venas una gota de sangre de la que no tomara una parte. Se habló mucho de "colaboradores" y ciertamente hubo entre nosotros traidores auténticos. Pero no nos avergonzamos de ellos, pues no hay nación que no tenga su hez, esa franja de fracasados y de amargados que se aprovechan durante un momento de los desastres y las revoluciones. La existencia de Quisling o de Laval en una agrupación nacional es un fenómeno *normal*, como el índice de suicidio o de criminalidad. Pero lo que nos parecía anormal era la situación del país, por entero colaborador. Los "maquisards", nuestro orgullo, no trabajaban para el enemigo, pero los campesinos, si querían alimentarlos, debían continuar criando

ganado, la mitad del cual partía para Alemania. Cada uno de nuestros actos era ambiguo, y nunca sabíamos si debíamos censurarnos acerbamente o aprobarnos a nosotros mismos. Un veneno sutil emponzoñaba las mejores empresas. Sólo daré un ejemplo: los maquinistas, chóferes y mecánicos se comportaron admirablemente. Su sangre fría, su coraje y a menudo su abnegación salvaron centenares de vidas, permitieron que los convoyes de víveres llegaran a París. La mayor parte de ellos eran patriotas y así lo probaron. Sin embargo, el celo que ponían en defender nuestro material servía a la causa alemana, pues aquellas locomotoras milagrosamente preservadas podían ser confiscadas de la noche a la mañana; entre las vidas humanas que ayudaron a conservar es preciso contar las de los militantes que luego partían para El Havre o Cherburgo; los trenes de víveres transportaban también material bélico. Así aquellos hombres, ansiosos únicamente de servir a sus compatriotas, estaban, por la fuerza de las cosas, del lado de nuestros enemigos, contra nuestros amigos, y, cuando Pétain les prendía una medalla al pecho, quien los condecoraba era Alemania. Durante toda la guerra no hemos *reconocido* nuestros actos, no hemos podido reivindicar sus consecuencias. El mal estaba en todas partes, toda elección era mala y sin embargo debíamos elegir y éramos responsables. Cada latido de nuestro corazón nos sumergía en una culpabilidad que nos horrorizaba.

Acaso habríamos soportado mejor la condición abyecta a que estábamos reducidos si hubiéramos podido lograr contra Vichy aquella unidad que Vichy reclamaba incesantemente. Pero no es cierto que la desgracia acerque. Desde el primer momento la ocupación dispersó a las familias por los cuatro puntos cardinales. Cierta industrial parisiense había dejado a su mujer y a su hijo en la zona libre y no podía —por lo menos durante los dos primeros años— verlos ni escribirles más que tarjetas postales. Su hijo mayor estaba cautivo en un *Oflag* y su hijo menor se había unido a de Gaulle. París estaba poblado de ausentes y acaso no fuera uno de los aspectos menos salientes de nuestra situación el culto del recuerdo que practicamos durante cuatro años y que venía a dirigirse, a través de nuestros amigos lejanos, al de una dulzura de vivir, de un orgullo de vivir desaparecidos. A pesar de nuestros esfuerzos, los recuerdos palidecían cada día más, los rostros se apagaban uno tras otro. Hablamos primero mucho de los prisioneros, pero luego menos y cada vez menos. No es que

dejáramos de pensar en ellos sino que, después de haber sido para nosotros figuras dolorosas y precisas, se habían convertido en espectros, se iban confundiendo poco a poco con nuestra sangre empobrecida, nos faltaban como la grasa, el azúcar o las vitaminas, del mismo modo total e indiferenciado. Parejamente se borraban el gusto del chocolate o del *foie gras*, el recuerdo de ciertos días radiantes, de un 14 de julio en la Bastilla, de un paseo sentimental, de una noche a orillas del mar, de la grandeza de Francia. Nuestras exigencias disminuían junto con nuestros recuerdos y, como uno se adapta a todo, sentíamos vergüenza de adaptarnos a nuestra miseria, de los rábanos con que estaba servida nuestra mesa, de las libertades ínfimas de que aún gozábamos, de nuestra sequedad interior. Nos íbamos simplificando cada día más y acabábamos por no hablar sino de alimentos, menos quizá a causa del hambre o del temor por el día siguiente como porque la búsqueda de "ocasiones" en materia de alimentación era la única empresa que había quedado a nuestro alcance.

Además, la ocupación despertaba viejas querellas, agravaba los disentimientos que separaban a los franceses. La división de Francia en las zonas Norte y Sur reavivaba la antigua rivalidad entre París y las provincias, entre el Norte y el Mediodía. Los habitantes de Clermont-Ferrand y de Niza acusaban a los parisien- ses de pactar con el enemigo. Por su parte, los parisien- ses reprochaban a los franceses de la zona libre el ser "blandos" y el ostentar insolentemente su egoísta satisfacción de no estar "ocupa- dos". Es preciso confesar que desde este punto de vista los ale- manes, al violar las cláusulas del armisticio y al extender la ocu- pación a todo el país, nos prestaron un gran servicio: restauraron la unidad de la nación. Pero subsistieron muchos otros conflictos, como por ejemplo el de los campesinos y los ciudadanos. Heridos durante largo tiempo por el desprecio con que creían ser mirados, los campesinos se tomaban el desquite y hacían pagar caros los productos de la tierra a los habitantes de la ciudad; éstos, por su parte, los acusaban de alimentar el mercado negro y de matar de hambre a las poblaciones urbanas. El gobierno atizaba la querella con discursos que ya ensalzaban a los agricultores, ya les reprocha- ban el ocultar sus cosechas. La insolencia de los restaurantes de lujo alzaba a los obreros contra la burguesía. A decir verdad, frecuentaban sobre todo tales establecimientos los alemanes y un puñado de colaboradores. Pero su existencia hacía tocar con el

dedo las desigualdades sociales. Del mismo modo, las clases labo- riosas no podían ignorar que sobre todo se reclutaba entre ellas a los trabajadores de relevo, pues en este sentido la burguesía no fué prácticamente tocada. ¿Fué éste el resultado, según se dijo, de una maniobra alemana para sembrar la discordia, o se debía ello más bien a que los obreros le eran más útiles a Alemania? No lo sé. Pero, y éste es un signo de nuestra incertidumbre, no sabíamos si alegrarnos al ver a la mayor parte de los estudiantes escapar a la deportación, o desear, por espíritu de solidaridad, que ella se extendiera por igual a todas las capas sociales. Hay que mencionar, por último, que la derrota exacerbó el conflicto de las generaciones. Durante cuatro años, los combatientes del 14 repro- charon a los del 40 el haber perdido la guerra, y los del 40, en desquite, acusaron a aquéllos de haber perdido la paz.

Que nadie se imagine, empero, una Francia desgarrada. La verdad no es tan simple. Tales querellas se nos aparecen sobre todo como obstáculos opuestos a un inmenso y torpe deseo de unión. Quizá nunca haya habido tanta buena voluntad. Los jóvenes soña- ban oscuramente en un nuevo orden, las patronales, en general, se inclinaban a hacer concesiones. En todas partes, cuando un breve atropello llevaba a reñir a dos viajeros del subterráneo, cuando una disputa ponía a un peatón frente a un ciclista, oíase el mismo murmullo de la multitud: "¡Qué desdicha! ¡Riñen entre franceses bajo los ojos de los alemanes!". Pero las mismas circunstancias de la ocupación, las barreras que los alemanes alzaban entre nosotros, las necesidades de la lucha clandestina impedían, en la mayor parte de los casos, que aquellas buenas voluntades hallaran empleo. De tal modo, aquellos cuatro años fueron un largo sueño impotente de unidad. Y esto es lo que da angustiosa urgencia al momento presente, pues las barreras han caído y nuestra suerte está ahora en nuestras manos. ¿Quién triunfará? ¿Las viejas querellas des- pertadas o aquel gran deseo de solidaridad? Pero a todos ustedes, que nos miran desde Londres, hemos de pedirles un poco de pa- ciencia, pues el recuerdo de la ocupación aún no se ha borrado y apenas comenzamos a despertarnos. En cuanto a mí, sé decir que cuando al doblar una calle me encuentro con un soldado nor- teamericano, me sobresalto brusca e instintivamente: creo que es un alemán. E inversamente, un militar alemán que se había escon- dido en un sótano y que, hambriento, deseaba rendirse, pudo, quin- ce días después de la liberación, dirigirse en bicicleta hasta los

Champs-Élysées sin que nadie le interceptara el paso. La costumbre de la gente era tal que nadie lo *veía*. Necesitaremos mucho tiempo para olvidar y la Francia de mañana no mostró aún su verdadero rostro.

Pero, ante todo, les pedimos que comprendan que la ocupación fué con frecuencia más terrible que la guerra, pues en la guerra cada cual puede vivir su vida de hombre al paso que, en aquella situación ambigua, no podíamos verdaderamente *obrar* y ni siquiera *pensar*. Indudablemente, durante ese período Francia no siempre —poniendo aparte la Resistencia— dió pruebas de grandeza. Empero, es preciso comprender que la Resistencia activa debía forzosamente limitarse a una minoría. Además, me parece que esa minoría, que se ofreció deliberadamente y sin esperanza al martirio, basta ampliamente para redimir nuestras flaquezas. Y por último, si estas páginas les ayudaron a medir la vergüenza, el horror y la cólera que nuestro país sufrió, pensarán conmigo, según creo, que tiene derecho al respeto hasta en sus errores.

(*France Libre*, editada en Londres, 1945)

¿QUÉ ES UN COLABORADOR?

El príncipe Olaf, que acaba de volver a Noruega, estima que los "colaboradores" representaron el 2 % de la población total de su país. No hay duda de que el porcentaje ha sido en Francia poco más o menos análogo, y una encuesta en las diferentes naciones ocupadas permitiría establecer una suerte de porcentaje promedio de los colaboradores en las colectividades contemporáneas. Pues la colaboración, como el suicidio, como el crimen, es un fenómeno normal. Sólo que en tiempos de paz o durante las guerras que no terminan en un desastre, tales elementos de la colectividad permanecen en estado latente. Como faltan los factores determinantes, el "colaborador" no se manifiesta al prójimo ni a sí mismo, se ocupa de sus asuntos y hasta quizá sea un patriota, pues ignora la naturaleza que lleva en sí y que un día ha de revelarse en circunstancias favorables. Durante la guerra actual, que permitió *aislar* la colaboración como se suele hacer con una enfermedad, había entre los ingleses un juego de sociedad en boga: intentábase determinar, al pasar revista a las personalidades de Londres, cuáles habrían colaborado si Inglaterra hubiera sido invadida. Ese juego no era tan tonto y venía a decir que la colaboración es una vocación. Y de hecho, entre nosotros no se produjeron grandes sorpresas, pues bastaba conocer a Déat o a Bonnard antes de la guerra para hallar natural que se hayan acercado a los alemanes victoriosos. Por lo tanto, si es cierto que no se colabora por azar sino bajo el imperio de ciertas leyes sociales y psicológicas, convendrá definir lo que se designa con el nombre de colaborador.

Sería un error confundir colaborador con fascista, si bien todo colaborador debió aceptar sin más la ideología de los nazis.

Pero lo cierto es que varios fascistas notorios se abstuvieron de pactar con el enemigo porque consideraban que no se daban condiciones favorables para la aparición del fascismo en una Francia debilitada y ocupada; viejos *Cagouards* se pasaron a la resistencia. E inversamente, no faltaron algunos radicales, socialistas y pacifistas que consideraron la ocupación un mal menor y se entendieron con los alemanes.

Del mismo modo, es menester guardarse de asimilar el colaborador al burgués conservador. Por cierto que la burguesía mantenía una posición harto vacilante después de Munich. Temía una guerra, la cual, según dijo claramente Thierry Maulnier, consagrara el triunfo del proletariado. Esto explica la mala voluntad de ciertos oficiales de reserva. Pero si bien la burguesía se mostró excesivamente tibia durante la guerra, de ello no se sigue que contaba con entregarse a Alemania. Todos los obreros y casi todos los campesinos opusieron resistencia a los alemanes, y el hecho es que la mayor parte de los colaboradores salieron de las filas burguesas. Empero, sería erróneo concluir que la burguesía como clase se mostraba favorable a la colaboración. Ante todo, suministró numerosos elementos a la resistencia, pues la casi totalidad de los intelectuales y una parte de los industriales y de los comerciantes militaron contra la potencia ocupante. Si deseáramos caracterizar el punto de vista estrictamente burgués, sería preferible decir que la burguesía conservadora se mostraba, en conjunto, a la expectativa. Se ha dicho que los intereses del capitalismo son internacionales y que la burguesía francesa se habría beneficiado con una victoria de Alemania. Pero éste es un principio abstracto y, concretamente, lo que se hubiera producido es una subordinación pura y simple de la economía francesa a la economía alemana. Los grandes industriales no ignoraban que el fin perseguido por Alemania era la destrucción de Francia como potencia industrial y, por consiguiente, la destrucción del capitalismo francés. ¿Y cómo no habría comprendido la burguesía francesa, que confundió siempre la autonomía nacional con su propia soberanía de clase dirigente, que la colaboración, al convertir a Francia en un país satélite de Alemania, contribuía a derribar la soberanía burguesa? Surgió casi siempre de la burguesía, el colaborador se volvía al punto contra ella. Para Déat y para Luchaire, el degaullista era el prototipo del burgués que "no comprendió" porque quiere conservar su fortuna.

En realidad, la colaboración es un hecho de desintegración y, en todos los casos, fué una decisión individual y no una posición de clase. Representa en su origen una fijación, mediante formas colectivas ajenas, de elementos mal asimilados por la comunidad indígena. En esto se acerca a la criminalidad y al suicidio, que también constituyen fenómenos de desasimilación. Allí donde la vida social conserva su intensidad, ya sea religiosa o política, tales fenómenos no se producen. Aparecen apenas algunos factores distintos se interponen para provocar una suerte de vacilación social. De este modo, se puede intentar una clasificación a grandes rasgos del personal de la colaboración. Se lo recluta entre los elementos marginales de los grandes partidos políticos: Déat y Marquet no pudieron asimilarse al partido socialista, Doriot fué separado del partido comunista; entre los intelectuales que abominan de la burguesía, su clase de origen, sin tener el valor o la simple posibilidad de integrarse al proletariado: Drieu la Rochelle, que vivió toda su vida obsesionado a la vez por el fascismo italiano y el comunismo ruso, Ramón Fernández, que durante un tiempo profesó simpatías por el comunismo, para abandonar luego el partido comunista por el P. P. F. porque, según decía, "me gustan los trenes que parten" (esta oscilación perpetua del comunismo al fascismo y del fascismo al comunismo es típica de las fuerzas de desintegración que operan en las zonas marginales de la burguesía); entre los fracasados del periodismo, de las artes, de la enseñanza, como Laubreaux, que fué crítico de *Je Suis Partout*. Vino de Noumés a París con ánimo de conquistarlo, pero jamás pudo asimilarse y, desacreditado desde su llegada a Francia por un juicio por plagio, osciló durante mucho tiempo entre la derecha y la izquierda, fué secretario infiel de Henri Béraud, y luego redactor de *Dépeche de Toulouse*, gran órgano radical socialista del sudoeste, antes de caer en las filas de los neofascistas franceses.

Pero en una comunidad no hay sólo casos individuales de desintegración, pues grupos enteros pueden ser arrancados de la colectividad por fuerzas que obran sobre ellos desde fuera, como por ejemplo el ultramontanismo, que explica la actitud colaboradora de ciertos miembros del alto clero. Antes de que entraran en relaciones con las potencias ocupantes, se sentían atraídos por Roma, que obra como una fuerza desquiciadora. Por el contrario, el pequeño clero, sólidamente arraigado en su tierra, galicano, muy alejado de Roma, se mostró en su totalidad fieramente par-

tidario de la Resistencia. Y sobre todo la Revolución Francesa que, incapaz tanto de querer como de poder llevar hasta sus últimas consecuencias sus propios principios, permitió la subsistencia, al margen de la república democrática, de un desecho que se perpetuó hasta nuestros días. Sería exagerado sostener, como se ha hecho, que Francia quedó cortada en dos a partir de 1789. Pero de hecho, al paso que la mayoría de burgueses se adaptaban a la democracia capitalista que consagraba el régimen de la libre empresa, una parte reducida de la clase burguesa permaneció ajena a la vida nacional francesa porque se negó a adaptarse a la constitución republicana. Para los "emigrados del interior", monárquicos de la Acción Francesa, fascistas de *Je Suis Partout*, el derrumbe de 1940 significó, ante todo, el fin de la República. Desprovistos de lazos reales con la Francia contemporánea, con nuestras grandes tradiciones políticas, con un siglo y medio de nuestra historia y de nuestra cultura, nada los protegía contra la fuerza de atracción de una comunidad extranjera.

Así se puede explicar esta curiosa paradoja: la mayor parte de los colaboradores fueron reclutados entre lo que se dió en llamar "anarquistas de derecha". No aceptaban éstos ninguna ley de la República, se declaraban con derechos para oponerse a los impuestos o a la guerra, recurrían a la violencia contra sus adversarios, haciendo caso omiso de los derechos reconocidos por nuestra Constitución. Sin embargo, apuntalaban su indisciplina y su violencia fundándose en la concepción de un orden riguroso, y cuando ofrecieron sus servicios a una potencia extranjera, ésta estaba, naturalmente, sometida a un régimen dictatorial. Y ello es que, en efecto, tales elementos cuya anarquía sólo señala una desintegración profunda, precisamente porque padecían esta desintegración antes que desearla no dejaron de anhelar, en compensación, una integración radical. Jamás asumieron la libertad anárquica de que gozaban, jamás fueron responsables frente a ella, pues carecían de valor para sacar las consecuencias últimas de su actitud rigurosamente individualista; se limitaban a perseguir, al margen de la sociedad concreta, el sueño de una sociedad autoritaria en la que pudieran integrarse, con la que pudieran fundirse. De esta suerte prefirieron el orden —que Alemania les parecía representar— a la realidad nacional de que estaban excluidos.

De modo que ninguna clase carga pues, en cuanto tal, con la responsabilidad de la colaboración. Ésta ni siquiera manifiesta,

como se ha creído, cierto debilitamiento del ideal democrático, sino que sólo mide los resultados operados en el seno de las colectividades contemporáneas por el juego normal de las fuerzas sociales de desintegración. El desecho social prácticamente despreciable en tiempos de paz, se vuelve muy importante cuando se da el caso de una derrota seguida de ocupación. Sería injusto calificar a la burguesía de "clase" de colaboración. Pero se la puede y se la debe juzgar en cuanto clase a partir del hecho de que la colaboración reclutó sus elementos casi exclusivamente en su seno; esto basta para mostrar que la burguesía perdió su ideología, su potencia y su cohesión interna.

Pero no basta con haber determinado el área social de la colaboración. Existe una psicología del colaborador, de la que podemos extraer datos valiosos. Por cierto, se puede decidir *a priori* que las traiciones están siempre motivadas por el interés y la ambición. Pero si bien esta psicología a grandes rasgos facilita las clasificaciones y las condenaciones, no corresponde exactamente a la realidad. Hubo colaboradores desinteresados, que desearon en silencio la victoria alemana sin sacar provecho de sus simpatías. Pero, sin duda, la mayor parte de los que escribieron en la prensa o participaron en el gobierno eran ambiciosos sin escrúpulos. Sin embargo, entre éstos figuraban también no pocos que ocupaban, desde antes de la guerra, posiciones lo bastante importantes para dispensarlos de una traición. Esta ambición, de todos modos, era sumamente extraña pues si tal pasión es, en el fondo, la busca de un poder absoluto sobre los hombres, había una contradicción manifiesta en la ambición del colaborador que, aun cuando lo hubieran colocado a la cabeza del seudogobierno francés, no podía ser más que un agente de transmisión. Lo que le confería autoridad no era su prestigio personal sino la fuerza de los ejércitos ocupantes y, sostenido por los ejércitos extranjeros, no podía ser sino un agente del extranjero. Aparentemente el primero en Francia, sólo hubiera sido, en el caso del triunfo del nazismo, el milésimo en Europa. Si los principios morales no tenían en él fuerza suficiente, la verdadera ambición hubiera debido llevarlo a resistir: el jefe de una pequeña tropa de "maquisards" tenía más iniciativa, más prestigio y más autoridad real que los que nunca tuvo Laval. Si hemos pues de comprender la actitud de los colaboradores, será preciso que los consideremos sin pasión y los descri-

bamos con objetividad, teniendo en cuenta sus palabras y sus actos.

Es evidente que todos creyeron al principio en la victoria alemana. No se concibe que un periodista, un escritor, un industrial o un político hayan aceptado aprovechar sólo cuatro años de las ventajas de la ocupación, sabiendo o presintiendo que su calaverada acabaría en la prisión o en la muerte. Empero este error intelectual, que permite comprender su actitud, no alcanza a justificarla. Conocí a muchas personas que creían, en 1940, que Inglaterra estaba perdida: los débiles se abandonaron a la desesperación, otros se encerraron en una torre de marfil, y otros, en fin, emprendieron la resistencia por fidelidad a sus principios, pensando que Alemania había ganado la guerra pero que aún estaba en sus manos el hacerle perder la paz. Si los colaboradores sacaron de la victoria alemana la consecuencia de que había que someterse a la autoridad del Reich, lo hicieron porque había en ellos una decisión profunda y original que constituía el fondo de su personalidad: la de plegarse al hecho consumado, fuera éste el que fuere. Esta tendencia primera que ellos mismos adornaban con el nombre de "realismo" posee raíces profundas en la ideología de nuestro tiempo. El colaborador padece de la enfermedad intelectual que se puede llamar historicismo. La historia nos enseña, en efecto, que un gran acontecimiento colectivo levanta, apenas aparece, odios y resistencias, los cuales, aunque a menudo parecen muy hermosos, serán considerados más tarde ineficaces. Según pensaban los colaboradores, los que se hayan consagrado a una causa perdida pueden desde luego aparecer como bellas almas, pero, de todos modos, no por ello dejan de ser hombres extraviados y rezagados en su siglo. Mueren dos veces puesto que con ellos entierran los principios en nombre de los cuales vivieron. Por el contrario, los promotores de los acontecimientos históricos, trátese de César, de Napoleón o de Ford, acaso sean censurados en su época en nombre de determinada ética, pero cincuenta o cien años más tarde sólo quedará el recuerdo de su eficacia y serán juzgados en nombre de los principios que ellos mismos forjaron. Infinidad de veces he percibido en los más honrados profesores de historia, en los libros más objetivos, esta tendencia a glorificar el hecho consumado simplemente porque está consumado. Confunden la necesidad de someterse al hecho, en su condición de investigadores, con cierta inclinación a aprobarlo moralmente, en su

condición de agentes morales. Los colaboradores abrazaron por su cuenta esta filosofía de la historia. Para ellos la dominación del hecho va acompañada de una creencia vaga en el progreso, pero en un progreso decapitado, pues la noción clásica de progreso supone, en efecto, una ascensión que nos acerca indefinidamente a un término ideal. Los colaboradores se consideran demasiado positivos para creer sin pruebas en semejante término ideal y, por consiguiente, en el sentido de la historia. Pero si bien rechazan en nombre de la ciencia tales interpretaciones metafísicas, no abandonan por esto la idea de progreso, y éste se confunde para ellos con la marcha de la historia. No sabemos adónde vamos, pero el hecho de que cambiemos significa que progresamos. El último fenómeno histórico es el mejor simplemente porque es el último; parecen entrever que él contribuye a dar forma al rostro humano, esbozo al que cada instante que transcurre aporta un retoque, y se sienten invadidos por una suerte de fatalismo, se abandonan pasivamente a las corrientes que se diseñan, avanzan flotando hacia un punto de destino desconocido y conocen las delicias de no pensar, de no prever y de aceptar las oscuras transformaciones que han de convertirnos en hombres nuevos e imprevisibles. El realismo disimula aquí el temor de desempeñar el oficio de ser hombre —oficio obstinado y limitado que consiste en decir sí o no según ciertos principios, en "emprender sin esperar, en perseverar sin tener éxito"— así como un apetito místico de misterio, una docilidad frente a un futuro que uno renuncia a forjar y que se limita a augurar. Desde luego, el hegelianismo mal entendido tiene aquí su palabra que decir. Se acepta la violencia porque todos los grandes cambios se basan en la violencia y se atribuye a la fuerza una oscura virtud moral. Y así el colaborador se coloca, para juzgar sus actos, en el más lejano futuro; pero nosotros consideramos aquel acercamiento con Alemania, que él meditaba contra Inglaterra, como la ruptura de un compromiso y una injustificable falta de palabra. Aunque el colaborador viviera en nuestro siglo, lo juzgaba desde el punto de vista de los siglos futuros y ni más ni menos que como el historiador juzga la política de Federico II. Y hasta ya le había encontrado un nombre a su política, pues no se trataba, en fin de cuentas, sino de una "inversión de alianzas" que tenía antecedentes y ejemplos numerosos en la historia.

Creo que este modo de juzgar los hechos a la luz del futuro fué para todos los franceses una de las tentaciones de la derrota,

ya que ello representaba una forma sutil de evasión. Saltando sobre algunos siglos y volviéndose hacia el presente para contemplarlo desde lejos y volver a ubicarlo en la historia, transformaban el presente en pasado y quedaba enmascarado el carácter intolerable de aquél. Deseábase olvidar una derrota aplastante considerándola sólo en sus consecuencias históricas. Pero se olvidaba que la historia, si bien se comprende retrospectivamente y por grandes conjuntos de hechos, se vive y se hace día tras día. Esta elección de la actitud histórica y este desplazamiento continuo del presente son típicos de la colaboración. Los menos culpables son los idealistas desilusionados que, cansados de proponer en vano su ideal, creyeron de golpe que era preciso imponerlo. Y en efecto, si el pacifismo francés suministró tantos reclutas a la colaboración, ello se debe a que los pacifistas, incapaces de impedir la guerra, habían decidido de pronto ver en el ejército alemán la fuerza que realizaría la paz. Hasta entonces su método había sido la propaganda y la educación. Se había revelado ineficaz. Entonces se persuadieron de que sólo cambiaban de medio y se colocaron en el futuro para juzgar la actualidad y ver que la victoria nazi traía al mundo una paz alemana comparable a la famosa paz romana. El conflicto con Rusia, y luego con Estados Unidos, no les abrió los ojos, pues vieron simplemente en ellos males necesarios. Así nació una de las paradojas más curiosas de aquella época: la alianza de los pacifistas más ardientes con los soldados de una sociedad guerrera.

Por su docilidad ante los hechos —o más bien ante este hecho único: la derrota francesa—, el colaborador “realista” practicó una moral invertida: en lugar de juzgar los hechos a la luz del derecho, fundó el derecho sobre los hechos. Su metafísica implícita identifica el ser con el deber ser. Todo lo que es, es bueno; lo que es bueno es lo que es. Sobre tales principios construyó apresuradamente una ética de la virilidad. Tomando la máxima de Descartes —“el hombre ha de vencerse a sí mismo antes que al mundo”— pensó que la sumisión a los hechos es una escuela de valor y de dureza viril. Para él, cuanto no parte de una apreciación objetiva de la situación no es más que una ensoñación femenil y un montón de palabras huérfanas. Explicó la resistencia por una adhesión anacrónica a costumbres y a una ideología extinta y no por la afirmación de un valor. Sin embargo, siempre se ocultó la contradicción profunda encerrada en el hecho de que él también eligió los acontecimientos que constituyen su punto de partida. La

potencia militar de Rusia, la potencia industrial de Norteamérica, la resistencia obstinada de Inglaterra bajo el “blitz”, la rebelión de los europeos sometidos, la aspiración de los hombres a la dignidad y a la libertad son también hechos. Pero decidió, en nombre del realismo, no tenerlos en cuenta. De ahí la debilidad interior de su sistema y así vemos cómo aquel hombre que habla sin cesar de la “dura lección de los hechos” sólo considera los hechos que favorecen su doctrina. Procede perpetuamente de mala fe, en su prisa por apartar de sí lo que lo fastidia, y es así como Déat no temía escribir, quince días después de la entrada de los alemanes en la Unión Soviética: “Ahora que el coloso ruso se ha derrumbado...”

Dando por descontada la victoria alemana, el colaborador procura reemplazar las relaciones jurídicas de reciprocidad y de igualdad entre las naciones y entre los hombres por una suerte de vínculo feudal de soberano a vasallo. Chateaubriant se consideraba el feudatario ligo de Hitler. Por no estar integrado en la sociedad francesa y por no hallarse sometido a las leyes universales de una comunidad, el colaborador procura integrarse en un sistema nuevo donde las relaciones se tornan singulares y se establecen de persona a persona. En esto lo ayuda su realismo, pues el culto del hecho particular y el menosprecio por el derecho, que es universalidad, lo llevan a someterse a realidades rigurosamente individuales: un hombre, un partido, una nación extranjera. De donde su moral, variable y contradictoria, será una pura obediencia a los caprichos del soberano. Déat se contradice cien veces, según las órdenes que reciba de Abetz. Pero esto no le hace sufrir, pues la coherencia de su actitud consiste justamente en cambiar de opinión tantas veces como desee su amo. No obstante, esta sumisión feudal no deja de poseer profundas contradicciones. Así como Maquiavelo es el maestro teórico de los dictadores, Talleyrand es el modelo del colaborador. Este ambicioso se contenta con un papel subordinado pero lo hace sólo porque piensa que aún la partida no está jugada. Su fidelidad a Alemania está sujeta a caución. Muchos políticos de Vichy o parisienses repitieron durante la ocupación: “Los alemanes son unos niños; padecen de un complejo de inferioridad frente a Francia y nos los meteremos en el bolsillo cuando queramos.” Unos contemplaban la posibilidad de suplantarse a los italianos en su papel de “brillantes segundos” y otros estimaban que su hora sonaría cuando Alemania y Norteamérica desearan que una ter-

cera potencia preparara el terreno para las negociaciones. Después de considerar la *fuerza* como fuente del derecho y como patrimonio del amo, el colaborador se reservó para sí la *astucia*. Reconoce pues su debilidad y aquel sacerdote de la potencia viril y de las virtudes masculinas recurre a las armas del débil, de la mujer. Percíbense en los artículos de Chateaubriant, de Drieu, de Brassillach, curiosas metáforas que presentan las relaciones de Francia y de Alemania bajo el aspecto de una unión sexual en que Francia desempeña el papel de la mujer. Y por cierto que el vínculo feudal del colaborador con su amo presenta un aspecto sexual. Y en efecto, adivínase en el estado de espíritu de la colaboración, concíbaselo como se lo conciba, como un clima de femineidad. El colaborador habla en nombre de la fuerza, pero no es la fuerza sino la astucia, la astucia que se apoya en la fuerza, y hasta es el encanto y la seducción puesto que pretende hacer valer el atractivo que, según él, la cultura francesa ejerce sobre los alemanes. Me parece que hay allí una curiosa mezcla de masoquismo y de homosexualidad. Por lo demás, los medios homosexuales parisien- ses suministraron numerosos y brillantes reclutas.

Pero lo que acaso constituya la mejor explicación psicológica de la colaboración es el odio. El colaborador parece soñar con un orden feudal y riguroso; ya lo dijimos, se trata del gran sueño de asimilación de un elemento desintegrado de la comunidad. Pero se trata sólo de un sueño. En realidad, odia aquella sociedad donde no ha podido desempeñar papel alguno. Si sueña con ponerle el freno fascista, lo hace para someterla y reducirla prácticamente al estado de máquina. Es típico que Déat, Luchaire o Darnand tuvieran perfecta conciencia de su impopularidad. Escribieron cien veces con cabal lucidez que la inmensa mayoría del país desaprobaba su política. Pero estaban lejos de deplorar la indignación y el furor que provocaban, pues éstos les eran necesarios. Mediante ellos, se sentían por encima de aquel conjunto impotente y que se rebelaba en vano, de aquella comunidad francesa con la que no habían podido fundirse y que los excluía. Puesto que no podían lograr sus fines desde el interior de ella, la jaqueaban desde fuera; se integraban en la Europa alemana para violar aquella nación orgullosa. Poco les importaba el ser esclavos de Hitler con tal de que pudieran inficionar a toda Francia con tal esclavitud. Ésta era la naturaleza particular de su ambición. Respecto de Drieu la Rochelle, las cosas no eran tan simples puesto que comenzó por

odiarse a sí mismo. A lo largo de veinte años se pintó como un ser desarraigado, desintegrado, como un "hombre superior" y soñó para sí mismo una disciplina de hierro que era incapaz de darse espontáneamente. Pero tal odio por sí mismo se convirtió —como lo atestigua Gilles— en odio por el hombre. Incapaz de soportar la dura verdad: "Soy una criatura débil y floja, cobarde frente a mis pasiones", quiso verse como un producto típico de una sociedad por entero podrida. Soñó el fascismo para ella cuando le hubiera bastado darse a sí mismo reglas estrictas de conducta; deseó aniquilar lo humano en él y en los otros, transformando las sociedades humanas en hormigueros. Para este pesimista, el advenimiento del fascismo correspondía en el fondo al suicidio de la humanidad.

El realismo, el rechazo de lo universal y de la ley, la anarquía y el sueño de una compulsión de hierro, la apología de la violencia y de la astucia, la femineidad, el odio por el hombre, tales son caracteres que se explican por la desintegración. El colaborador, tenga o no tenga la ocasión de manifestarse como tal, es un enemigo que las sociedades democráticas llevan perpetuamente en su seno. Si deseamos evitar que sobreviva a la guerra bajo otras formas, no basta con ejecutar a algunos traidores. En la medida de lo posible, es preciso consumir la unificación de la sociedad francesa, es decir, rematar el proceso comenzado con la Revolución de 1789, cosa que sólo puede realizarse mediante una nueva revolución, esa revolución que se intentó en 1830, en 1848, en 1871 y que siempre fué seguida por una contrarrevolución. La democracia ha sido siempre un semillero de fascistas porque tolera, por naturaleza, todas las opiniones; convendrá que se dicten por fin leyes restrictivas, pues no debe haber libertad para atentar contra la libertad.

Y como la tesis favorita del colaborador, así como la del fascista, es el *realismo*, hemos de aprovecharnos de nuestra victoria para ratificar el fracaso de toda política realista. Por cierto que es conveniente someterse a los hechos, extraer lecciones de la experiencia, pero semejante flexibilidad, semejante positivismo político no deben ser más que medios para realizar un fin que no se halla sometido a los hechos y no extrae de éstos su existencia. Al dar el ejemplo de una política basada en principios, contribuiremos a hacer desaparecer la especie de los "seudorealistas". Frente a ellos, en efecto, la resistencia que acabó por triunfar muestra que

J e a n - P a u l S a r t r e

el papel del hombre consiste en saber decir *no* a los hechos, aun cuando parezca que uno deba someterse a ellos. Ciertamente que es menester que uno desee vencerse a sí mismo antes que vencer a la fortuna, pero si uno desea ante todo vencerse lo hace en última instancia para vencer mejor a la fortuna.

(*La République Française*, editada en Nueva York.
Agosto de 1945.)

EL FIN DE LA GUERRA

Se había dicho a los franceses que embanderaran el frente de las casas pero no lo hicieron. La guerra tocó a su fin en medio de la indiferencia y la angustia.

Nada había cambiado en la vida cotidiana. Los zumbidos de la radio, los gruesos caracteres de los diarios no alcanzaban a convencernos. Hubiéramos deseado algún prodigio, un signo en el cielo que nos probara que la paz se había inscripto en las cosas. Un tímido cañón tosía en una tediosa tarde de verano. Las gentes pasaban por los puentes, marchaban por las calles con ojos inertes, ocupadas en su hambre crónica y en sus inquietudes. ¿Cómo habíamos de regocijarnos, con el vientre vacío, por el fin de esta guerra que no acaba de acabar y que, después de devastar nuestras tierras, va a morir allá lejos, por aquellas islas del Pacífico? Y el fin de la guerra resulta sobremanera abstracto pues se temen disturbios en el Japón, el ejército japonés contraataca en Manchuria, el emperador y sus capitanes hablan del próximo desquite, los chinos están al borde de la guerra civil. Y por detrás de todo ello, potencias jóvenes y enormes se consideran con sorpresa, con una frialdad ceremoniosa, se miden y se inspiran mutuo respeto, como esos luchadores que se cambian caricias rápidas en el antebrazo y en los hombros antes de trenzarse en el combate. Sin embargo, algunos hombres decidieron por cuenta propia que la guerra había terminado. Uno de ellos así lo anuncia, hablando ante el micrófono con un papel en la mano. Para creerlo, sería menester que no nos hubiéramos acostumbrado en los diez años últimos a no creer en las palabras de esos hombres que se presentan ante un micrófono con un papel en la mano. No es que nos atrevamos a imaginar

que mientan. Simplemente, pensamos que toda esa historia de la guerra y de la paz se desarrolla a determinado nivel de verdad: la verdad de las palabras históricas, de las tomas de armas y de las ceremonias conmemorativas. Las gentes se miran con una vaga decepción: ¿No es más que esto la Paz?

Esto no es la Paz. La Paz es un comienzo. Nosotros vivimos una agonía. Durante largo tiempo creímos que la Guerra y la Paz eran dos especies bien definidas como el Negro y el Blanco, como el Calor y el Frío. No era cierto y hoy lo sabemos. Aprendimos entre 1934 y 1939 que la paz puede terminar sin que estalle la guerra. Ya no nos engañan las sutilezas exquisitas de la neutralidad armada, de la intervención, de la prebeligerancia. En nuestro siglo pasamos de la paz a la guerra por un juego continuo de degradaciones. En la hipótesis más optimista, deberemos volver a recorrer ese camino en sentido inverso. Hoy, veinte de agosto de 1945, en este París desierto y hambriento, la guerra ha terminado pero la Paz no ha comenzado.

La Paz se nos aparecía como un *retorno*. Retorno de los años alocados del período 1918-25, retorno de la prosperidad francesa, de la grandeza francesa. Durante las guerras, la gente espera siempre la Paz de sus años juveniles; confunde la juventud con la Paz. Pero la que llega es siempre otra Paz. La que se anuncia vagamente, más allá de las últimas tormentas, es una enorme Paz Mundial en la que Francia tiene reservado un puesto de escasa importancia. El cañoncito que tosía la otra tarde consagraba el descenso de Francia y Europa. Un veredicto dictado en el otro extremo del mundo nos hacía saber que el período de nuestras vergüenzas y de nuestros dolores tocaba a su fin. Sólo debíamos agradecer. Esto significaba que era preciso reconstruir a Francia teniendo en cuenta sus nuevos límites. El velo de ilusión que nos enmascaraba desde cincuenta años atrás su importancia real se había rasgado en el instante preciso en que los japoneses capitulaban. Nosotros, hombres de cuarenta años, nos repetimos de buena gana desde hace algún tiempo que Francia debe ante todo resignarse a desempeñar un papel de segunda importancia. Pero estamos tan acostumbrados a verla representar los primeros papeles que no hablamos de ella como de una actriz envejecida sino como de una primera actriz que, por alguna razón de moralidad, debería consentir durante cierto tiempo en eclipsarse del primer plano. No obstante, una juventud más austera surge tras de nos-

otros, mejor adaptada a las tareas nuevas porque sólo conoció una Francia humillada. Estos jóvenes son los hombres de la Paz. Nosotros hemos sido los hombres de una batalla perdida, de una guerra que termina como una cola de pez. ¿Seremos seres rezagados, extraviados en la nueva época? El fin de esta guerra es también en alguna medida el nuestro o, por lo menos, es el fin de nuestra juventud.

Hemos creído sin pruebas que la paz era el estado natural y la sustancia del Universo, que la guerra no era sino una agitación temporaria de su superficie. Hoy reconocemos nuestro error: el fin de la guerra significa nada más que el fin de *esta* guerra. El futuro no está definido y ya no creemos en la terminación de las guerras. Y hasta estamos tan acostumbrados al ruido de las armas, estamos tan embotados por nuestras heridas y por el hambre que ni siquiera llegamos a desearla. Si mañana nos dijeran que acaba de estallar un nuevo conflicto, pensaríamos: "Es normal", con un encogimiento resignado de hombros. Entre los mejores descubro además una sorda aceptación de la guerra que es como una adhesión a todo lo trágico de la condición humana. El pacifismo conservaba aún la esperanza de que un día, a fuerza de paciencia y de pureza, el cielo acabaría por descender a la tierra; los pacifistas creían aún que el hombre posee por nacimiento el derecho de que todo no ocurra en el mundo del modo peor. Hoy veo a muchos jóvenes reflexivos y modestos que no se reconocen ningún derecho, ni siquiera el de esperar. Detestan la violencia pero no son muy optimistas, pues son demasiado perspicaces para atreverse a creer que los hombres puedan prescindir de ella. He conocido algunos que se negaban a declarar en el consejo de revisión médica su estado de salud precaria, temerosos de que los curaran. "Tendré buen aspecto la próxima vez", decían. Además, al parecer esta guerra, que fué mucho más atroz que la anterior, dejó menos malos recuerdos que ésta, acaso porque durante mucho tiempo se creyó que era una guerra menos estúpida. No parecía estúpido combatir contra el imperialismo alemán, resistir al ejército de ocupación. Sólo hoy advertimos que Mussolini, Hitler e Hirohito no eran más que reyezuelos. Aquellas potencias de rapiña y de sangre que se arrojaron sobre las democracias eran con mucho las naciones más débiles. Ahora los reyezuelos están muertos y sus pequeños principados feudales —Alemania, Italia, Japón— se han

desmoronado. El mundo ha quedado simplificado pues sólo se yerguen dos gigantes que, por lo demás, no se miran con buenos ojos. Pero ha de transcurrir cierto espacio de tiempo antes de que esta guerra descubra su verdadero rostro. Sus últimos momentos nos han advertido de la fragilidad humana. Nos complace que termine pero no el modo en que termina. Más de un europeo habría preferido que el Japón hubiera sido invadido y aplastado bajo los bombardeos de la flota, porque lo cierto es que aquella bombita que puede matar cien mil hombres de golpe y que, mañana, matará a dos millones, nos pone de pronto frente a nuestras responsabilidades. La próxima vez la tierra puede estallar, fin absurdo que dejaría en suspenso para siempre los problemas que constituyen desde hace diez mil años nuestros motivos de inquietud. No se sabría nunca si hubiera encontrado una solución a las luchas de clases. Cuando uno piensa en ello todo aparece vano. Sin embargo, era preciso que la humanidad se viera un día en posesión de su muerte. Hasta entonces continuaba una vida que le venía no se sabe de dónde, y ni siquiera tenía el poder de rechazar su propio suicidio puesto que carecía de los medios que le hubieran permitido consumarlo. Las guerras cavaban en la masa compacta de los seres vivientes pequeños agujeros en forma de embudo. Cada hombre se sentía amparado en medio de la multitud, protegido contra la nada antediluviana por las generaciones de sus padres, contra la nada futura por las de sus nietos; hallábase siempre en el medio del tiempo y nunca en los extremos de éste. Pero he aquí que hemos vuelto al Año Mil y cada mañana nos hallaremos en la víspera del fin de los tiempos, en la víspera del día en que nuestra honradez, nuestro coraje, nuestra buena voluntad no tendrán ya sentido para nadie y se abismarán, junto con la maldad, la mala voluntad y el miedo, en una indistinción radical. Después de la muerte de Dios, he aquí que se anuncia la muerte del hombre. Pero en adelante mi libertad será más pura, pues este acto que realizo hoy no tendrán por testigos perpetuos ni a Dios ni al hombre. Es preciso que yo mismo sea, en este día mismo y en la eternidad, mi propio testigo. Seré moral porque quiero serlo en esta tierra minada. Y si toda la humanidad continúa viviendo, no será simplemente porque ha nacido sino porque habrá decidido prolongar su vida. Ya no existe la *especie humana*. La comunidad que se ha erigido en custodio de la bomba atómica

está por encima del reino natural pues es responsable de su vida y de su muerte; será preciso que día tras día y minuto tras minuto consienta en vivir. Esto es lo que sentimos hoy, invadidos por la angustia. Acaso se diga: lo cierto es que estamos a merced de un loco, pero esto no es cierto pues la bomba atómica no está a disposición del primer alienado que se presente. Sería preciso que ese loco fuera un Hitler, y todos seríamos responsables de ese nuevo Führer como lo fuimos del primero. Y así, en el momento en que termina esta guerra, el cerco queda cerrado y en cada uno de nosotros la humanidad descubre su muerte posible, asume su vida y su muerte.

¿Habrá que renunciar a construir esta paz, la más peligrosa de todas porque ya no creemos en la Paz, porque nuestro país perdió muchos de sus poderes, porque el suicidio posible de la tierra mancha nuestras empresas con una nada sutil? Muy por el contrario. Comprendo pero no apruebo los sentimientos de una joven rusa, naturalizada francesa en su infancia, que lloraba el día de la victoria y decía: "¡Pertenezco a un país pequeño! Pertenezco a un país pequeño; me gustaría pertenecer a un gran país que fuera verdaderamente vencedor." Como era rusa de nacimiento, acaso añorara pertenecer a su patria de origen. Pero nosotros que nacimos en Francia, ¿qué hemos de decir? No basta con decir que es nuestra patria, y sobre todo eso es muy vago. Es nuestra situación concreta, nuestra oportunidad y nuestro destino, pues ahora vemos con mayor claridad que nunca que sólo dentro de los cuadros nacionales tiene lugar el desarrollo de la persona. El internacionalismo, que fué un sueño hermoso, no es más que la terca ilusión de algunos trotskystas. ¿Qué podemos hacer, pues? El renegar de la colectividad francesa equivale a renegar de nosotros mismos. Y si apostamos por la vida, por nuestros amigos, por nuestra persona, apostamos por Francia, adquirimos el compromiso de procurar integrarla en este mundo rudo y fuerte, en esta humanidad que se halla en peligro de muerte. Preciso es también apostar por la tierra, aun cuando ella debiera un buen día quedar reducida a migajas. Simplemente por el hecho de que estamos en ella. Dios está muerto, los "Derechos imprescriptibles y sagrados" están muertos y enterrados, la guerra está muerta y, junto con ella, desaparecieron las justificaciones y las coartadas que ofrecía a las almas débiles, las esperanzas de Paz justa y suave

que mantenían en el fondo de los corazones. “Hasta ahora vivía angustiado —dijo Tristan Bernard cuando fueron a detenerlo—. Pero ahora viviré esperanzado.” En el día de la capitulación del Japón podríamos decir precisamente lo contrario. Ya no volveremos a leer cada mañana en los diarios la noticia reconfortante de una pequeña o una gran derrota alemana. Los diarios nos informarán acerca del renacimiento del espíritu guerrero en Alemania, de la guerra civil en China, de las dificultades diplomáticas con que tropezarán los Tres, los Cuatro o los Cinco. Pero es menester que apostemos. Al terminar, la guerra deja al hombre desnudo, sin ilusiones, abandonado a sus propias fuerzas y consciente de que sólo ha de contar consigo mismo. Éstas es la única buena noticia que la otra tarde nos anunciaba aquel ceremonioso y frío cañoneo.

(*Temps modernes*. Octubre de 1945.)

INDIVIDUALISMO Y CONFORMISMO EN LOS ESTADOS UNIDOS

¿Cómo hablar sobre ciento treinta y cinco millones de norteamericanos? Sería preciso haber vivido aquí diez años y sólo pasaremos seis semanas en este país. Nos trasladan a una ciudad donde recogemos algunos detalles —ayer Baltimore, hoy Knoxville, pasado mañana Nueva Orleáns— y volvemos a tomar el avión, después de haber admirado la fábrica más grande, el puente más grande o la planta industrial más grande del mundo, con el cerebro repleto de cifras y de estadísticas.

Habremos visto más acero y aluminio que seres humanos. Pero, ¿puede acaso hablarse de acero? En cuanto a las “impresiones”, éstas acuden cuando ellas quieren.

Unos nos dicen: “¡Aténganse a los hechos!”

Pero, ¿cuáles hechos? ¿La longitud de este astillero de construcciones navales o el azul eléctrico del soplete oxhídrico recortado en la luz pálida de este cobertizo? Si elijo, estoy decidiendo ya qué es Norteamérica.

Otros, por el contrario, nos dicen: “¡Consideren las cosas con la necesaria perspectiva!” Pero yo desconfío de tales perspectivas que ya importan generalizaciones. Decido, pues, escribir sobre mis impresiones y mis esquemas personales, bajo mi propia responsabilidad. Acaso yo sueñe esta Norteamérica. Pero de todos modos seré honrado con mis sueños y los expondré tal como los tengo.

Y hoy querría ofrecer al lector mi impresión respecto de dos “slogans” contradictorios que corren por las calles de París: “El

norteamericano es conformista” y “El norteamericano es individualista.”

Había oído hablar como todo el mundo del famoso “crisol” norteamericano que transforma, a distintas temperaturas de fusión, a un polaco, un italiano, un finlandés, en ciudadanos estadounidenses. Pero no sabía con precisión lo que eso quería decir.

Pero lo cierto es que conocí a un europeo en vías de fusión el día siguiente de mi llegada. En el gran “hall” del Plaza me presentaron a un hombre moreno, más bien bajo que, como todos aquí, hablaba con cierto tono gangoso y sin que se vieran moverse sus labios ni sus mejillas, que se reía con la boca pero no con los ojos (y lo hacía por accesos bruscos), que se expresaba en un buen francés pero con un fuerte acento yanqui y mechaba sus discursos con americanismos y barbarismos.

Cuando lo felicité por su conocimiento de nuestra lengua, me respondió con asombro: “Pero si yo soy francés.” Nació en París, vive en Estados Unidos desde hace quince años y, antes de la guerra, volvía a Francia cada seis meses. Sin embargo, Norteamérica lo posee ya a medias. Su madre nunca abandonó París, y cuando él habla de “Paname”, con un acento voluntariamente canallesco, se asemeja mucho más a un yanqui que desea mostrar su conocimiento de Europa que a un francés en el exilio que se acuerda de su país. Por instantes se cree obligado a dirigirme guiños picarescos y decirme: “¡Ah! ¡Ah! ¡Hay hermosas mujeres en Nueva Orleans!” Pero, al hacer esto, obedece antes a la representación que suele hacerse en Norteamérica del francés que al deseo de crearse una complicidad con un compatriota. “Hermosas mujeres” y ríe, pero ríe con frialdad, con una risa que no está muy alejada del puritanismo, y yo me siento helado.

Tenía la impresión de asistir a una metamorfosis de Ovidio; el rostro de aquel hombre es aún bastante expresivo y ha conservado aquel mimetismo un poco irritante de la inteligencia en cuya virtud es fácil reconocer en cualquier parte del mundo a un cerebro francés. Pero pronto será árbol o roca. Me preguntaba con curiosidad qué fuerzas poderosas debían entrar en juego para consumir tan cabal y rápidamente semejantes desintegraciones e integraciones.

Pero tales fuerzas son suaves y persuasivas. Basta con que uno se pasee por las calles, entre en una tienda, haga girar el

botón de una radio para hallarlas y sentir su efecto como un soplo cálido.

En Estados Unidos —por lo menos en los Estados Unidos que yo conozco— uno no está nunca solo en la calle, pues siente que las paredes le hablan. A derecha e izquierda hay carteles en profusión, avisos luminosos, inmensos escaparates que no contienen más que un gran tablero con un montaje fotográfico o estadísticas. Acá se ve a una mujer de rostro descompuesto que tiende sus labios a un soldado norteamericano; allá, un avión que arroja bombas sobre una aldea y, bajo la imagen, estas palabras: “Biblias en lugar de bombas.” La Nación marcha con uno, le da consejos y órdenes. Pero lo hace en voz baja y procura explicar minuciosamente sus órdenes hasta el punto de que no hay mandamiento alguno que no esté acompañado de un breve comentario o de una imagen justificativa, ya se trate del aviso de un producto de belleza (Hoy más que nunca debe usted estar bella. Cuide su rostro para su regreso. Compre la crema X) o de la propaganda en favor de los bonos de guerra.

Ayer almorcé en el restaurante de Fontana, una aldea artificial construida en torno de una gran planta industrial del estado de Tennessee.

A lo largo de la ruta que conduce a aquella planta y que recorren ininterrumpidamente camiones, automóviles y vagonetas, un gran cartel reproduce, bajo la forma de dibujos sin palabras, una parábola sobre la solidaridad en el trabajo. Dos asnos atados uno a otro se esfuerzan por acercarse a dos montones de heno bastante alejados entre sí. Cada cual tira del cabestro en sentido inverso y he ahí que están a punto de estrangularse. Pero de pronto comprenden, se acercan y se ponen a pacer tranquilamente, los dos juntos, el primer montón de heno. Cuando acabaron de comerlo, los vemos acercarse juntos hacia el segundo.

Visiblemente, se ha excluido de allí todo comentario de intento, pues el transeúnte *debe* extraer *por sí mismo* la conclusión. No se lo violenta sino que, por el contrario, la imagen es un llamamiento a su inteligencia. Se ve obligado a interpretarla, a comprenderla; el consejo no se le impone, como hacía la propaganda nazi con sus carteles chillones. La conclusión reclama su concurso para ser descifrada. Y, cuando el hombre comprendió, es

como si él mismo hubiera concebido el pensamiento y queda más que a medias persuadido.

En las fábricas hay instalados altoparlantes en todas partes y su misión consiste en luchar contra el aislamiento del obrero frente a la materia.

Cuando uno recorre este inmenso astillero naval situado en las proximidades de Baltimore, encuentra primero aquella dispersión humana, aquella gran soledad de los trabajadores que conocemos de sobra en Europa. Los hombres enmascarados se inclinan sobre planchas de acero empuñando durante todo el día el soplete oxhídrico. Pero en cuanto se ponen el casco, pueden escuchar música, y la música ya es un consejo que se insinúa disimuladamente en ellos, ya es un sueño dirigido. Y cuando la música cesa, se les comunican informaciones sobre la guerra o sobre su trabajo.

Cuando abandonamos Fontana, el ingeniero que nos había acompañado amablemente mostrándonos las diversas instalaciones, nos condujo a un cuartito de paredes de cristal donde giraba un disco de cera virgen, pronto ya para registrar nuestra voz. Nos explicó que todos los extranjeros que habían visitado la planta habían resumido frente al micrófono, antes de partir, las impresiones recibidas. No pudimos menos que complacer a un huésped tan benevolente y los integrantes de nuestro grupo que sabían inglés hablaron y sus palabras quedaron registradas. Mañana serán retransmitidas al astillero, a la cafetería, a todas las casas de la aldea y los obreros se sentirán incitados a proseguir su trabajo al enterarse con alegría de la excelente impresión que provocaron en el grupo de extranjeros.

Añádanse a esto los consejos de la radio, los artículos de los diarios y sobre todo la acción de las innumerables asociaciones cuyo fin es casi siempre educativo.

Como se puede apreciar, el ciudadano estadounidense vive inmerso en una gran organización.

Pero sería incurrir en un error ver en ello una maniobra opresiva del gobierno o de los grandes capitalistas norteamericanos.

Sin duda, el gobierno actual está en guerra y está obligado a valerse, para la propaganda de guerra, de semejantes métodos. Asimismo no hay duda de que una de sus preocupaciones principales sea de orden educativo.

Por ejemplo, en el estado de Tennessee, donde los colonos empobrecían la tierra sembrando maíz todos los años, el gobierno se esfuerza por enseñarles poco a poco a dejar reposar el suelo variando anualmente los cultivos. Para lograr su fin entremezcló las dádivas (electricidad a bajo precio, irrigación gratuita) con los razonamientos. Pero se trata aquí de un fenómeno mucho más espontáneo y mucho más difuso.

En verdad, tal tendencia educativa dimana del corazón mismo de la colectividad, de modo que cada norteamericano se hace educar por otros norteamericanos, y educa a otros a su vez. En todas partes de Nueva York, tanto en los colegios como fuera de los colegios, hay cursos de americanización.

En ellos se enseña de todo: a coser, a cocinar, hasta a "flirtar". En un colegio neoyorquino se dicta un curso sobre el modo en que debe comportarse una joven para que su amigo se case con ella. En todo esto no se trata tanto de formar un hombre como de formar un norteamericano puro. Sólo que el norteamericano no distingue entre la razón norteamericana y la razón a secas. Todos los consejos que decoran su ruta aparecen tan perfectamente apoyados en razones claras, son tan penetrantes que se siente medido por una inmensa solicitud que no le permite jamás sentirse solo y sin amparo.

Conocí a madres de familia "modernas" que no ordenaban nada a sus hijos sin persuadirlos antes a obedecer. De este modo se aseguraban sobre ellos un prestigio más total y acaso más temible que si se hubieran valido de amenazas y de golpes. Del mismo modo el norteamericano, a quien se induce a todas horas del día a comportarse razonable y libremente, pone su punto de honor en hacer lo que se le pide y así, al obrar como todo el mundo, se siente a la vez el ser más razonable y el más nacional y, al mostrarse el ser más conformista, se siente el ser más libre.

Pues, por lo menos en la medida en que he podido juzgar, los rasgos que caracterizan a la nación norteamericana son precisamente los opuestos de los que Hitler dió a Alemania, de los que Maurras quiso dar a Francia.

Para Hitler (o para Maurras), un razonamiento es bueno para Alemania si ante todo es alemán, y siempre será sospechoso si desprende cierto olor a universalidad.

Por el contrario, la especialidad del norteamericano consiste

en considerar universal su pensamiento. Reconócese en esto una influencia del puritanismo que no he de desentrañar aquí. Pero sobre todo percíbese la presencia concreta, cotidiana, de una Razón de carne y hueso, de una Razón que se ve. Y así hallé en la mayor parte de mis interlocutores una fe ingenua y apasionada en las virtudes de la Razón. Un norteamericano me decía una noche: "En fin de cuentas, ¿acaso la guerra no sería suprimida para siempre si condujeran la política internacional hombres razonables y sanos?" Algunos franceses que estaban presentes le dijeron que la conclusión no era forzosa, y el norteamericano se irritó. "¡Entonces vayan a construir cementerios!", les dijo con indignado desprecio. En cuanto a mí, nada dije, pues la discusión entre nosotros no era posible: yo creo en el mal y él no cree en el mal.

Este tipo de optimismo rousseauiano aparta al norteamericano de nuestro punto de vista cuando se trate de juzgar a la Alemania nazi. Para admitir sus atrocidades, debería admitir que el hombre pueda ser absolutamente malo. "¿Cree usted que haya dos Alemanias?", me preguntó un médico norteamericano. Le respondí que no lo creía.

—Comprendo —me dijo—. Usted no puede pensar de otro modo porque Francia sufrió mucho, pero de cualquier manera es una lástima.

En esto interviene la máquina, que también es un factor de universalización. En efecto, el hombre puede servirse de un objeto mecánico sólo de un modo: del indicado en el prospecto que lo acompaña. Un norteamericano se sirve del sacacorchos mecánico, de la heladera eléctrica o de su automóvil al mismo tiempo y del mismo modo que todos los demás norteamericanos. Por otra parte, tales objetos se hacen para todos sin distinción y obedecerán a cualquiera con tal de que sepa utilizarlos del modo conveniente.

Así el norteamericano, tanto en el tranvía cuando mete la moneda en la ranura como en el subterráneo y en el bar automático, se siente un hombre cualquiera. No es que sea una unidad anónima sino que es un hombre que se ha despojado de su individualidad y se ha elevado hasta la impersonalidad de lo Universal.

Lo que primero me llamó la atención fué esta libertad total dentro del conformismo, y no creo que haya ciudad más libre que

Nueva York. Cada cual puede hacer allí lo que quiera. La opinión pública desempeña las funciones de una verdadera policía. Conformistas por respeto de la libertad, despersonalizados por su nacionalismo, los norteamericanos identifican en un mismo culto la Razón universal y su Nación particular. Así por lo menos se me aparecieron los que conocí.

Pero casi al punto descubrí su profundo individualismo. Este enlace del conformismo social y del individualismo será quizá difícilmente comprensible para un francés. Para nosotros, el individualismo ha conservado la vieja forma clásica de "la lucha del individuo contra la sociedad y, en especial, contra el Estado". En los Estados Unidos no se trata de esto. Ante todo, el Estado no fué allí durante largo tiempo más que una administración. Desde hace algunos años tiende a desempeñar otro papel, pero ello no modificó el sentimiento de los norteamericanos a su respecto. Se trata de "su" Estado, de la expresión de "su" Nación; conciben por él un profundo respeto y un amor de propietario¹.

Por poco que uno se haya paseado durante algunos días por Nueva York, no puede dejar de percibir la relación profunda existente entre el conformismo norteamericano y la individualidad. Considerada en su longitud y en su anchura, Nueva York es la ciudad más conformista del mundo. A partir de Washington Square y si se exceptúa la antigua Broadway, no se descubre ninguna calle en diagonal ni en curva. Una decena de largos surcos paralelos ascienden en línea recta desde la punta de Manhattan hacia el río Harlem; son las avenidas y las atraviesan centenares de surcos más pequeños que les son rigurosamente perpendiculares.

Esa zona cuadrículada es Nueva York. Las calles se parecen tanto que no se les ha dado nombre; las autoridades se limitaron a asignarles, como a los soldados, un número de matrícula.

Pero todo cambia si uno levanta la nariz; Nueva York representa, en altura, el triunfo del individualismo. Los edificios esca-

¹ Una banda del R. P. F. intentó perturbar la realización de una reunión política de la que yo participaba y sobrevino una escaramuza. Un norteamericano que compartía nuestras ideas expresó su asombro porque no hubiéramos llamado a la policía. Le expliqué nuestra repugnancia a semejante proceder, pero él continuó perplejo: "Entre nosotros —me dijo— la policía es un bien común de los ciudadanos. Nos parece *natural* recurrir a ella".

pan allá en lo alto a toda reglamentación urbanista, poseen veintisiete, cincuenta y cinco, cien pisos, son grises, oscuros, blancos, de estilo morisco, medieval, renacentista o moderno. En el bajo Broadway se oprimen unos a otros, aplastando minúsculas iglesias negras y luego de pronto se apartan, dejando entre sí un agujero de luz. Vistos desde Brooklyn, me parecieron solitarios y nobles como los grupos de palmeras que se alzan cerca de los ríos en el Souss marroquí; son grupos de rascacielos que el ojo procura siempre reunir y que siempre se deshacen.

De esta suerte, el individualismo norteamericano se me apareció, ante todo, como en una tercera dimensión.

No se opone al conformismo sino que por lo contrario lo supone. Pero lo cierto es que, en el seno del conformismo, constituye una dirección nueva, en altura o en profundidad.

En primer lugar, el norteamericano ha de afrontar la lucha por la vida, lucha que es muy ruda. Cada individuo ansía triunfar, es decir, ganar dinero. Pero no hay que ver en esto nada más que avidez o sólo una inclinación por el lujo. Según me parece, el dinero, no es en los Estados Unidos más que el signo necesario pero simbólico del triunfo. Uno debe triunfar porque el triunfo prueba las virtudes morales y la inteligencia y, también, porque indica que uno se halla beneficiado por la protección divina.

Además, es preciso triunfar porque sólo entonces el norteamericano podrá afirmarse como una persona frente a la multitud. Léanse los diarios norteamericanos; si uno no ha triunfado, sus artículos no aparecerán tal como los envió. Los podarán. Pero si el nombre de uno es conocido, todo cambia y los artículos pasarán al taller sin cortes, pues uno ha adquirido el derecho de ser sí mismo.

Lo mismo ocurre en el teatro. Una dama muy versada en literatura francesa y conocida en los medios editoriales me preguntó si, eventualmente, me agradaría el que una pieza mía fuera representada en los Estados Unidos. Le respondí que la cosa me encantaría, siempre que los "metteurs-en-scène" no tuvieran la costumbre, según se me había dicho, de retocar y adaptar a su gusto el texto que se les sometía. Pareció muy asombrada y me dijo: "¿Y quién lo hará si no lo hacen ellos? Lo que usted ha escrito

es para ser leído. Pero deben trabajar sobre el texto para que se lo pueda entender"¹.

De esta suerte el individualismo en los Estados Unidos, manifestado en la lucha por la vida, consiste sobre todo en la aspiración apasionada de cada cual hacia el estado de individuo. En Norteamérica existen individuos del mismo modo que existen rascacielos, existe Ford, existe Rockefeller, existe Hemingway, existe Roosevelt. Son modelos y ejemplos.

En este sentido los grandes edificios son ex votos consagrados al triunfo, constituyen, tras la estatua de la Libertad, unas como estatuas de un hombre o de una empresa que se alzan por encima de las otras. Constituyen inmensas empresas publicitarias construidas por particulares o por colectividades, en gran parte para manifestar su triunfo financiero. Sus propietarios sólo ocupan una ínfima parte de los locales y alquilan el resto. Por esto precisamente me parecieron simbolizar el individualismo neoyorquino. Señalan del modo más simple que en los Estados Unidos la individualidad se conquista. Sin duda por esto los neoyorquinos se me aparecieron tan apasionadamente partidarios de la economía liberal.

Sin embargo, todos conocen la potencia de los monopolios en los Estados Unidos, los cuales representan, en suma, otra forma de economía dirigida. Pero lo cierto es que el neoyorquino aún recuerda aquella época en que un hombre podía amasar una fortuna por sus propios medios. Lo que le repugna en la economía dirigida es la burocracia. Y así, de modo bastante paradójico, este hombre que se deja conducir tan fácilmente en su vida pública y privada es intransigente cuando se trata de su *job*. Ello se debe a que coloca en éste su independencia, su iniciativa y su dignidad de persona.

En cuanto al resto, existen las "asociaciones". En 1930 había en Washington más de ciento cincuenta organismos centrales de asociaciones y de agrupaciones. Sólo citaré una: la *Foreign Policy Association*.

En un décimoséptimo piso encontramos en un té a algunas

¹ De ahí el quid pro quo del asunto Kravchenko. Como el *rewriting* está en las costumbres, Kravchenko es, para un norteamericano, el autor del libro. Nosotros, por el contrario, no podemos decidimos a considerarlo como tal.

de aquellas mujeres opulentas de pelo gris, amables, algo frías, inteligentes como hombres que, desde la iniciación de la guerra, representan la mayoría en tales asociaciones. Nos refirieron cómo, en el año 1917, cierto número de personas íntimamente persuadidas de que los Estados Unidos entraban en la guerra sin conocer nada de la política exterior, había decidido dedicar su tiempo libre a dar al país la cultura que le faltaba.

La Liga cuenta hoy con 26.000 afiliados y 300 secciones en los diferentes Estados. Más de 500 diarios reciben sus informes. Los políticos consultan sus publicaciones. Por lo demás, renunció a informar al gran público y sólo informa a los informadores (hombres de ciencia, profesores, sacerdotes, periodistas). Publica un boletín semanal donde se estudia una cuestión internacional y donde se comentan acontecimientos de Washington. Dos veces por mes envía a los diarios informes y documentos que aquéllos reproducen o utilizan parcialmente.

¿Se imagina en la Francia de 1939 una asociación de esta especie que documentara a Bonnet o a Daladier y que enviara sus periódicos a Maurras para *L' Action Française* y a Cachin para *L' Humanité*?

Pero lo que sobre todo me llamó la atención fueron las últimas palabras de nuestra huésped: "Nosotros protegemos al individuo. Fuera de las asociaciones, un hombre está solo, mientras que cuando pertenece a una de ellas, se siente una persona. Además, se protege contra cada una de ellas perteneciendo a varias." Se percibe el sentido de este individualismo: es preciso que ante todo el ciudadano quede encuadrado en una organización para así protegerse, es preciso que suscriba un contrato social con otros ciudadanos de su especie. Y tal colectividad es la que le conferirá su función individual y su valor de persona. Dentro de la asociación tendrá iniciativas, como la de desarrollar una política personal e influir, si es capaz de ello, en la orientación colectiva.

Cuanta más desconfianza despierta el solitario en los Estados Unidos, tanto más se favorece allí este individualismo encuadrado, dirigido. Esto mismo demuestran, en un plano completamente distinto, los intentos realizados por los grandes industriales para alentar la autocrítica en su personal.

Una vez que el obrero está afiliado a un sindicato, una vez que la propaganda gubernamental y la del patronato lo han inte-

grado suficientemente en la comunidad, pídesele entonces que se distinga de los otros y que dé pruebas de iniciativa. En la entrada de las fábricas más de una vez encontramos quioscos de colores vivos donde, tras un cristal, se exponen los perfeccionamientos propuestos por miembros del personal así como las fotos de sus inventores, que frecuentemente reciben premios en efectivo.

He dicho lo bastante, según espero, para hacer comprender hasta qué punto el ciudadano norteamericano se halla sometido, desde el nacimiento hasta la muerte, a una fuerza de organización y de americanización intensa, hasta qué punto se despersonaliza primero por un llamamiento constante a su razón, a su civismo, a su libertad y hasta qué punto, cuando queda debidamente encuadrado en la Nación por medio de las organizaciones profesionales y de las ligas de edificación moral y de educación, recupera de pronto su conciencia de sí mismo y su autonomía de persona. Queda entonces libre para escapar hacia un individualismo casi nietzscheano, simbolizado por los rascacielos que se alzan en el cielo claro de Nueva York. De todos modos, en la base no está, como entre nosotros, el individualismo, sino el conformismo. La personalidad debe conquistarse y constituye una función social o la afirmación del triunfo.

(*Le Figaro*. Febrero de 1945.)

CIUDADES DE LOS ESTADOS UNIDOS

Los primeros días me sentía perdido. Mi mirada no estaba acostumbrada a los rascacielos y éstos no me asombraban sino que se me aparecían, antes que como construcciones humanas habitadas por hombres, como esas partes muertas del paisaje urbano—rocas, colinas— que se ven en las ciudades construídas en un suelo atormentado y que uno rodea sin siquiera prestarles atención. Al mismo tiempo, mis ojos buscaban perpetuamente algo que los retuviera un instante y que nunca encontraban: un detalle, quizá un lugar o un monumento. Aún no sabía que es preciso mirar las cosas y las calles norteamericanas por grandes grupos.

Para aprender a vivir en estas ciudades, a amarlas como las aman los norteamericanos, fué preciso que yo sobrevolara los inmensos desiertos del oeste y del sur. En Europa nuestras ciudades se tocan, se bañan en campos humanos laborados metro a metro. Y luego, muy lejos de nosotros, del otro lado de los mares, sabemos vagamente que existe el desierto, que es para nosotros un mito. En cambio, para el estadounidense tal mito constituye una realidad cotidiana. Entre Nueva Orleáns y San Francisco volamos durante horas por sobre una tierra roja y seca, poblada de malezas de color verde. De pronto surgía una ciudad, un pequeño tablero a ras del suelo, para reaparecer luego la tierra roja, la sabana, las piedras torturadas del Gran Cañón, las nieves de las montañas Rocosas.

Al cabo de algunos días de semejante vida, comprendí que cada ciudad norteamericana fué, en su origen, un campamento en el desierto. Gente que acudía desde lejos, atraída por una mina, un yacimiento de petróleo, un terreno fértil, llegaba un buen día

y se instalaba rápidamente en un espacio abierto, a orillas de un río. Procedían a construir en seguida los órganos esenciales de la comunidad, un banco, una municipalidad, una iglesia y luego, por centenares, casas de madera de un piso. La ruta, en el caso de que la hubiera, servía de espina dorsal y luego, perpendicularmente a la ruta, trazaban calles como si fueran vértebras. Sería larguísima la lista de las ciudades norteamericanas que ostentan de este modo una raya en su centro.

Nada cambió desde la época en que salían las caravanas hacia el oeste, pues cada año se fundan ciudades en los Estados Unidos, y se fundan según aquellos mismos procedimientos.

He aquí Fontana, en el estado de Tennessee, cerca de una gran planta industrial. Hace doce años alzábanse pinos en la tierra roja de la montaña. Apenas comenzó la construcción de la planta, fueron abatidos los pinos y surgieron tres aldeas del suelo: dos aldeas blancas que cuentan respectivamente con 3.000 y 5.000 habitantes y una aldea negra. Los obreros viven en ellas con sus familias y, hace cuatro o cinco años, cuando la actividad era más intensa, registrábase un nacimiento por día. La mitad de la aldea tiene apariencia de ciudad lacustre: las casas son de madera con tejados verdes y están construídas sobre pilotes para evitar la humedad. La otra mitad cuenta con casas desmontables, con las "prefabricated houses". Éstas también son de madera y se las construye a cien kilómetros de allí, se las carga en camiones y, cuando llegan, bastan cuatro horas y un solo equipo de hombres para armarlas. Las más chicas cuestan 2.000 dólares al empleador, quien las alquila a 19 dólares por mes a sus obreros (y a 31 dólares si están amuebladas). Por dentro, con sus muebles fabricados en serie, su calefacción central, sus lámparas y heladeras eléctricas, hacen pensar en camarotes. Cada milímetro de sus cuartitos de aspecto antiséptico ha sido utilizado: hay armarios en las paredes y cajones bajo la cama.

Uno sale de allí algo oprimido, con la sensación de haber visto, en un mundo del año 3.000, la reconstrucción minuciosa y reducida de una morada de 1944. Apenas uno se halla afuera, ve centenares de casas del todo semejantes, amontonadas, aplastadas contra la tierra, pero que aún conservan en su misma forma algo de nómada. Diríase que aquello es un cementerio de coches de feriantes. Enfréntanse allí una ciudad lacustre y cementerios de

coches de feriantes; entre ellos, una ruta ancha asciende hacia los pinos. He aquí una ciudad o, más bien, una matriz de ciudad norteamericana, con todos sus órganos esenciales: en la parte baja, una tienda de precio único; más arriba, la clínica; y, en lo alto, una iglesia "mixta" donde se ofrece lo que podría llamarse un servicio mínimo, es decir, válido para todas las confesiones.

Sorprende la liviandad, la fragilidad de tales construcciones. La aldea no pesa y parece apenas posada sobre el suelo. Aquella tierra rojiza y aquellas maderas negras aún no han registrado una impronta humana, y por lo tanto la aldea es *provisional*. Y por lo demás, pronto volverá a partir marchando sobre las rutas, pues dentro de dos años la planta habrá quedado construída, los obreros se irán, se desarmarán las "prefabricated houses" y serán enviadas a Texas, en torno de un pozo de petróleo, o a Georgia, cerca de una plantación de algodón. Así se reconstruirá otra Fontana, bajo otros cielos y con nuevos habitantes.

Esta aldea viajera no es una excepción, pues en los Estados Unidos las ciudades nacen del mismo modo que mueren: en un día. Los estadounidenses no se lamentan por esto pues lo esencial para ellos consiste en llevarse consigo su *home*. Este hombre es el conjunto de los objetos, muebles, fotos, recuerdos que le pertenecen, que le devuelven su imagen y que constituyen el paisaje interior y viviente de su morada. Son sus penates, y se los lleva a todas partes, como Eneas.

La *house* es el esqueleto y la abandonan bajo el menor pretexto.

En Francia tenemos ciudades obreras, pero son sedentarias. Además, no se convertirán nunca en verdaderas ciudades puesto que son, por el contrario, un producto artificial de las ciudades vecinas. En cambio, en los Estados Unidos, así como todo ciudadano puede, en teoría, llegar a presidente de la República, cada Fontana puede convertirse en Detroit o Minneapolis, con sólo que tenga un poco de suerte. Y recíprocamente Detroit o Minneapolis son cada cual una Fontana favorecida por la suerte. Para no dar más que un ejemplo, Detroit poseía 300.000 habitantes en 1905 y hoy cuenta con un millón.

Tales habitantes tienen perfecta conciencia de que la suerte los favoreció, y por ello les agrada tanto recordar en sus películas, en sus libros, la época en que su ciudad no era sino un campa-

mento. Ésta es la razón por la cual los norteamericanos pasan sin dificultad de la ciudad al campamento, pues entre éste y aquélla no establecen diferencia alguna. Detroit y Minneapolis, Knoxville y Meinfliis *nacieron provisionales* y lo han seguido siendo. Sin duda, ya nunca se irán por las rutas cargadas en camiones, pero lo cierto es que permanecen aún en estado de fusión puesto que jamás alcanzaron una temperatura interna de solidificación.

Lo que para nosotros sólo sería un cambio de situación constituye para un estadounidense la ocasión para una verdadera ruptura con su pasado. Muchos norteamericanos al partir para la guerra, liquidaron su departamento y vendieron hasta sus trajes: ¿de qué vale conservar lo que habrá pasado de moda cuando vuelvan? Las mujeres de los soldados reducen frecuentemente su tren de vida y se van a vivir más modestamente en otro barrio. De esta suerte la tristeza, la fidelidad al ausente se manifiestan con una mudanza.

Las mudanzas son también los hechos que señalan las fluctuaciones de las fortunas norteamericanas.

Lo normal en los Estados Unidos es que los barrios hermosos vayan desplazándose desde el centro hacia la periferia. Al cabo de cinco años, el centro está "podrido" y si uno se pasea por allí encuentra, en calles sucias, residencias deterioradas que conservan bajo su sordidez una apariencia presuntuosa, una arquitectura complicada, casas de madera de un piso cuya entrada es un peristilo sostenido por columnas, villas góticas, "coloniales", etc. Fueron moradas aristocráticas y ahora las habitan gente pobre. En el siniestro barrio negro de Chicago hay de estos templos grecorromanos. Por fuera presentan aún buen aspecto, pero dentro doce familias negras, comidas por las pulgas y las ratas, viven hacinadas en cinco o seis habitaciones.

Al mismo tiempo se operan continuamente cambios en los mismos lugares. Suele comprarse un inmueble para demolerlo y alzar otro más grande en el mismo terreno; al cabo de cinco años, el propietario vende este último a un empresario que lo echa abajo para construir allí un tercer edificio. De esto resulta que una ciudad norteamericana es para sus habitantes un paisaje que se va transformando incesantemente, al paso que, para nosotros, nuestras ciudades son como conchas.

En Francia hay que dar con personas bien viejas para oír

lo que un norteamericano de cuarenta años me decía ayer en Chicago: "Cuando era joven, todo este barrio estaba ocupado por el lago. Pero se rellenó esta parte del lago y luego se construyó allí". Y esta mañana un abogado de treinta y cinco años, que me mostraba el barrio negro, me dijo: "Nací aquí. En aquella época era residencia de los blancos, y no se veía ni un solo negro, con excepción de los criados. Los blancos abandonaron luego este lugar y doscientos cincuenta mil negros viven apiñados en sus casas."

El señor Verdier, propietario de las grandes tiendas "City of Paris" de San Francisco, vió el temblor de tierra y el incendio que destruyeron las tres cuartas partes de la ciudad. Era entonces joven y conservó un recuerdo cabal del siniestro. Asistió a la reconstrucción de la ciudad que conservaba aún, hacia 1913, un aspecto asiático, y luego a su rápida americanización. Por lo tanto, tiene los recuerdos superpuestos de tres San Francisco.

Por el contrario, somos nosotros los que cambiamos en ciudades inmutables, y nuestras casas, nuestros barrios nos sobreviven. Las ciudades norteamericanas cambian más rápidamente que sus habitantes y éstos les sobreviven.

A decir verdad, visitamos los Estados Unidos en tiempo de guerra, cuando la vida enorme de las ciudades norteamericanas quedó de pronto petrificada. Ya no se construye más ni nadie se muda. Pero este estancamiento es provisional, pues lo cierto es que las ciudades quedaron inmovilizadas como el bailarín que en la pantalla permanece con la pierna en el aire cuando la película se detiene; siéntese por doquiera el empuje de savias que, apenas termine la guerra, va a lanzarlos a un movimiento frenético.

Ante todo, se presentan problemas urgentes, como por ejemplo el de reconstruir el barrio negro de Chicago. El gobierno se aplicó a ello antes de Pearl-Harbour. Pero los inmuebles que edificó apenas pueden dar abrigo a siete mil personas, y son doscientos cincuenta mil las que necesitan morada. En segundo lugar, los industriales desean ampliar y transformar sus fábricas y, por ejemplo, habrán de ser enteramente modernizados los famosos mataderos de Chicago.

En fin, el norteamericano medio está obsesionado por la imagen de la "casa moderna", de la cual se hace una publicidad considerable y que será, según nos dicen, cien veces más confor-

tables que las viviendas de hoy y cuya construcción en serie entra por cierto en los proyectos de "conversión industrial" que actualmente nacen en casi todas partes.

Después de la guerra, los Estados Unidos sin duda serán poseídos por una verdadera ebriedad de construir. Hoy el norteamericano mira su ciudad con objetividad y, si bien no piensa en hallarla fea, considera que es muy vieja. Si fuera más vieja aún, como lo son las nuestras, podría encontrar en ellas un pasado social, una tradición. Ordinariamente nosotros vivimos en las casas de nuestros abuelos. Nuestras calles reflejan los usos y las costumbres de siglos pasados. De ese modo tamizan algo el presente, hasta el punto de que no hay nada de puramente presente en lo que ocurre en las calles Montorgueil o Pot-de-Fer. Pero ellos viven a los treinta años en casas que se construyeron cuando tenían veinte.

Como son demasiado jóvenes para parecerles *antiguas*, se les aparecen simplemente como prescriptas. Se hallan rezagadas en comparación con los otros objetos, con los automóviles que se suelen cambiar cada dos años, con las heladeras eléctricas o los aparatos de radio. Ésta es la razón por la cual consideran sus ciudades razonablemente, sin vano sentimentalismo. Cierto que se han apegado algo a ellas, del mismo modo que uno se acostumbra a su coche, pero las miran ante todo como instrumentos que trocarán sin vacilar por instrumentos más cómodos.

Para nosotros, una ciudad es sobre todo un pasado. Para ellos, es sobre todo un futuro, y lo que aman en ella es todo cuanto la ciudad aún no es, todo cuanto puede llegar a ser.

¿Cuáles son las impresiones de un europeo cuando asienta el pie en una ciudad norteamericana? Lo primero que se le ocurre es pensar que lo han engañado. Sólo le hablaban de rascacielos, le presentaban Nueva York y Chicago como "ciudades verticales". Pero su primera sensación, por el contrario, es que la altura promedio de una ciudad de los Estados Unidos es sensiblemente inferior a la de una ciudad francesa. La inmensa mayoría de las casas no tiene más de dos pisos, e incluso en las ciudades muy grandes el inmueble de cinco pisos es una excepción.

Luego le llama la atención la liviandad de los materiales empleados en la construcción. En los Estados Unidos jamás se sirven, por así decirlo, de la piedra. Los rascacielos consisten en una

armadura metálica revestida con hormigón y los otros edificios están hechos con ladrillos o maderas de construcción. Aun en las ciudades más ricas y en los barrios más elegantes de tales ciudades es frecuente hallar casas de madera. Las hermosas moradas coloniales de Nueva Orleans son de madera; son también de madera muchos de los hermosos chalets donde habitan las estrellas y los "metteurs-en-scène" de Hollywood; asimismo son de madera las villas de "estilo californiano" de San Francisco; por todas partes se ven grupos de casas de madera aplastadas entre dos edificios de veinte pisos.

Las casas de ladrillos son de color de sangre coagulada o, por el contrario, están pintarrajeadas y embadurnadas con un amarillo vivo o con verde o blanco crudos¹. En la mayor parte de las ciudades, carecen de tejado, tienen forma de cubos o de paralelepípedos rectangulares y sus fachadas son rigurosamente planas. Todas estas casas construídas apresuradamente y hechas expresamente para que puedan ser apresuradamente demolidas se asemejan singularmente, como puede verse, a las "prefabricated houses" de Fontana.

La liviandad de tales casas de pacotilla, sus colores chillones que alternan con el rojo oscuro de los ladrillos, la extraordinaria variedad de sus decoraciones, que no alcanza a ocultar la uniformidad de su tipo, todo ello provoca en uno, cuando se halla en el centro de la ciudad, la sensación de que se pasea por las afueras de una ciudad de aguas termales, por Trouville, Cabourg o por Baule. Únicamente esos efímeros chalets alzados a orillas del mar pueden, por su arquitectura presuntuosa y su fragilidad, dar una idea de los inmuebles norteamericanos a los lectores franceses que no conozcan los Estados Unidos.

Para completar la impresión añadiría de buen grado que por momentos uno piensa hallarse en una ciudad-exposición, pero envejecida, manchada, como las que sobreviven diez años, en algún parque, a la solemnidad que las hizo nacer. Pues semejantes bicocas se ensucian rápidamente, sobre todo en las regiones industriales.

¹ Kisling y Masson se quejaron a menudo de que el paisaje urbano de los Estados Unidos no incita mayormente a pintar. Según creo, ello se debe en parte al hecho de que las ciudades ya están pintadas. No presentan los colores indefinidos de las nuestras. ¿Qué hacer de esos tintes que ya son arte, o, por lo menos, artificio? Dejarlos donde están.

Chicago, ennegrecida por el humo de las chimeneas, ensombrecida por las nieblas del lago Michigan, presenta un color rojo tenebroso y siniestro. Pittsburg es aún más sombría. Y al principio nada resulta más dramático que el contraste entre la formidable potencia, la abundancia inagotable de lo que se da en llamar el "coloso norteamericano" y la ruin insignificancia de esas casitas que se alzan al borde de las carreteras más anchas del mundo. Pero, a poco que se reflexione, nada revela mejor que esto, que Norteamérica no está *hecha*, que sus ideas, sus proyectos, su estructura social y sus ciudades no poseen sino una realidad estrictamente provisional.

Semejantes ciudades, trazadas a cordel, no ofrecen trazas de organización. Muchas de ellas presentan la estructura rudimentaria de un polípero. Los Angeles, en particular, se asemeja a una gran lombriz que uno podría cortar en veinte trozos sin matarla. Quien recorra esta enorme aglomeración, probablemente la más grande del mundo, encontrará sucesivamente veinte ciudades yuxtapuestas, rigurosamente idénticas entre sí, cada cual con su barrio pobre, sus calles comerciales, sus lugares nocturnos, su suburbio elegante, y tendrá la impresión de que un centro urbano de dimensiones medianas se reprodujo en veinte ejemplares por fisiparidad¹.

Tal yuxtaposición es lo normal en Norteamérica, donde los barrios se añaden unos a otros a medida que la prosperidad de una región atrae a nuevos inmigrantes. El visitante pasa sin transición de una calle miserable a una avenida aristocrática, y así una explanada flanqueada de rascacielos, de museos, de monumentos públicos, ornada con arriates y árboles, se detiene bruscamente, a pico sobre una estación poblada de humo. No es raro que uno descubra al pie de los más grandes edificios, a lo largo de una avenida aristocrática, una "zona" de pequeños huertos miserables.

Ello es que el pasado, en estas ciudades que progresan rápidamente, que no están construídas para envejecer y que avanzan como los ejércitos modernos, cercando los islotes de resistencia que no pueden destruir, no se manifiesta, como entre nosotros, con *monumentos* sino con *residuos*. Es un residuo el puente de

¹ Para dar una idea, sugiero al lector que no se represente *una sola* ciudad de la Costa Azul sino toda la Costa Azul desde Cannes a Menton.

madera que en Chicago cruza un canal a dos pasos de los rascacielos más altos del mundo. Es un residuo el aerocarril de Chicago, el de Nueva York, que avanzan ruidosamente por las calles céntricas, sostenidos por gruesos pilares de hierro y por vigas transversales que, a cada lado, casi tocan las fachadas de las casas. Están allí simplemente porque aún no hubo tiempo para demolerlos, están allí como la indicación de un trabajo que debe realizarse.

Este desorden se halla en cada perspectiva particular. En parte alguna he visto tantos terrenos baldíos, si bien es cierto que tienen una función precisa, pues sirven de parques de estacionamiento de coches. Pero no por ello dejan de romper bruscamente la alineación de la calle. De pronto parece que una bomba hubiera caído sobre tres o cuatro casas, dejándolas reducidas a polvo, y que sólo hace unos momentos que el terreno ha sido despejado. Es un *parking*: doscientos metros cuadrados de tierra pelada que pueden tener, por todo adorno, un cartel de publicidad sobre un gran tablero provisto de un enrejado. De repente parece que la ciudad estuviera inacabada o mal ajustada; de repente vuelve uno a hallarse con el desierto y con aquellos extensos terrenos vacíos que llamaban la atención en Fontana. Retengo este paisaje de Los Angeles: en plena ciudad dos inmuebles modernos, dos cubos blancos, encuadran un terreno baldío de suelo aplanado: "parking". Hay allí algunas hileras de coches que parecen abandonados. Entre los coches crece una palmera, semejante a una cizaña. Al fondo, una colina alfombrada de hierba y de rápida pendiente, que se asemeja algo a los cerros de nuestras fortificaciones donde se arrojan los desperdicios domésticos. En lo alto del cerro, una casa de madera. Algo más abajo, está tendida una soga entre dos arbolitos: sécanse allí ropas de todos los colores. Cuando uno rodea el grupo de casas, he ahí que de pronto la colina desaparece, pues su otra ladera presenta rutas asfaltadas y recubiertas con alquitrán, casas y hasta un túnel magnífico.

Lo que sobre todo resulta chocante en las ciudades norteamericanas es el desorden que reina en lo alto. Esas bicocas de ladrillo son de altura desigual; un piso, dos pisos, un piso, un piso, tres pisos, tales son las proporciones que noté en Detroit, al azar de un paseo. Las mismas se repiten en el otro extremo del país, en Albuquerque o en San Antonio. Más allá, por encima de aquel

almenado irregular, percíbense inmuebles de todas formas y de todas dimensiones, largos estuchos, macizas cajas de treinta pisos y de treinta o cuarenta ventanas por piso. Apenas hay un poco de niebla, los colores se desvanecen y sólo quedan volúmenes, todas las variedades de los poliedros. Entre ellos descúbranse enormes espacios vacíos, terrenos baldíos recortados contra el cielo.

En Nueva York, y hasta en Chicago, el rascacielo está en su casa e impone un nuevo orden a la ciudad. Pero en cualquier otra parte de los Estados Unidos está fuera de lugar, ya que el ojo no puede establecer ninguna unidad entre aquellas altas espigas y las casitas que apenas se levantan del suelo. El observador busca a pesar suyo aquella línea tan bien conocida en las ciudades europeas, la línea de los tejados, y no la encuentra. Ésta es la razón por la cual el europeo se siente invadido, al principio, por el sentimiento de que cruza, antes que una ciudad, un caos de rocas que se asemejan a una ciudad, algo así como Montpellier-le-Vieux.

Pero, por otra parte, incurre en un error al visitar las ciudades norteamericanas como se visita a París o Venecia, pues aquéllas no están hechas para eso. Aquí las calles no poseen la misma significación que las nuestras. En Europa, una calle es un intermedio entre la ruta y el "lugar público" cubierto. En esto se asemeja a los cafés, como lo prueba el uso de las *terrasses* que, en los días hermosos, ocupan la acera. De este modo, cambia de aspecto más de cien veces por día, pues la multitud que la puebla se renueva y los hombres constituyen su componente esencial.

La calle norteamericana es un trozo de carretera. A veces se extiende por varios kilómetros. No incita al paseo. En cambio, las nuestras son oblicuas, tortuosas, llenas de repliegues y de secretos. La norteamericana es una línea recta y se entrega al punto; no tiene misterios y, desde cualquier parte que uno se halle, la ve de punta a cabo. Por lo demás, en las ciudades norteamericanas las distancias son demasiado grandes para que uno se desplace a pie; en la mayor parte de ellas los desplazamientos se realizan en automóvil, en ómnibus y sobre todo en subterráneo. Del subterráneo a la escalera mecánica, de la escalera mecánica al ascensor, del ascensor al taxi, del taxi al ómnibus y de nuevo al subterráneo para luego subir al ascensor, ciertos días me

sentí llevado como un bulto de una cita a otra cita sin andar ni un paso.

Comprobé en ciertas ciudades una verdadera atrofia de las aceras; en Los Ángeles, por ejemplo, en la avenida La Ciénaga, bordeada de bares, de teatros, de restaurantes, de tiendas de antigüedades y de residencias privadas, no constituyen más que el camino transversal que lleva a los invitados y a los clientes desde la calzada a la casa. Esta avenida de lujo está sembrada de hierbas desde la línea de las fachadas hasta la calzada. Recorrí durante cierto tiempo un sendero estrecho, abierto entre los arriates, sin dar con nadie, mientras los autos surcaban la ruta a mi derecha: toda la animación de la calle se había refugiado en la calzada.

En Nueva York y Chicago no hay barrios pero hay una vida de barrio, pues lo cierto es que el norteamericano no conoce su ciudad. A diez manzanas de donde vive, se extravía. Esto no significa que no haya gente en las calles comerciales, pero se trata de gente que no se pasea. Hombres y mujeres sólo marchan por las calles o salen del subterráneo para ir a su trabajo.

Sólo de tarde en tarde he visto a algunos negros detenidos ociosamente frente a un escaparate.

No obstante, uno comienza a amar rápidamente las ciudades norteamericanas. Sin duda alguna, todas se parecen. Uno sufre una decepción, cuando llega a Wichita, a Saint-Louis, a Albuquerque, a Memphis, al comprobar que, tras nombres tan magníficos y promisorios, se esconde la misma ciudad *standard*, semejante a un tablero de damas, con las mismas luces verdes y rojas que regulan el tránsito de vehículos y el mismo aire provinciano. Pero, poco a poco, uno aprende a distinguirlos, y así Chicago, noble y siniestro, del color de la sangre que chorrea en sus maderos, con sus canales, el agua gris del lago Michigan y sus calles aplastadas entre edificios rudos y poderosos, no se asemeja en modo alguno a San Francisco, ciudad donde sopla aire puro, marítima, con sabor a sal, construída en forma de anfiteatro.

Y además, uno acaba por amar lo que tienen en común: su apariencia de provisionalidad. Nos ahogamos algo en nuestras hermosas ciudades cerradas, redondeadas como huevos. Nuestras calles, curvas y oblicuas, van a dar contra muros, contra casas. Una vez que estamos en la ciudad, nuestra mirada ya no sale de

ella. Pero en los Estados Unidos, aquellas largas calles rectas que no hallan al paso obstáculo alguno, llevan la mirada, como canales, hasta fuera de la ciudad. Desde cualquier punto en que uno se encuentre, descubre, al término de cada una de ellas, la montaña, los campos o el mar.

Provisionales y frágiles, informes, inacabadas, las habita la presencia del inmenso espacio geográfico que las cerca. Y precisamente porque sus avenidas son rutas, parecen siempre etapas de una ruta. No oprimen, jamás encierran. No hay en ellas nada de definitivo ni de definido. Desde el primer vistazo, uno siente que su contacto con esas calles es provisional y que las abandonará o que ellas cambiarán en torno de uno.

Guardémonos de exagerar. En esas mismas ciudades hemos conocido los domingos de provincia, más opresivos que en cualquier otra parte; hemos conocido las hosterías de "estilo colonial" de las afueras, donde las familias burguesas van a saborear, a razón de dos dólares por cabeza, el *cocktail* de langostinos y el pavo con salsa dulce, mientras escuchan el órgano eléctrico. No hay que olvidar el espeso tedio que abruma a América.

Pero esas ciudades livianas, tan semejantes aún a Fontana, a los campamentos del Far-West, muestran el otro rostro de los Estados Unidos: su libertad. Aquí cada cual goza de libertad, si no para criticar o reformar las costumbres, por lo menos para huir de esas ciudades, para irse al desierto o a otra ciudad. Las ciudades están abiertas. Abiertas al mundo, abiertas al futuro. Esto es lo que da a todas una apariencia aventurera y, en su desorden, hasta en su fealdad, una suerte de belleza conmovedora.

(Le Figaro, 1945.)

NUEVA YORK, CIUDAD COLONIAL

Sabía que Nueva York me gustaría, pero creía que iba a amarla en seguida, así como había amado en seguida los ladrillos rojos de Venecia y las casas macizas y sombrías de Londres. Ignoraba que el europeo recién desembarcado había de padecer la "enfermedad de nueva York", así como el viajero se indisponen en el mar, o en la montaña o en el avión.

Un coche oficial me había conducido a medianoche desde el aeródromo La Guardia hasta el Plaza Hotel. Había pegado la frente al cristal de la ventanilla, pero sólo había podido ver luces rojas o verdes y edificios a oscuras. El día siguiente me hallé, sin transición alguna, en la esquina de la Calle 58 y de la Quinta Avenida. Marché largo tiempo bajo el cielo helado. Era un domingo de enero de 1945, un domingo abandonado. Buscaba a Nueva York y no podía encontrarla. Parecía retirarse ante mí, como una ciudad fantasma, a medida que yo avanzaba por una avenida que se me antojaba fríamente indiferenciada, sin originalidad alguna. Sin duda, lo que yo buscaba era una ciudad europea.

Nosotros, los europeos, vivimos con el mito de la gran ciudad, que forjamos en el siglo XIX. Los mitos de los norteamericanos no son los nuestros y la ciudad norteamericana no es nuestra ciudad. No tiene la misma naturaleza ni las mismas funciones. En España, en Italia, en Alemania, en Francia, encontramos ciudades redondas que al principio estuvieron cercadas por fortificaciones destinadas no sólo a proteger a los habitantes contra la invasión enemiga, sino también a ocultarles la inexorable presencia de la naturaleza. Además, nuestras ciudades están dividi-

das en barrios igualmente redondos y cerrados. Las casas amontonadas, entremezcladas, gravitan pesadamente sobre el suelo. Parecen tener una tendencia natural a acercarse unas a otras hasta el punto de que, de tiempo en tiempo, es preciso que el hombre se abra, a través de ellas, nuevos caminos a golpes de hacha, exactamente como en las selvas vírgenes. Las calles se arrojan en otras calles y, cerradas en cada uno de sus extremos, no llevan directamente hacia las afueras de la ciudad, sino que dan vueltas en redondo. Son algo más que simples arterias, pues cada una de ellas constituye un medio social. Los habitantes se detienen en las calles, se encuentran allí con otros, beben, comen y viven allí. Los domingos se visten y salen a dar una vuelta por la calle por el solo placer de saludar a amigos, para ver y dejarse ver. Estas calles inspiraron a Jules Romains su "unanimismo". Las anima un espíritu colectivo que varía a cada hora del día.

Y de esta suerte, mi mirada europea y miope se aventuraba con lentitud, lo espiaba todo y se esforzaba en vano por descubrir en Nueva York algo que la retuviera, algo, cualquier cosa: una fila de casas que interceptara de pronto el camino, un rincón, alguna vieja casa que ostentara la pátina de los años. En vano: Nueva York es una ciudad para presbítes en la que la visión sólo puede "acomodarse" en lo infinito. Mi mirada sólo encontraba el espacio. Se deslizaba sobre grupos compactos de casas, todas semejantes, sin que nada la detuviera, e iba a perderse en el vago horizonte.

Céline decía de Nueva York: "Es una ciudad vertical". Es cierto, pero al principio se me apareció como una ciudad trazada a lo largo. El tráfico, que se inmoviliza en las calles transversales, goza de todos los privilegios y circula rápidamente por las avenidas. ¡Cuántas veces los conductores de taxis, que recogen de buen grado pasajeros para llevarlos hacia el norte o hacia el sur, se niegan en redondo a servir a quienes deben dirigirse hacia el este o el oeste! Las calles transversales no hacen más que señalar el límite de los inmuebles entre las avenidas. Estas las cortan, las apartan y se precipitan hacia el norte. A causa de esto, yo, turista ingenuo, procuré en vano descubrir "barrios". En Francia, las aglomeraciones nos cercan y nos protegen: el barrio rico protege a los ricos contra los pobres, y el barrio pobre nos pone al abrigo

del desdén de los ricos. Parejamente, la ciudad entera nos protege contra la naturaleza.

En Nueva York, donde los grandes ejes son avenidas paralelas, no pude, salvo en el bajo Broadway, descubrir barrios. Sólo hallé atmósferas, masas gaseosas estiradas longitudinalmente y cuyo comienzo o fin aparecían indeterminados. Gradualmente fui aprendiendo a reconocer la atmósfera de la Tercera Avenida, donde la gente se encuentra, sonríe, charla, a la sombra del ruidoso aerocarril, sin siquiera conocerse; en ella hay un bar irlandés donde un alemán, que pasaba cerca de mi mesa, se detuvo para decirme: "¿Es usted francés? Yo soy "boche"; el *confort* tranquilizador de las tiendas de Lexington; la severa y triste elegancia de Park Avenue; el lujo frío y la impasibilidad de estuco de la Quinta Avenida; la frivolidad alegre de la Sexta y de la Séptima; las ferias francas de la Novena; el *no man's land* de la Décima. Cada avenida envuelve a las calles adyacentes en su propia atmósfera pero, una manzana más allá, uno se sumerge de pronto en otro mundo. No lejos del silencio palpitante de Park Avenue, por donde circulan los coches de la gente acaudalada, llego a la Primera Avenida, donde la tierra tiembla perpetuamente bajo el paso de los camiones. ¿Cómo puedo sentirme seguro en una de esas interminables trayectorias "norte-sur" cuando, a algunos pasos de allí, hacia el este o hacia el oeste, me acechan otros mundos longitudinales? Tras el Waldorf Astoria y los toldos blancos y azules de los edificios "distinguidos", veo el Elevated, que se lleva consigo algo de la miseria de Bowery.

Toda Nueva York aparece así cruzada por rayas, por significaciones paralelas que no se comunican entre sí. Aquellas largas líneas trazadas a cordel me dieron de pronto la sensación del espacio. Nuestras ciudades de Europa han sido construídas para protegernos de él, y así es como las casas se agrupan como carneros. Pero el espacio atraviesa Nueva York, la aníma, la dilata. El espacio, el gran espacio vacío de las estepas y de las pampas. Circula por sus arterias como una corriente de aire frío, separando a los ribereños de la derecha de los ribereños de la izquierda. En Boston, un amigo norteamericano que me hacía visitar los barrios hermosos, me dijo, señalándome el lado izquierdo de una avenida: "La gente distinguida vive allí". Y añadió irónicamente, señalando el lado derecho: "Nadie sabe quién vive aquí." Lo mismo

ocurre en Nueva York; entre los dos lados de una calle se extiende todo el espacio.

Nueva York está a mitad de camino entre una ciudad para peatones y una ciudad para autos. Nadie se pasea en Nueva York; todos avanzan allí en línea recta, es una ciudad en movimiento. Si marchó rápidamente, me siento cómodo, pero si me detengo, me turbo y me pregunto: "¿Por qué estoy en esta calle antes que en una de las otras cien que se le parecen? ¿Por qué estoy frente a esta *drugstore*, ante esta sucursal de Schrafft's o de Woolworth's, antes que frente a cualquier otra sucursal, cualquier otra de esas mil *drugstores*, todas semejantes?"

Y súbitamente aparece el espacio puro. Imagino que si a un triángulo le fuera dado tomar conciencia de su posición en el espacio, se sentiría espantado al comprobar el rigor de las coordenadas que lo definen, pero, al mismo tiempo, al descubrir que es simplemente un triángulo cualquiera y que está en cualquier parte. En Nueva York es imposible que uno se extravíe pues basta con una mirada para orientarse: uno se halla en East Side, en la esquina de la Calle 52 y de Lexington. Pero esta precisión espacial no va acompañada por ninguna precisión afectiva. En el anonimato numérico de las calles y avenidas, soy simplemente un hombre cualquiera que se halla en cualquier parte. En cualquier punto en que me encuentre tendré fijada mi posición en longitud y en latitud. Pero el hecho es que ninguna razón válida me dispensa de estar en tal lugar antes que en tal otro, puesto que tal lugar o tal otro son del todo idénticos. En Nueva York el hombre no se siente jamás extraviado pero se siente siempre perdido.

¿Estoy perdido en una ciudad o en la naturaleza? Nueva York no constituye una protección contra la violencia de la naturaleza. Es una ciudad de cielos abiertos. Las tormentas inundan sus calles tan anchas, tan largas cuando uno debe cruzarlas bajo la lluvia. Los huracanes sacuden las casas de ladrillos y hacen balancearse a los rascacielos. La radio los anuncia solemnemente como declaraciones de guerra. En verano, el aire vibra entre las casas, y en invierno la ciudad está anegada de modo tal que uno podría creerse en algún suburbio de París cuando el Sena se desborda. Pero aquí sólo se derrite la nieve.

La naturaleza abrumba tan pesadamente a Nueva York que la más moderna de las ciudades es también la más sucia. Desde

mi ventana veo cómo el viento juega con papeles espesos, fangosos, que revolotean sobre el pavimento. Cuando salgo, marchó sobre una nieve negruzca, una suerte de corteza hinchada del mismo color de la acera, a tal punto que uno piensa que es la misma acera la que se comba. Desde fines de mayo el calor se abate sobre la ciudad como una bomba atómica. Es el Mal. La gente se saluda diciendo: *It's a murder.*" Los trenes transportan a millones de ciudadanos que huyen y que, al descender, dejan una mancha húmeda en el banco, como los caracoles. No huyen de la ciudad sino de la Naturaleza. Hasta refugiado en mi departamento, sufro los asaltos de una naturaleza hostil, sorda, misteriosa. Se me ocurre que acampo en el corazón de una selva bullente de insectos. Oigo el gemido del viento; recibo una descarga eléctrica cada vez que toco un picaporte o que estrecho la mano de un amigo; las cucarachas corren por mi cocina, los ascensores me provocan náuseas y una sed inextinguible me quema de la mañana a la noche. Nueva York es una ciudad colonial, un terreno de *camping*. Toda la hostilidad, toda la crueldad de la Naturaleza están presentes en esta ciudad, que constituye el monumento más prodigioso que el hombre se haya levantado a sí mismo. Es una ciudad liviana y su falta aparente de peso sorprende a la mayor parte de los europeos. En aquel espacio inmenso y malévolo, en aquel desierto de roca que no admite vegetación alguna, el hombre construyó millares de casas de ladrillo, de madera o de cemento armado que parecen a punto de echarse a volar.

Me gusta Nueva York. Aprendí a quererla. Me acostumbré a sus conjuntos macizos, a sus grandes perspectivas. Mis miradas ya no se demoran en las fachadas en busca de una casa que, por obra de un extraordinario azar, no sea idéntica a las otras casas. Se lanzan al punto al horizonte para buscar los edificios perdidos en la bruma, que no son nada más que volúmenes, que no constituyen nada más que el encuadre austero del cielo. Uno se ve recompensado cuando sabe mirar las dos hileras de inmuebles que, como acantilados, bordean una gran arteria, pues comprende entonces que su misión termina allá a lo lejos, al cabo de la avenida, en simples líneas armoniosas entre las cuales flota un jirón de cielo.

Nueva York sólo se revela a cierta altura, a cierta distancia,

a cierta velocidad, que no son la altura, la distancia ni la velocidad del peatón. Esta ciudad se asemeja asombrosamente a las grandes llanuras andaluzas; aparece monótona cuando uno la recorre a pie, pero soberbia y cambiante cuando uno la atraviesa en coche.

Aprendí a amar su cielo. En las ciudades europeas, donde la línea de tejados es baja, el cielo se arrastra a ras de suelo y parece domesticado. El cielo de Nueva York es hermoso porque los rascacielos lo rechazan muy lejos por encima de nuestras cabezas. Solitario y puro como un animal salvaje, monta guardia y vela sobre la ciudad. Y no constituye sólo una protección local, sino que uno siente que se instala a lo lejos sobre toda América; es el cielo del mundo entero.

Aprendí a amar las avenidas de Manhattan. No son paseos graves y pequeños encerrados entre casas: son rutas nacionales. Apenas uno asienta el pie en una de ellas, comprende que debe extenderse hasta Boston o Chicago. Se desvanece fuera de la ciudad y la mirada puede casi seguirla por el campo. Nueva York es, ante todo, un cielo salvaje por encima de grandes rieles paralelos. En el corazón de la ciudad uno se siente en el corazón de la naturaleza.

Cierto que debí acostumbrarme, pero ahora que lo he logrado, en parte alguna me siento más libre que en el seno de las multitudes neoyorquinas. Esta ciudad liviana, efímera, que parece cada mañana, cada atardecer, bajo los rayos furiosos del sol, una simple yuxtaposición de paralelepípedos rectangulares, no oprime ni deprime jamás. Aquí se puede conocer la angustia de la soledad pero no la del aplastamiento.

En Europa, nos apegamos a un barrio, a un grupo de casas, a una esquina, y jamás nos liberamos de ellos. Pero apenas uno se siente sumergido en Nueva York, vive de modo absoluto según la dimensión de Nueva York. Uno puede admirarla al atardecer desde lo alto de Queensborough Bridge, de mañana desde Nueva Jersey, a mediodía desde el piso 77 del Centre Rockefeller, pero uno no se sentirá jamás cautivado por ninguna de sus calles porque ninguna de ellas se distingue por una belleza que le pertenezca en propiedad. La belleza está presente en todas, así como están presentes toda la naturaleza y el cielo de toda América.

En parte alguna se tiene una sensación más aguda de la simultaneidad de las vidas humanas.

A pesar de su austeridad, Nueva York emociona a los europeos. Por cierto, hemos aprendido a amar a nuestras antiguas ciudades, pero lo que nos conmueve en ellas es un muro romano que forma parte de la fachada de una posada, una casa que habitó Cervantes, la plaza de Vosges, o la Municipalidad de Ruan. Amamos ciudades-museos, y todas nuestras ciudades tienen algo de museos por donde vagabundeamos entre las casas de los antepasados. Nueva York no es una ciudad-museo y, sin embargo, ostenta ya a los ojos de los franceses de mi generación la melancolía del pasado. Cuando teníamos veinte años, hacia 1925, oímos hablar de los rascacielos. Simbolizaban para nosotros la fabulosa prosperidad norteamericana. Los vimos, estupefactos, en las películas. Constituían la arquitectura del futuro, del mismo modo que el cinematógrafo era el arte del futuro y el jazz la música del futuro. Hoy sabemos a qué atenernos en cuanto al jazz. Sabemos que lleva en sí más pasado que futuro. Es una música de inspiración popular negra, susceptible de un desarrollo limitado y que degenera poco a poco. El jazz se sobrevive. Las películas parlantes no realizaron las promesas del cine mudo. Hollywood insiste cansadamente en la repetición de las mismas fórmulas.

Sin duda alguna la guerra reveló a los norteamericanos que Norteamérica era la potencia más grande del mundo. Pero la era de la vida fácil quedó atrás y numerosos economistas temen una nueva crisis. No se construyen más rascacielos porque, al parecer, resulta muy difícil alquilarlos.

El hombre que se paseaba por Nueva York antes de 1930 veía en los grandes edificios que dominaban la ciudad los primeros signos de una arquitectura llamada a difundirse por todo el país. Los rascacielos estaban entonces vivos. Pero para un francés que llega desde Europa, no son hoy más que monumentos históricos, testigos de una época terminada. Aún se yerguen hacia el cielo, pero mi espíritu no los sigue y los neoyorquinos pasan a sus plantas sin siquiera mirarlos. No puedo considerarlos sin melancolía, pues nos hablan de una época en que creíamos que acababa de finalizar la última de las guerras, en que creíamos en la paz. Actualmente aparecen algo descuidados por el hombre y

acaso mañana los echen abajo. De todos modos, para construirlos fue necesaria una fe que ya no poseemos.

Marcho entre las casitas de ladrillo de color de sangre coagulada. Son más jóvenes que las casas de Europa, pero su fragilidad las hace parecer mucho más viejas. Veo a lo lejos el Empire States Building, o el Chrysler Building, que apuntan en vano hacia el cielo, y pienso súbitamente que Nueva York está en vísperas de adquirir una Historia y que, sin embargo, ya posee sus ruinas.

Esto basta para adornar con algo de dulzura a la ciudad más ruda del mundo.

(*Town and Country*, 1946)

PRESENTACIÓN

Todo ha sido dicho sobre los Estados Unidos, pero lo cierto es que quien haya cruzado una vez el Atlántico no hallará satisfactorios ni siquiera los libros más penetrantes. Y esto no porque no crea en lo que digan, sino porque su adhesión a ellos será abstracta. Cuando un amigo pretende explicar nuestro carácter y discernir nuestras intenciones, cuando refiere cada uno de nuestros actos a principios, prejuicios, creencias y una concepción del mundo que, según él, nos son propios, lo escuchamos incómodos, sin poder negar lo que dice pero tampoco sin poder aceptarlo del todo. Acaso el esquema sea verdadero, pero, ¿cuál es su verdad? Falta allí el calor íntimo, la vida, esa imprevisibilidad que siempre somos para nosotros mismos y esa familiaridad cansada que también somos, la decisión de adaptarnos a nosotros mismos o de huir de nosotros mismos, las deliberaciones perpetuas, la invención perpetua de lo que somos, el juramento de ser *eso* y no otra cosa, en una palabra, falta allí nuestra libertad. Parejamente, cuando en Europa nos presentan una minuciosa articulación de nociones tales como la de crisol, de puritanismo, de realismo, de optimismo, etc., las cuales son, según nos dicen, las claves del carácter norteamericano, experimentamos cierta satisfacción intelectual y pensamos que, en efecto, aquello debe ser así. Pero cuando nos paseamos por Nueva York, por la Tercera, la Sexta o la Décima avenidas, en esa hora de la tarde que, para Vinci, da mayor dulzura a los rostros de los hombres, encontramos las caras más patéticas del mundo, indecisas e inquisidoras, concentradas, rebotantes de una buena fe asombrada, con ojos que lanzan un llamado, conocemos que los más hermosos esquemas de

nada nos servirán; sólo nos permitirán comprender el sistema, pero no así a los hombres. El sistema es un gran aparato exterior, una máquina implacable a la que podría llamarse el espíritu objetivo de los Estados Unidos y que allí designan con el nombre de "americanismo", es un monstruoso conglomerado de mitos, de valores, de fórmulas, de gritos de combate, de cifras y de ritos. Pero no hay que creer que esté en la cabeza de cada norteamericano del mismo modo que el Dios de Descartes colocó las nociones primeras en el espíritu del hombre; no hay que creer que se "refracte" en los cerebros y en los corazones y que determine en éstos a cada instante afecciones o pensamientos que sean su expresión rigurosa. En realidad, está afuera, y se lo *presenta* a los ciudadanos. La más hábil propaganda se los presenta incesantemente, pero no hace más que presentárselos y, de este modo, no es él quien está en ellos sino que son ellos quienes están en él. Ellos luchan contra él o lo aceptan, se ahogan en él o lo superan, lo padecen o vuelven a inventarlo una y otra vez, se dejan llevar por la corriente o realizan esfuerzos furiosos por evadirse de tal sistema. De cualquier modo, éste permanece fuera de los hombres pues no es más que una cosa. Existen en Norteamérica los grandes mitos, el de la felicidad, el de la libertad, el de la maternidad triunfante, existe en Norteamérica el realismo, el optimismo y, por otra parte, existen los norteamericanos que al principio no son nada y que crecen entre tales estatuas colosales, abriéndose camino entre ellas como pueden. Existe el mito de la felicidad, existen esos "slogans" fascinadores que advierten al hombre que sea feliz cuanto antes, existen las películas que "terminan bien" y que cada noche muestran a las multitudes abrumadas de cansancio la vida de color de rosa, existe ese lenguaje cargado de expresiones optimistas y despreocupadas como "*have a good time*", "*enjoy*", "*life is fun*", etc. y, por otro lado, existen esos hombres a quienes persigue, hasta en la felicidad más conformista, una oscura desazón que no sabe pronunciar su nombre, esos hombres que son trágicos por miedo de serlo, por esa ausencia total de lo trágico en ellos y en torno de ellos.

Existe esa colectividad que se enorgullece de ser la "menos histórica del mundo", de no complicar jamás sus problemas por costumbres heredadas y derechos adquiridos, de afrontar, virgen, un futuro virgen donde todo es posible; y por otra parte existen

los tanteos ciegos de tantos seres extraviados que procuran apoyarse en una tradición, en un folklore, existen esas películas que escriben la historia norteamericana para la multitud y que, como no pueden ofrecerle una Juana de Arco de Kentucky o un Carlomagno de Kansas, la exaltan con la historia de Al Jolson, el cantor de jazz, o de Gershwin, el compositor. Existe la doctrina de Monroe, el aislacionismo, el desprecio a Europa, y por otra parte existe una adhesión sentimental de cada norteamericano a su país de origen, existe el complejo de inferioridad de los intelectuales frente a la cultura del viejo continente, existen los críticos que dicen: “¿Cómo pueden ustedes, que tienen a Flaubert, admirar a nuestros novelistas?”; los pintores que dicen: “No podré pintar mientras esté en los Estados Unidos”, existe el esfuerzo oscuro y lento de toda una nación por apoderarse de la historia universal y por asimilársela como propio patrimonio. Existe el mito de la igualdad, y por otra parte existe la “segregación”, así como esos grandes hoteles de las playas atlánticas en cuyas fachadas se lee: “No se admiten judíos ni perros”, esos lagos de Connecticut donde los judíos no tienen derecho a bañarse, y esa tabla racial donde el grado más bajo se asigna a los esclavos y el más alto a los holandeses llegados al país a partir de 1680; existe el mito de la libertad y, por otra parte, la dictadura de la opinión pública, el del liberalismo económico y, por otra parte, esas grandes compañías que se extienden sobre todo un continente, que en definitiva no pertenecen a nadie y en las que cada cual trabaja, del más alto al más bajo peldaño de la escala, como un funcionario en una industria del Estado. Existe la manía de la legalidad que lleva a cada ciudadano a reclamar, con cualquier pretexto, leyes nuevas y, por otra parte, existe una anarquía secreta, una “ley del corazón” que lo empuja a eludir todas las leyes. Existe la risueña creencia en el progreso y, por otra parte, el desaliento profundo, el pesimismo de los intelectuales que piensan que la acción es imposible. Existe el respeto por la ciencia y la industria, el positivismo, el gusto maniático por los *gadgets* y, por otra parte, existe el humor sombrío del *New Yorker* que se burla amargamente de la civilización mecánica, así como esos cien millones de norteamericanos que distraen diariamente su inmensa necesidad de lo maravilloso leyendo, en los *Comics*, las aventuras inverosímiles de Superman, de Wonderwoman y del Mago Mandrake.

Existen esos mil tabúes que prohíben el amor fuera del matrimonio y, por otra parte, existen esas alfombras de preservativos usados en los patios interiores de los colegios mixtos, esos autos detenidos de noche en las rutas con las luces apagadas, existen todos esos hombres y mujeres que beben antes de hacer el amor para cometer la falta ebrios y no recordarla. Existen esas casas coquetonas y pulcrísimas, esos departamentos completamente blancos, con radio, sillón giratorio, la pipa en el estuche, verdaderos paraísos; y, por otra parte, existen los locatarios de tales departamentos quienes, después de comer, abandonan el sillón, la radio, la mujer, la pipa y los hijos y van a emborracharse solitariamente en el bar de enfrente. Acaso en parte alguna se encuentre semejante divorcio entre los hombres y los mitos, entre la vida y la representación colectiva de la vida. Un norteamericano me decía en Berna: “La verdad es que cada uno de nosotros vive roído por el temor de ser menos norteamericano que su vecino”. Acepto esta explicación, y ella muestra que el “americanismo no es un simple mito inculcado por una propaganda hábil en los norteamericanos sino que cada uno de éstos vuelve a inventarlo a tantas minutos tras minutos, que constituye a la vez una gran forma exterior que se yergue a la entrada del puerto de Nueva York, frente a la estatua de la Libertad, y el producto cotidiano de libertades inquietas. Existe una angustia del norteamericano frente al americanismo; existe una ambivalencia de su angustia, como si se preguntara a la vez: “¿Soy suficientemente norteamericano?” y “¿Cómo haré para evadirme del americanismo?”. En los Estados Unidos, un hombre constituye cierta respuesta simultánea a ambas preguntas, y cada hombre debe encontrar solo sus respuestas.

Se verá defraudado quien busque aquí un estudio exhaustivo de los problemas de Estados Unidos. Es inútil que señale lo que falta ya que, en cierto sentido, falta casi todo. Sin embargo nuestro fin fue mostrar hombres. Sólo seis de los artículos fueron escritos por europeos, de modo que sólo seis artículos presentan “objetivamente” la situación. En todos los otros, los autores hablan de sí mismos y de su condición. Trátase de negros que hablan de negros, de un psicoanalista norteamericano que habla del psicoanálisis, de una neoyorquina que habla de Broadway, de la propia hija de Mrs. Gertrude R... que refiere la vida de ésta. Resulta así que cada uno de estos testimonios es un testimonio apasionado

y, entre ellos, el "Mom" de Wylie es una explosión de rabia; no lo publicamos por cierto a título de información sino por considerarlo típico de ciertas reacciones violentas e injustas de los norteamericanos contra sus propios mitos. También constituyen actas los otros artículos. "Black Metropolis" no es comparable a los estudios del europeo Myrdale sobre el problema negro en los Estados Unidos, pero constituye un esfuerzo de negros inteligentes e instruídos por elevar el nivel de su raza; un poeta negro que ansía mostrar a los blancos la originalidad de la música negra realiza la presentación de los *Negro Spirituals*. El artículo de Greenberg sobre arte norteamericano es un episodio del combate que libra contra cierta forma de pintura y de estética. Cada uno de esos hombres se siente estrechamente solidario con lo que denuncia o con lo que aprueba. Es él mismo quien se flagela o se acaricia. Y no se crea que ninguno de ellos (salvo quizá Wylie, y esto ni siquiera es seguro) piense *hablar mal* de los Estados Unidos. Para un francés, el denunciar un abuso equivale a hablar mal de Francia, pues la ve en el pasado y como inmutable. Pero para un norteamericano, ello equivale a preparar una reforma, pues ve su país proyectado hacia el futuro. Cuando Greenberg escribe que en los Estados Unidos el arte queda reservado para "los semicultos, los crédulos, las solteronas y los visionarios rezagados", podemos estar seguros de que considera provisional este estado de cosas. Todos sostienen que Norteamérica aún no está hecha y, por eso, todos escriben sus artículos desde el punto de vista del futuro. Hemos querido presentar a estos hombres con su fe, sus furores, sus injusticias apasionadas, también con su lucidez, su buena voluntad, su manera de juzgar y de *hacer* a los Estados Unidos. Cada uno de estos artículos me parece un rostro, un rostro inquieto, de una emocionante libertad. Y esto precisamente es lo que hemos deseado ofrecer a los lectores que no han cruzado el Atlántico y que aún no conocen la extraña dulzura cansada que adquieren los rostros en Nueva York cuando las primeras lámparas se encienden en Broadway.

(*Temps Modernes*, agosto de 1946.)

MATERIALISMO Y REVOLUCIÓN ¹

1. *El mito revolucionario*

Los jóvenes de hoy no se sienten cómodos. Ya no se reconocen el derecho a ser jóvenes y diríase que, antes que una edad de la vida, la juventud fuera un fenómeno de clase, una infancia indebidamente prolongada, una prórroga de irresponsabilidad concedida a los hijos de papá, puesto que los obreros pasan sin transición de la adolescencia a ser hombres. Y al parecer nuestra época, que procede a la liquidación de las burguesías europeas, liquida también este período abstracto y metafísico, del que siempre se dijo: "Hay que pasar por él". Avergonzados de su juventud y de aquella disponibilidad que estuvo antes de moda, la mayor parte de mis ex alumnos se casaron muy jóvenes y son padres de familia antes de haber terminado sus estudios. Continúan recibiendo a fin de cada mes un cheque de su familia pero, como esto no les basta para subvenir a sus necesidades, han de dar lecciones, hacer traducciones o "suplencias". Son semitrabajadores, comparables en cierto modo a mujeres mantenidas y también a obreros a domicilio. Ya no se toman el tiempo, como hacíamos nosotros cuando teníamos su edad, de jugar con las ideas antes de adoptar una de ellas. Son ciudadanos y padres, votan, deben

¹ Como se me ha reprochado, no sin cierta mala fe, que no cito a Marx en este artículo, preciso que mis críticas no se dirigen a él sino a la escolástica marxista de 1949. O si se quiere, a Marx a través del neomarxismo staliniano.

definirse. Sin duda esto no es un mal puesto que, después de todo, resulta conveniente que se los invite a elegir cuanto antes por o contra el hombre, por o contra las masas. Pero si abrazan el primer partido, pronto comienzan las dificultades puesto que se los incita a despojarse de su subjetividad. Ahora bien, si se deciden a hacerlo, lo hacen, puesto que están aún metidos dentro de ella, por motivos que continúan siendo subjetivos; se consultan antes de arrojarse al agua y, en ese preciso instante, la subjetividad cobra tanta mayor importancia a sus ojos cuanto que meditan seriamente en abandonarla. Acaban así por comprobar, irritados, que su concepción de la objetividad es aún subjetiva. Así se vuelven contra sí mismos, sin poder tomar partido y, en el caso de que se decidan, lo harán con los ojos cerrados, dando un salto llevados por la impaciencia o el cansancio. Pero sin embargo, con esto no han acabado las vacilaciones puesto que entonces se les propone que opten entre el materialismo y el idealismo. Se les dice que no hay término medio y que ha de ser el uno o el otro. Lo cierto es que a la mayor parte de los jóvenes los principios del materialismo se les aparecen filosóficamente falsos, pues no pueden comprender cómo la materia pueda engendrar la *idea* de materia. No obstante, proclaman que rechazan el idealismo con todas sus fuerzas pues saben que sirve de mito a las clases poseedoras y que no constituye una filosofía rigurosa sino un pensamiento bastante vago cuya función consiste en enmascarar la realidad o absorberla en la idea. "No importa —se les responde—; si ustedes no son materialistas, serán idealistas a pesar de ustedes mismos. Y si les repugnan las artimañas de los universitarios, serán víctimas de una ilusión más sutil y, por ello mismo, tanto más peligrosa."

Así, se ven acorralados hasta en sus pensamientos, cuya raíz queda emponzoñada, y están condenados a servir, a pesar de ellos mismos, una filosofía que detestan, o a adoptar, por disciplina, una doctrina en la que no pueden creer. Perdieron la inquietud propia de su edad, sin adquirir la certidumbre de la edad madura. No están ya en estado de disponibilidad y, sin embargo, no pueden alistarse. Permanecen a las puertas del comunismo, sin atreverse a trasponerlas ni a alejarse de ellas. No son culpables, puesto que no es culpa suya el que aquellos que dicen profesar la dialéctica quieran obligarlos hoy a elegir entre dos contrarios

y rechacen, bajo el nombre despreciativo de Tercer Partido, la síntesis que podría abrazarlos. Puesto que son profundamente sinceros, puesto que anhelan el advenimiento del sistema socialista, puesto que están dispuestos a servir a la Revolución con todas sus fuerzas, el único medio de ayudarlos consiste en que nos preguntemos, junto con ellos, si la causa de la Revolución exige verdaderamente el materialismo y el mito de la objetividad y si hay un divorcio entre la acción del revolucionario y su ideología. Me vuelvo, pues, hacia el materialismo para examinarlo una vez más.

Al parecer, su primer movimiento consiste en negar la existencia de Dios y la finalidad trascendente, el segundo en reducir los movimientos del espíritu a los de la materia, y el tercero en eliminar la subjetividad reduciendo el mundo, con el hombre dentro de él, a un sistema de objetos enlazados entre sí por relaciones universales. De esto infiero, de buena fe, que es una doctrina metafísica y que los materialistas son metafísicos. Al punto me detienen: me engaño, pues nada detestan tanto como la metafísica y ni siquiera es seguro que se apiaden de la filosofía. Según Naville, el materialismo dialéctico es "la expresión de un descubrimiento progresivo de las interacciones del mundo, descubrimiento que en modo alguno es pasivo sino que implica la actividad del descubridor, del investigador y del luchador". Para Garaudy, el primer movimiento del materialismo consiste en negar que haya un saber legítimo fuera del saber científico. Y para la señora Angrand, no hay modo de ser materialista sin rechazar antes toda especulación *a priori*.

Estas invectivas contra la metafísica son viejos conocidos nuestros: ya las encontrábamos el siglo pasado bajo la pluma de los positivistas. Pero éstos, más consecuentes, rehusaban pronunciarse sobre la existencia de Dios porque consideraban inverificables todas las conjeturas que puedan formularse sobre tal cuestión. Además, habían renunciado de una vez por todas a plantearse preguntas sobre las relaciones del espíritu con el cuerpo porque pensaban que sobre ello nada podíamos conocer. Resulta claro, en efecto, que el ateísmo de Naville o de la señora Angrand no es "la expresión de un descubrimiento progresivo". Es una toma de posición, categórica y apriorística, respecto de un problema que excede infinitamente a nuestra experiencia. Esta posi-

ción es también la mía, sólo que yo no pensaba ser menos metafísico negándole a Dios la existencia que Leibniz al otorgársela. Y el materialista, que reprocha a los idealistas el hacer metafísica cuando reducen la materia al espíritu, ¿por qué milagro se vería dispensado de hacer también metafísica cuando reduce el espíritu a la materia? La experiencia no se pronuncia en favor de su doctrina ni, desde luego, tampoco de la doctrina contraria, sino que se limita a poner en evidencia la estrecha conexión de lo fisiológico con lo psíquico, conexión susceptible de ser interpretada de mil maneras distintas. Cuando el materialista declara estar *seguro* de sus principios, su seguridad sólo puede proceder de intuiciones o de razonamientos *a priori*, es decir, de aquellas mismas especulaciones que condena. Admito pues que el materialismo es una metafísica disimulada bajo un positivismo, pero se trata de una metafísica que se destruye a sí misma puesto que, al socavar por principio la metafísica, quita todo fundamento a sus propias afirmaciones.

Y al mismo tiempo destruye también el positivismo con el cual se cubre. Sólo por modestia los discípulos de Comte reducían el saber humano a los conocimientos científicos, puesto que encerraban a la razón en los límites estrechos de nuestra experiencia debido a que sólo allí ella se muestra eficaz. El éxito de la ciencia era para ellos un hecho, pero tratábase de un hecho *humano*, puesto que nada más cierto que la ciencia triunfa desde el punto de vista del hombre y para el hombre. No se preocupaban por preguntarse si el universo *en sí* admite y garantiza el racionalismo científico por la sencilla razón de que se hubieran visto forzados a salirse de ellos mismos y de la humanidad para comparar el universo tal como *es* con la representación que la ciencia nos da de él y a tener, respecto del hombre y del mundo, el punto de vista de Dios. Pero el materialista no es tan tímido: se sale de la ciencia y de la subjetividad, se sale de lo humano y se sustituye al Dios que niega para contemplar el espectáculo del universo. Escribe con toda tranquilidad: "La concepción materialista del mundo significa simplemente la concepción de la naturaleza tal cual es, sin la adición de ningún elemento extraño"¹. En este texto sorpren-

¹ K. Marx y Fr. Engels: *Œuvres Complètes*, Ludwig Feuerbach, t. XIV, pág. 651, edición rusa. Cito este texto por el empleo que se hace hoy de él. Me propongo mostrar en otra parte que Marx tenía una concepción mucho más profunda y mucho más rica de la objetividad.

dente trátase de suprimir la subjetividad humana, esa "adición de elementos extraños". Al negar su subjetividad, el materialista piensa haberla disipado. Pero la artimaña se descubre fácilmente: *para* suprimir la subjetividad, el materialista se declara *objeto*, es decir, materia de ciencia. Pero, apenas suprimió la subjetividad en provecho del objeto, en lugar de verse una cosa entre las cosas, en lugar de hallarse sacudido por las resacas del universo físico, se convierte en *mirada objetiva* y pretende contemplar la naturaleza tal cual ella es de modo absoluto. Hay un juego de palabras con la objetividad, que ya significa la cualidad pasiva del objeto contemplado, ya el valor absoluto de una mirada despojada de las flaquezas subjetivas. De este modo el materialista, después de superar toda subjetividad y, asimilado a la pura verdad objetiva, se pasea en un mundo de objetos habitado por hombres-objetos. Y cuando vuelve de su viaje, nos comunica lo que aprendió: "Todo lo racional es real —nos dice—, y todo lo real es racional". ¿De dónde procede este optimismo racionalista? Nada más justo que un kantiano nos formule declaraciones sobre la naturaleza puesto que, según él, la razón constituye la experiencia. Pero el materialista no admite que el mundo sea el producto de nuestra actividad constituyente, sino que, muy por el contrario, nosotros somos, a sus ojos, el producto del universo. ¿Por qué habríamos de saber que lo real es racional puesto que no lo hemos creado y que sólo reflejamos de él, por momentos, una parte ínfima? En rigor, el triunfo de la ciencia puede incitarnos a pensar que tal racionalidad es *probable*, pero acaso se trate de una racionalidad local, estadística, que sólo sea válida para cierto orden de magnitud y que desaparezca por encima o por debajo de tal límite. De lo que se nos aparece como una inducción temeraria o, si se quiere, como un postulado, el materialismo hace una certidumbre. Para él, no hay duda alguna: la Razón está en el hombre y fuera del hombre. Así, la gran revista del materialismo lleva tranquilamente este título: "*El Pensamiento*, órgano del racionalismo moderno...". Sólo que, por un vuelco dialéctico previsible, el racionalismo materialista "penetra" en el irracionalismo y se destruye a sí mismo, puesto que si el hecho psíquico aparece rigurosamente condicionado por el biológico, y el hecho biológico, a su vez, por el estado físico del mundo, admito que la conciencia humana pueda expresar el universo del mismo modo que un efecto

expresa a su objeto. Una razón cautiva, gobernada desde fuera, manejada por encadenamientos de causas ciegas, ¿continúa siendo acaso una razón? ¿Cómo creería en los principios de mis deducciones si sólo los depositó en mí el acontecimiento exterior y si, como dice Hegel, "la razón es un hueso"? ¿En virtud de qué azar los productos brutos de las circunstancias serían al mismo tiempo claves de la Naturaleza? Por lo demás, he aquí cómo habla Lenin de nuestra conciencia: "No es —dice— más que el reflejo del ser y, en el mejor de los casos, un reflejo aproximadamente exacto". Pero, ¿quién decidirá si en el caso presente, es decir, si el materialismo es "el mejor de los casos"? Habría que estar a la vez dentro y fuera para comparar. Y como esto es imposible, según los mismos términos de nuestra declaración, no poseemos ningún criterio de la validez del reflejo, salvo criterios internos y subjetivos: su correspondencia con otros reflejos, su claridad, su distinción, su permanencia. En suma, sólo poseemos los criterios idealistas. Y éstos sólo determinarán por lo demás una verdad *para el hombre*, verdad que, al no estar construída, como la que nos proponen los kantianos, sino que nos es impuesta, no será nunca más que una fe sin fundamento y una costumbre. Dogmático cuando afirma que el universo produce el pensamiento, el materialista transita al punto hacia el escepticismo idealista. Proclama con una mano los derechos imprescriptibles de la Razón y con la otra los suprime. Destruye el positivismo mediante un racionalismo dogmático, destruye ambos mediante la afirmación metafísica de que el hombre es un objeto material, y destruye esta afirmación mediante la negación radical de toda metafísica. Alza la ciencia contra la metafísica y, sin saberlo, una metafísica contra la ciencia. No quedan más que ruinas. ¿Cómo podría yo ser materialista?

Se me responderá que no comprendí nada, que confundí el materialismo ingenuo de Helvecio y de Holbach con el materialismo *dialéctico*. Existe, se me dirá, un movimiento dialéctico en el seno de la naturaleza en cuya virtud los contrarios, al oponerse, aparecen inmediatamente superados y reunidos en una síntesis nueva; esta producción nueva "penetra" a su vez en su contrario para fundirse con éste en otra síntesis. Reconozco al punto el movimiento característico de la dialéctica hegeliana, que se basa por entero en el dinamismo de las Ideas. Recuerdo cómo una Idea

convoca a otra en la filosofía de Hegel, cómo cada una de ellas produce su contraria, y sé que el resorte de ese movimiento inmenso lo constituye la atracción que ejercen el futuro sobre el presente y el todo, aun cuando todavía no exista, sobre sus partes. Esto vale tanto para las síntesis parciales como para la Totalidad absoluta que será, en fin, el Espíritu. El principio de esta Dialéctica consiste pues en que un todo gobierna a sus partes, en que una idea tiende por sí misma a completarse y a enriquecerse, en que el avance de la conciencia no es lineal, como el avance que va de la causa al efecto, sino sintético y pluridimensional puesto que cada idea retiene en sí y se asimila la totalidad de las ideas anteriores, puesto que la estructura del concepto no es una simple yuxtaposición de elementos invariables que podrían, llegado el caso, asociarse con otros elementos para producir otras combinaciones, sino una organización con tal unidad que sus estructuras secundarias no pueden ser consideradas separadas del todo sin convertirse en "abstractas" y perder su naturaleza.

Admitimos sin dificultad esta dialéctica cuando se trata de ideas, puesto que las ideas son naturalmente sintéticas. Sólo que, al parecer, Hegel la había invertido y que ella es, en realidad, lo que conviene a la materia. Si se pregunta de qué materia se trata, la respuesta es que no hay dos materias y que se trata de la materia de que hablan los hombres de ciencia. Pero el hecho es que lo que la caracteriza es la inercia. Esto significa que la materia es incapaz de producir nada por sí misma. Vehículo de movimientos y de energía, tales movimientos y tal energía proceden siempre del exterior: los toma y los cede. La idea de totalidad es el resorte de toda dialéctica, pues en ella los fenómenos no constituyen jamás apariciones aisladas y, cuando se producen juntos, lo hacen siempre en la unidad superior de un todo y están enlazados entre sí por relaciones internas, lo cual significa que la presencia de uno de ellos modifica a los otros en su naturaleza profunda. Pero el universo de la ciencia es cuantitativo y la cantidad constituye precisamente todo lo contrario de la unidad dialéctica. Sólo en apariencia una suma es una unidad. De hecho, los elementos que la componen no mantienen más que relaciones de contigüidad y de simultaneidad: aparecen allí juntos, y eso es todo. La copresencia de otra unidad no influye en modo alguno sobre una unidad numérica, sino que permanece inerte y separada

en el seno del número que concurre a formar. Y es menester que esto sea así para que podamos contar, pues si dos fenómenos se produjeran en una unión íntima y se modificaran recíprocamente, sería imposible decidir si nos hallamos en presencia de dos términos separados o de uno solo. De esta suerte, como la materia científica representa de algún modo la realización de la cantidad, la ciencia es, por sus inclinaciones profundas, sus principios y sus métodos, lo contrario de la dialéctica. Si habla de fuerzas que se aplican a un punto material, su primer cuidado consiste en afirmar la independencia de tales fuerzas: cada una de ellas obra como si estuviera sola. Si estudia la atracción que los cuerpos ejercen unos sobre otros, la define como una relación estrictamente externa, es decir, la reduce a modificaciones registradas en la velocidad y dirección de sus movimientos. A veces emplea la palabra "síntesis", con motivo, por ejemplo, de combinaciones químicas. Pero jamás lo hace en el sentido hegeliano, pues las partículas que entran en combinación conservan sus propiedades y así, si un átomo de oxígeno se asocia con átomos de azufre y de hidrógeno para formar ácido sulfúrico, o con el hidrógeno sólo para formar agua, permanece idéntico a sí mismo, ya que ni el agua ni el ácido son verdaderos todos que introduzcan alteraciones en sus elementos componentes y los gobiernan, sino simples resultados pasivos: *estados*. Todo el esfuerzo de la biología consiste en reducir a procesos físicoquímicos las pretendidas síntesis vivientes. Y cuando Naville, que es materialista, siente la necesidad de construir una psicología científica, apela al "behaviorismo", que concibe la conducta humana como una suma de reflejos condicionados. En el universo de la ciencia no hallamos en parte alguna una totalidad orgánica, pues el instrumento del sabio es el análisis y el fin que persigue consiste en reducir tenazmente lo complejo a lo simple; la recomposición que opera luego no es más que una contraprueba. En cambio, el dialéctico considera, por principio, irreductibles los elementos complejos.

Por cierto Engels pretende que "las ciencias de la naturaleza... probaron que la naturaleza, en última instancia, procede dialécticamente, que no se mueve dentro de un círculo eternamente idéntico, que se repetiría sin cesar, sino que conoce una historia real". Y cita como ejemplo a Darwin en apoyo de su tesis: "Darwin infligió un rudo golpe a la concepción metafísica de la naturaleza al demostrar que todo el mundo orgánico... es el

producto de un proceso de desarrollo que dura desde hace millones de años"¹. Pero ante todo resulta claro que la noción de *historia natural* es absurda: la historia no se caracteriza por el cambio ni por la acción pura y simple del pasado, sino que lo que la define es una reasunción intencional del pasado por el presente; de ahí que sólo pueda existir la historia humana. Por otra parte, si Darwin mostró que las especies derivan unas de otras, su intento de explicación es de orden mecánico y no dialéctico. Da cuenta de las diferencias individuales mediante la teoría de las pequeñas variaciones, y cada una de esas variaciones es, para él, la consecuencia del azar mecánico y no de un "proceso de desarrollo"; estadísticamente, es imposible que, en un grupo de individuos de la misma especie, no haya algunos que predominen por la estatura, el peso, la fuerza o por cualquier otro detalle particular. En cuanto a la lucha por la vida, ésta no podría *producir* una síntesis nueva por fusión de contrarios; sus efectos son estrictamente negativos puesto que *elimina* definitivamente a los más débiles. Basta, para comprenderlo, comparar sus resultados con el ideal verdaderamente dialéctico de la lucha de clases, pues en este último caso, en efecto, el proletariado fundirá en sí a la clase burguesa en la unidad de una sociedad sin clases. En la lucha por la vida, los fuertes hacen desaparecer pura y simplemente a los débiles. Por lo demás, la ventaja del azar no se *desarrolla*, sino que permanece inerte y se transmite sin cambio por la herencia; es un *estado* que no modificará, en virtud de un dinamismo interior, para producir un grado de organización superior, sino que simplemente otra variación debida al azar irá a añadirse a él desde fuera de modo tal que el proceso de eliminación habrá de repetirse mecánicamente. ¿Hemos de concluir en que Engels obraba con ligereza o con mala fe? Para probar que la naturaleza posee una historia, se vale de una hipótesis científica explícitamente destinada a reducir toda historia natural a encadenamientos de causas mecánicas.

¿Es acaso más serio Engels cuando habla de la física? "En física —nos dice—, todo cambio constituye un paso de la cantidad a la cualidad, de la cantidad de movimiento, cualquiera sea su clase, inherente al cuerpo (?) o comunicada al cuerpo. Así, la

¹ Engels: *M. E. Dühring bouleverse la science*, t. I, pág. 11. Edit. Costes, 1931.

temperatura del agua es indiferente en estado líquido, pero si aumentamos o disminuimos la temperatura del agua, llegará un momento en que su estado de cohesión se modifique y en que el agua se transforme ya en vapor, ya en hielo..." Pero aquí nos engaña con un juego de espejos. En efecto, la investigación científica no se preocupa en modo alguno por mostrar el paso de la cantidad a la cualidad, puesto que parte de la cualidad sensible, concebida como una apariencia ilusoria y subjetiva, para volver a hallar, tras ella, la cantidad, concebida como la verdad del universo. Engels concibe ingenuamente la temperatura como si se diera *desde el principio* como una cantidad pura. Pero en realidad aparece en primer lugar como una cualidad, la cual no es otra que ese estado de malestar o de satisfacción que nos lleva a abotarnos con más cuidado el sobretodo o, por el contrario, a quitárnoslo. El sabio reduce esta cualidad sensible a una cantidad cuando, en virtud de una convención, sustituye las informaciones vagas que nos proporcionan nuestros sentidos por la medida de las dilataciones cúbicas de un líquido. La transformación del agua en vapor constituye para él un fenómeno igualmente cuantitativo o, si se quiere, sólo existe para él *como* cantidad. Definirá el vapor por la presión, o bien mediante una teoría cinética que lo reducirá a cierto estado cuantitativo (posición, velocidad) de sus moléculas. Es menester optar, pues: o nos quedamos en el terreno de la cualidad sensible, y entonces el vapor es una cualidad pero, al mismo tiempo, también lo es la temperatura, de modo que no realizamos obra científica pues no hacemos más que asistir a la acción de una cualidad sobre otra; o consideramos la temperatura como una cantidad, en cuyo caso el paso del estado líquido al estado gaseoso se definirá científicamente como un cambio cuantitativo, es decir, por una presión mensurable ejercida sobre un pistón o por relaciones mensurables entre las moléculas. Para el hombre de ciencia, la cantidad engendra la cantidad; la ley es una fórmula cuantitativa y la ciencia no dispone de ningún símbolo para expresar la cualidad en cuanto tal. Lo que Engels pretende ofrecernos como movimiento de la ciencia no es más que el puro y simple movimiento de su espíritu, que va del universo científico para volver a ganar el de la sensación pura. Y por lo demás, aun cuando lo dejáramos hacer, ¿acaso se parece a un proceso dialéctico ese zigzaguear del pensamiento? ¿Dónde ve Engels una progresión? Admitamos que el cambio de tempera-

tura, tomado como cuantitativo, produzca una transformación cualitativa del agua: he aquí el agua trocada en vapor. ¿Y después? Ejercerá presión sobre una válvula de escape y la levantará; ascenderá en el aire, se enfriará y volverá a convertirse en agua. ¿Dónde está la progresión? Veo un ciclo. Sin duda, el agua no está ya contenida en el recipiente sino que está afuera, sobre las hierbas y la tierra, en forma de rocío. Pero, ¿en nombre de qué metafísica es posible ver un progreso en ese cambio de lugar? ¹.

Acaso se me objete que ciertas teorías modernas —como la de Einstein— son sintéticas. Como se sabe, en su sistema no quedan elementos aislados, pues cada realidad se define en relación con el universo. Habría mucho que discutir sobre esto. Me limitaré a señalar que no se trata de una síntesis, pues las relaciones que se pueden establecer entre las diversas estructuras de una síntesis son *internas* y *cualitativas*, al paso que las relaciones que en las teorías de Einstein permiten definir una posición o una masa siguen siendo *cuantitativas* y *externas*. Por lo demás, la cuestión no está allí, pues ya se trate de Newton o de Arquímedes, de Laplace o de Einstein, el sabio no estudia la totalidad concreta sino las condiciones generales y abstractas del universo. No estudia *este* hecho que reabsorbe y funde en sí luz, calor, vida y que se llama reverbero del sol a través del follaje en un día de verano, sino la luz en general, los fenómenos caloríficos, las condiciones generales de la vida. En ningún caso se trata de examinar *esta* refracción a través de *ese* trozo de vidrio que tiene su historia y que, desde cierto punto de vista, se da como la síntesis concreta del universo, sino las condiciones de la posibilidad de la refracción *en general*. La ciencia está hecha con *conceptos*, en el sentido hegeliano del término. Por el contrario, la dialéctica constituye, en su esencia, el juego de las nociones. Sábese que, para Hegel, la noción organiza y funde los conceptos en la unidad orgánica y viviente de la realidad concreta. La Tierra, el Renacimiento, la

¹ Es inútil querer salir del paso hablando de cantidades intensivas. Hace mucho que Bergson señaló las confusiones y los errores del mito de la cantidad intensiva, que perdió a los psicofísicos. Tal cual la sentimos, la temperatura es una cualidad. No hace *más* calor que ayer, sino otro calor. E inversamente, el *grado*, medido según la dilatación cúbica, es una cantidad pura y simple a la que el vulgo sigue asociando una vaga idea de calidad sensible. Y lejos de conservar esta noción ambigua, la física moderna reduce el calor a ciertos *movimientos* atómicos. ¿Dónde está, pues, la intensidad? ¿Y qué es sino una relación matemática la intensidad de un sonido, de una luz?

Colonización en el siglo XIX, el Nazismo son objeto de *nociones*; el ser, la luz, la energía son conceptos abstractos. El enriquecimiento dialéctico reside en el paso de lo abstracto a lo concreto, es decir, de los conceptos elementales a nociones cada vez más ricas. De esta suerte, el movimiento de la dialéctica se desarrolla en sentido inverso al de la ciencia.

“Es cierto —me confesó un intelectual comunista—. La ciencia y la dialéctica avanzan en direcciones opuestas. Pero ello se debe a que la ciencia expresa el punto de vista burgués, que es analítico. Por el contrario, nuestra dialéctica es el pensamiento mismo del proletariado.” Lo admito, si bien la ciencia soviética no parece diferir mucho en cuanto a sus métodos de la ciencia de los estados burgueses, pero en tal caso, ¿por qué los comunistas toman de la ciencia argumentos y pruebas para fundar su materialismo? Creo, sí, que el espíritu profundo de la ciencia es materialista, pero he aquí que, justamente, nos la califican de analítica y burguesa. De repente las posiciones se invierten y veo con claridad dos clases trabadas en lucha: una, la burguesía, es materialista, su método de pensar es el análisis y su ideología es la ciencia; y la otra, el proletariado, es idealista, su método de pensar es la síntesis y su ideología es la dialéctica. Y así como hay lucha entre las clases, debe haber incompatibilidad de las ideologías. Pero no del todo: al parecer, la dialéctica corona la ciencia y explota sus resultados; al parecer, la burguesía, que se vale del análisis y, por consiguiente, reduce lo superior a lo inferior, es idealista, al paso que el proletariado —que piensa por síntesis y abraza el ideal revolucionario— aun cuando afirme la irreducibilidad de una síntesis a sus elementos, es materialista. ¿Quién puede comprender esto?

Volvamos pues a la ciencia que, por lo menos, y burguesa o no, ha dado pruebas de su eficacia. Sabemos qué enseña sobre la materia: un objeto material, animado desde fuera, condicionado por el estado total del mundo, sometido a fuerzas que siempre proceden de otra parte, compuesto de elementos que se añaden unos a otros sin penetrarse y que continúan siéndole ajenos, es exterior a sí mismo, sus propiedades más evidentes son estadísticas, y éstas no son más que la resultante de los movimientos de las moléculas que lo componen. Como dice Hegel con tanta profundidad, la Naturaleza es exterioridad. ¿Cómo hallar lugar en tal exterioridad para el movimiento de interiorización absoluta que

es la dialéctica? ¿No vemos acaso que, según la idea misma de síntesis, la vida sería irreducible a la materia y la conciencia humana irreducible a la vida? Entre la ciencia moderna, objeto del amor y de la fe materialista, y la dialéctica, que los materialistas pretenden convertir en su instrumento y su método, hay el mismo divorcio que hace poco comprobábamos entre su positivismo y su metafísica: la una destruye a la otra. Del mismo modo dirán, con igual tranquilidad, ora que la vida no es sino un encadenamiento complejo de fenómenos físicoquímicos, ya que es un momento irreducible de la dialéctica natural. O más bien se esforzarán, sin buena fe, por pensar ambas cosas a la vez. A través de sus explicaciones confusas, percíbese que inventaron la noción escurridiza y contradictoria de irreducibilidades reductibles. Gaudy se contenta con esto. Pero cuando uno lo escucha, se asombra de sus oscilaciones: ya afirma, en abstracto, que el determinismo mecanicista ha muerto y que debe ser reemplazado por la dialéctica, ya —cuando se esfuerza por explicar una situación concreta— vuelve a las relaciones causales, que son lineales y suponen la exterioridad absoluta de la causa con relación a su efecto. Acaso sea esta noción de *causa* lo que manifiesta del modo más claro la gran confusión de pensamiento en que han caído los materialistas. Cuando desafié a Naville a que definiera, dentro del cuadro de la dialéctica, esa famosa causalidad que se complace en utilizar, pareció turbado y permaneció en silencio. ¡Lo comprendo de sobra! Diría de buen grado que la noción de causa está en suspenso entre las relaciones científicas y las síntesis dialécticas. Como, según vimos, el materialismo es una metafísica *explicativa* (quiere explicar ciertos fenómenos sociales por otros, lo psíquico por lo biológico, lo biológico por las leyes físicoquímicas), utiliza por principio el esquema causal. Pero como ve en la ciencia la explicación del universo, se vuelve hacia ella y comprueba con sorpresa que el enlace causal no es científico. ¿Dónde está la causa en la ley de Joule, en la de Mariotte, en el principio de Arquímedes o en el de Carnot? Con frecuencia la ciencia establece relaciones funcionales entre los fenómenos y elige la variable independiente que le quede más cómoda. Por lo demás, resulta rigurosamente imposible expresar la relación cualitativa de causalidad en el lenguaje matemático. La mayor parte de las leyes físicas poseen simplemente la forma de funciones del tipo $y = f(x)$. Otras establecen constantes numéricas; otras nos ofrecen las fases de fenó-

menos irreversibles, pero sin que pueda afirmarse que una de tales fases sea *causa* de la siguiente (¿puede afirmarse que en la cariocinesis la disolución nuclear sea *causa* de la segmentación del filamento protoplasmático?). De esta suerte, la causalidad materialista está en el aire. Esto se debe a que tiene su origen en el propósito metafísico de reducir el espíritu a la materia y de explicar lo psíquico por lo físico. El materialista, defraudado, porque halla *demasiado* poco en la ciencia en apoyo de sus explicaciones causales, se vuelve pues hacia la dialéctica. Pero en la dialéctica halla *demasiado*: el enlace causal es lineal y la causa permanece exterior a su efecto; además, en el efecto nunca hay algo más que en la causa porque de otro modo, y según las perspectivas de la explicación causal, tal residuo no podría ser explicado. Por el contrario, el avance dialéctico es totalizador, pues en cada etapa se vuelve hacia el conjunto de las posiciones superadas y abraza a todas en su seno. Por lo demás, el paso de una etapa a otra constituye siempre un enriquecimiento: en la síntesis siempre hay algo *más* que en la tesis y la antítesis reunidas. Y así, la causa de los materialistas no puede apoyarse en la ciencia ni colgarse de la dialéctica, sino que sigue siendo una noción vulgar y práctica, simple indicación del esfuerzo permanente del materialismo por conciliar y reunir por la fuerza dos métodos que se excluyen recíprocamente. Constituye el tipo de la falsa síntesis y el uso que se hace de ella es de mala fe.

En parte alguna aparece esto tan claro como en los intentos realizados por los marxistas para estudiar las "superestructuras". En un sentido, son para ellos los "reflejos" del modo de producción: "Si hallamos — escribe Stalin — en el régimen de la esclavitud, tales ideas y teorías sociales, tales opiniones e instituciones políticas, al paso que en el sistema feudal hallamos otras distintas y en el sistema capitalista otras igualmente diferentes, ello no se explica por la 'naturaleza' o por las 'propiedades' de las ideas, teorías, opiniones e instituciones políticas, sino por las condiciones distintas de la vida material de la sociedad en los diferentes períodos del desarrollo social. El estado de la sociedad y las condiciones de la vida material de la sociedad son los factores determinantes de sus ideas, sus teorías, sus opiniones políticas, sus instituciones políticas"¹.

¹ Stalin: *Matérialisme dialectique et Matérialismo historique*, Editions sociales, París.

El empleo del término "reflejo", el del verbo "determinar" así como la apariencia general del pasaje citado, nos informan suficientemente: estamos en el terreno del determinismo, y así como la superestructura aparece por entero soportada y condicionada por el estado social de que es reflejo, la relación del modo de producción con la institución política es la relación de causa a efecto. De este modo, un ingenuo imaginó una vez ver en la filosofía de Spinoza el reflejo exacto del comercio de cereales en Holanda. Pero al mismo tiempo, y para las necesidades mismas de la propaganda marxista, es preciso que las ideologías presenten una suficiencia de ser y de acción, a modo de réplica, sobre la situación social que las condiciona, lo cual quiere decir, en suma, cierta autonomía en relación con las estructuras de base. De ahí que los marxistas recurran a la dialéctica y consideren la superestructura como una síntesis que dimana, por cierto, de las condiciones de producción y de vida material, pero cuya naturaleza y cuyas leyes de desarrollo poseen una real "independencia". Stalin escribe en el mismo opúsculo: "Las nuevas ideas y teorías sociales sólo surgen cuando el desarrollo de la vida material propone a la sociedad nuevas tareas... Y si surgen nuevas ideas y teorías sociales, ello ocurre precisamente porque son necesarias a la sociedad, porque sin su acción organizadora, movilizadora y transformadora, la solución de los apremiantes problemas que comporta el desarrollo de la vida material de la sociedad es *imposible*"¹. Como se ve, en el texto citado la necesidad tomó una faz completamente distinta: surge una idea porque es necesaria para el cumplimiento de una nueva misión. Es decir, que aun antes de cumplirse, la misión *reclama* la idea que "facilitará" su cumplimiento. La idea aparece postulada, suscitada por un vacío que ella viene a colmar. Y, en efecto, algunos renglones más abajo, Stalin emplea la expresión "suscitada". Esta acción del futuro, esta necesidad que se confunde con la finalidad, este poder organizador, movilizador y transformador de la idea nos devuelven, desde luego, al terreno de la dialéctica hegeliana. Pero, ¿cómo puedo creer al mismo tiempo en las dos afirmaciones de Stalin? ¿La idea aparece "determinada por el estado social" o "suscitada por las nuevas tareas que deben cumplirse"? ¿Habremos de pensar, como él, que la "vida espiritual de la sociedad es un reflejo de (la) realidad

¹ El subrayado es mío.

objetiva, un *reflejo* del ser", es decir, una realidad derivada, tomada en préstamo, que carece de *ser* propio, algo parecido a los *lecta* de los estoicos? ¿O por el contrario, habremos de afirmar, con Lenin, que las "ideas se convierten en realidades vivientes cuando viven en la conciencia de las masas"? ¿Trátase de una relación causal y lineal que implicaría la inercia del efecto, del reflejo, o de una relación dialéctica y sintética que implicaría que la síntesis postrera reobra sobre las síntesis parciales que la produjeron para abrazarlas y fundirlas en sí misma y, por consiguiente, que la vida espiritual, si bien dimana de la vida material de la sociedad, reobra sobre ella para absorberla por entero? Los materialistas no deciden; oscilan de uno a otro bando, afirman en abstracto la progresión dialéctica pero sus estudios concretos se limitan por lo general a las viejas explicaciones de Taine por el determinismo del medio social y del momento histórico¹.

Es más: ¿qué significa con precisión ese concepto de *materia* empleado por los dialécticos? Si lo toman prestado a la ciencia, será el concepto más pobre el que se fusione con otros conceptos para llegar a una noción concreta, la noción más rica. Y por último, esta noción contendrá en sí, como una de sus estructuras, el concepto de materia pero, lejos de que éste la explique, será ella quien ha de explicarlo. En este caso, es lícito partir de la materia, considerada como la abstracción más vacía; también es lícito partir del ser, como hace Hegel. La diferencia no es muy grande, si bien el punto de partida hegeliano es el mejor elegido por ser el más abstracto. Pero si verdaderamente debemos *invertir* la dialéctica hegeliana y "asentarla sobre sus pies", hemos de admitir que la materia, elegida como punto de partida del movimiento dialéctico, no aparece a los ojos de los marxistas como el concepto más pobre sino como la noción más rica; se identifica con todo el universo y constituye la unidad de todos los fenómenos hasta el punto de que los pensamientos, la vida y los individuos no son más que modos suyos; es, en suma, la gran totalidad de Spinoza. Sólo que si esto es así, si la materia marxista constituye la exacta contraparte del espíritu hegeliano, llégase al resultado paradójico de que el marxismo, para asentar la dialéctica sobre sus pies, eligió por punto de partida la noción más rica. Y efec-

¹ La diferencia estriba en que los materialistas definen el medio social con más precisión por el modo de vida material.

tivamente, el espíritu está para Hegel en el comienzo, pero como virtualidad, como llamado: la dialéctica se confunde con su historia. Por el contrario, para los marxistas lo que ante todo se da es la materia total, y la dialéctica, ya se aplique a la historia de las especies, ya a la evolución de las sociedades humanas, no es nunca más que el reconocimiento del devenir parcial de uno de los modos de aquella realidad. Pero justamente, si la dialéctica no constituye la generación misma del mundo, si no es enriquecimiento progresivo, no es nada en absoluto. Al corregir la dialéctica, el marxismo le ha disparado el tiro de gracia. Se dirá: ¿cómo es posible que no se haya reparado en ello? Esto se debe a que nuestros materialistas construyeron sin buena fe un concepto escuarrizado y contradictorio de "materia". Ya entienden por él la abstracción más pobre, ya la totalidad concreta más rica, según sus necesidades. Saltan de una a otra y con cada una de ellas enmascaran a la otra. Y cuando acaban por sentirse acorralados y ya no pueden evadirse, declaran que el materialismo es un método, una dirección del espíritu y, si se los apremia un poco, dirán que es un estilo de vida. No andarían tan errados y, por mi parte, yo haría de él una de las formas del espíritu de gravedad y de la fuga ante sí mismo. Pero si el materialismo es una *actitud humana*, con todo lo que ésta comporta de subjetivo, de contradictorio y de sentimental, es ridículo que vengan a presentárnoslo como una filosofía rigurosa, como la doctrina de la objetividad. He visto conversiones al materialismo; los conversos entran en él como en una religión. Lo definiría de buena gana como la subjetividad de quienes se avergüenzan de su subjetividad. Es también, desde luego, el mal humor de quienes sufren corporalmente y conocen la realidad del hambre, de las enfermedades, del trabajo manual y de todo cuanto puede minar a un hombre. En suma, una doctrina de movimientos primarios. Ahora bien, el movimiento primario es perfectamente legítimo, sobre todo cuando expresa la reacción espontánea de un ser oprimido contra su situación, pero no por ello es el mejor movimiento. Contiene siempre una verdad, pero la excede. No significa necesariamente ser materialista el afirmar contra el idealismo la realidad aplastante del mundo material. Luego volveremos sobre esto.

Pero, por otra parte, ¿cómo ha conservado su necesidad la dialéctica, al caer del cielo a la tierra? La conciencia hegeliana no necesita *postular la hipótesis* dialéctica; no es un puro testigo

objetivo que asista desde fuera a la generación de las ideas sino que ella misma es dialéctica, ella misma se engendra según las leyes de la progresión sintética. Tampoco es menester que *suponga* una necesidad en los enlaces, pues ella misma es esa necesidad, la vive. Y su certeza no procede de una evidencia más o menos criticable sino de la identificación progresiva de la dialéctica de la conciencia con la conciencia de la dialéctica. Por el contrario, si la dialéctica representa el modo de desarrollo del mundo material, si la conciencia, lejos de identificarse por entero con la dialéctica no es sino un “reflejo del ser”, un producto parcial, un momento del progreso sintético, si, en lugar de asistir a su propia generación desde dentro, la invaden desde fuera sentimientos e ideologías que tienen sus raíces fuera de ella, y que ella recibe sin producirlos, entonces no es más que el eslabón de una cadena cuyo comienzo y cuyo fin están muy alejados. ¿Y qué podrá decir de *cierto* sobre la cadena, a menos que sea la cadena íntegra? La dialéctica deposita en ella algunos efectos y prosigue su movimiento; al considerar tales efectos, la reflexión puede juzgar que atestiguan de la existencia probable de un modo sintético de progresión. O bien puede formular conjeturas sobre la consideración de los fenómenos exteriores. De todos modos, habrá de contentarse con mirar la dialéctica como una hipótesis de trabajo, como un método que es menester ensayar y que sólo se justificará por su éxito. ¿Por qué los materialistas consideran este método de investigación como una estructura del universo, por qué afirman la certidumbre de que “las relaciones y el condicionamiento recíprocos de los fenómenos, establecidos por el método dialéctico, constituyen las leyes necesarias de la materia en movimiento”¹, cuando las ciencias de la naturaleza proceden de otra actitud espiritual y emplean métodos rigurosamente opuestos, cuando la ciencia histórica está dando aún sus primeros pasos? Evidentemente, ello se debe a que no han querido, al transportar la dialéctica de un mundo a otro, renunciar a las ventajas que tenía en el primero. Le conservaron así su necesidad y su certeza al tiempo que se despojaban del medio de controlarlas. De esta suerte concedieron a la materia el modo de desarrollo sintético, que sólo pertenece a la idea, y tomaron de la reflexión de la idea sobre sí misma un tipo de certeza que no ocupa lugar alguno en la experiencia del mundo.

¹ Stalin. *Ibid.*, pág. 13.

Pero con ello la materia se convierte en idea; conserva nominalmente su opacidad, su inercia, su exterioridad, pero a la vez ofrece una transparencia perfecta —puesto que es posible decidir sobre sus procesos internos con toda certeza y por principio—, es síntesis y progresa por un enriquecimiento constante. No nos engañemos: no hay aquí una superación simultánea del materialismo y del idealismo¹. La opacidad y la transparencia, la exterioridad y la interioridad, la inercia y la progresión sintética aparecen simplemente yuxtapuestas en la unidad falaz del “materialismo dialéctico”. La materia sigue siendo lo que la ciencia nos revela, no hubo combinación alguna de los opuestos pues falta un concepto nuevo que los funda realmente en sí mismo y que no sea precisamente ni la materia ni la idea. Esa oposición no se supera atribuyendo a hurtadillas a uno de los contrarios las cualidades del otro. Es menester reconocer que el materialismo, cuando se pretende dialéctico, “se pasa” al idealismo. Así como los materialistas se declaran positivistas y destruyen su positivismo por el uso implícito que hacen de la metafísica, así como proclaman su racionalismo y lo destruyen mediante su concepción del origen del pensamiento, del mismo modo niegan su principio, que es el materialismo, en el mismo momento en que lo plantean, ya que entonces recurren secretamente al idealismo². Esta confusión se refleja en la actitud

¹ Aunque Marx a veces lo haya pretendido. En 1844 escribía que era menester superar la antinomia del materialismo y del idealismo y, al comentar su pensamiento, Henri Lefèbvre, declara en *Matérialisme dialectique* (págs. 53-54): “El materialismo histórico, claramente expuesto en la *Deutsche Ideologie*, logra la unidad del idealismo y del materialismo, presentida y anunciada por el Manuscrito de 1844”. Pero entonces, ¿por qué Garaudy, otro vocero del marxismo, escribe en *Lettres Françaises*: “Sartre rechaza el materialismo y sin embargo pretende escapar al idealismo. En esto se revela la vanidad de ese imposible «tercer partido»...”? ¡Qué confusión hay en estos espíritus!

² Acaso se me objete que no hable de la fuente común de todas las transformaciones del universo, que es la energía, y que me haya colocado en el terreno del mecanicismo para juzgar el materialismo dinamista. Respondo que la energía no es una realidad que se perciba directamente sino un concepto forjado para explicar ciertos fenómenos, que los hombres de ciencia la conocen antes por sus efectos que por su naturaleza y que apenas saben, como decía Poincaré, que “algo permanece”. Por lo demás, lo poco que podemos determinar sobre ella está en oposición rigurosa con las exigencias del materialismo dialéctico: su cantidad total se conserva, se transmite por cantidades discretas, sufre una constante degradación. Este último principio, en particular, es incompatible con las exigen-

subjetiva del materialismo frente a su propia doctrina, pues pretende estar *seguro* de sus principios pero afirma más de lo que puede probar. “El materialismo *admite...*”, dice Stalin. Pero, ¿por qué lo admite? ¿Por qué admite que Dios no existe, que el espíritu es un reflejo de la materia, que el desarrollo del mundo se realiza mediante el conflicto de fuerzas contrarias, que existe una verdad objetiva, que en el mundo no hay cosas incognoscibles sino sólo cosas aún desconocidas? Nadie nos explica tal cosa. Sólo que si es cierto que “suscitadas por las nuevas misiones que plantea el desarrollo de la vida material de la sociedad, las nuevas ideas y teorías sociales se abren camino, se convierten en patrimonio de las masas populares, a las que movilizan y organizan contra las fuerzas decadentes de la sociedad, facilitando de esta suerte la eliminación de aquellas fuerzas que frenen el desarrollo de la vida material de la sociedad”, aparece claro que el proletariado adopta tales ideas porque ellas le dan cuenta de su situación presente y de sus necesidades, porque constituyen el más eficaz instrumento para su lucha contra la clase burguesa. “El fracaso de los utopistas, comprendiendo en ellos a los populistas, los anarquistas, los socialistas revolucionarios, se explica entre otras razones —según dice Stalin en la obra citada— por el hecho de que no reconocían el papel primordial de las condiciones de la vida material de la sociedad en el desarrollo de la sociedad; como habían caído en el idealismo, no fundaban su actividad práctica en las necesidades de desarrollo de la vida material de la sociedad sino, independientemente y contra esas necesidades, en ‘planes ideales’ y ‘proyectos universales’ desconectados de la vida real de la sociedad. Lo que constituye la fuerza y la vitalidad del marxismo-leninismo es el hecho de que se apoya en su actividad práctica, precisamente en las necesidades del desarrollo de la vida material de la sociedad, sin separarse nunca de la vida real de la sociedad”. Si el materialismo es el mejor instrumento de acción, su verdad es de orden pragmático: es verdadero para la clase obrera porque le resulta útil a ésta y, como

cias de una dialéctica que aspira a enriquecerse con cada movimiento. Por otra parte, no olvidemos que un cuerpo recibe siempre su energía desde fuera (y hasta la energía intratómica es recibida): los problemas de equivalencias energéticas sólo se pueden estudiar con arreglo al principio general de la inercia. Convertir a la energía en vehículo de la dialéctica implicaría transformarla por la violencia en *idea*.

es la clase obrera la que debe realizar el progreso social, es más verdadero que el idealismo, que en una época sirvió los intereses de la burguesía cuando ésta era una clase ascendente y que hoy sólo puede frenar el desarrollo de la vida material de la sociedad. Pero cuando el proletariado haya absorbido por fin en su seno a la clase burguesa y realizado la sociedad sin clases, aparecerán nuevas tareas que “suscitarán” nuevas ideas y teorías sociales. Entonces el materialismo habrá muerto, puesto que es el pensamiento de la clase obrera y ya no habrá clase obrera. Mirado objetivamente como expresión de las necesidades y tareas de una clase, el materialismo se convierte en una *opinión*, es decir, una fuerza de movilización, de transformación y de organización, cuya realidad objetiva se mide por su poder de acción. Tal opinión, que pretende ser una certeza, lleva en sí su propia destrucción, pues, en nombre de sus propios principios, debe considerarse ella misma como un hecho objetivo, reflejo del ser, objeto de ciencia y, al mismo tiempo, destruye la ciencia que debe analizarla y fijarla por lo menos en cuanto opinión. El círculo es evidente y el conjunto permanece en el aire, flotando perpetuamente entre el ser y la nada. El stalinista sale del paso mediante la fe. Sólo “admite” el materialismo porque ansía obrar y cambiar el mundo: cuando uno se ha alistado en una empresa tan vasta, no tiene tiempo para mostrarse demasiado escrupuloso en cuanto a la elección de los principios que la justifiquen. Cree en Marx, en Lenin, en Stalin, admite el principio de autoridad y, para terminar, conserva la fe ciega y tranquila de que el materialismo es una certeza. Semejante convicción reobrará sobre su actitud general frente a todos los pensamientos que se le propongan. Examinemos de cerca una de sus doctrinas o algunas de sus afirmaciones concretas, y nos dirá que no tiene tiempo que perder, que la situación apremia, que ante todo necesita obrar, dedicarse a lo más urgente y trabajar en la Revolución; más tarde tendremos tiempo para discutir los principios, o más bien ellos mismos volverán a ponerse en discusión; pero por ahora, es preciso rechazar toda impugnación porque nos haría correr el riesgo de entibiar nuestra confianza. Esto está muy bien, pero si él ataca a su vez, si critica el pensamiento burgués o determinada posición intelectual juzgada reaccionaria, pretenderá poseer la verdad. Los mismos principios que, según decía hace un momento, no era oportuno poner en discusión, se transforman de pronto en evidencias,

pasando del rango de opiniones útiles al de verdades. Si le decimos que los trotskystas se engañan pero que no son, como él lo pretende, "provocadores policiales", que él sabe de sobra que no lo son, nos contestará que, por el contrario, sabe perfectamente que lo son, que lo que piensen en el fondo le resulta indiferente, que la subjetividad no existe. Pero que *objetivamente* hacen el juego de la burguesía, se *comportan* como "provocadores", porque da lo mismo hacer inconscientemente el juego de la policía que presartarle un concurso deliberado. Le respondemos que, precisamente, tal cosa no viene a ser lo mismo y que, con toda *objetividad*, la conducta del trotskysta y del agente policial no se asemejan. Replica que son tan perjudiciales una como otra, ya que ambas llevan a frenar el avance de la clase obrera. Y si insistimos, si le mostramos que hay diferentes modos de frenar ese avance, modos que no son equivalentes ni siquiera en sus efectos, responde con soberbia que, aunque fueran verdaderas, tales distinciones no le interesan. Agregará que estamos en un período de lucha y que la situación es clara y las posiciones están bien definidas. ¿Acaso son necesarios refinamientos intelectuales? El militante comunista no debe permitir que le estorben los matices de opinión. Hemos pues de nuevo devueltos a lo útil, y así la proposición "el trotskysta es un provocador" oscila perpetuamente entre el estado de opinión útil y el de verdad objetiva¹.

Nada muestra mejor la ambigüedad de la noción marxista de verdad que la ambivalencia de la actitud comunista frente al hombre de ciencia. Los comunistas lo consideran como cosa suya, explotan sus descubrimientos, hacen de su pensamiento el único tipo de conocimiento válido, pero sin embargo la desconfianza que les inspira no se desarma. En la medida en que se apoyan en la noción rigurosamente científica de *objetividad*, tienen necesidad de su espíritu crítico, de su pasión por la investigación y la discusión, de su lucidez que rechaza el principio de autoridad y que recurre perpetuamente a la experiencia o a la evidencia de la razón. Pero desconfían de esas mismas virtudes en la medida en que son creyentes y en que la ciencia pone en tela de juicio todas las creencias; y así, si el hombre de ciencia aporta sus cualidades científicas al partido, si reclama el derecho

¹ Resumen aquí conversaciones sobre el trotskismo que sostuve en distintas oportunidades con conocidos intelectuales comunistas. En todos los casos se desarrollaron como acabo de indicar.

a examinar los principios, se convierte en un "intelectual" y habrá que oponer, entonces, a su peligrosa libertad de espíritu, expresión de su relativa independencia material, la fe del militante obrero que, por su misma situación, *necesita* creer en las directivas de sus jefes¹.

Este es pues el materialismo por el que se quiere que optemos: un monstruo, un Proteo inasible, una enorme apariencia vaga y contradictoria. Se nos exige que elijamos hoy mismo, en plena libertad de espíritu, con toda lucidez, y lo que debemos elegir libre y lúcidamente, con lo mejor de nuestro pensamiento, es una doctrina que destruye el pensamiento. Sé que no hay otra salvación para el hombre que la liberación de la clase obrera; esto lo sé *antes* de ser materialista y por un simple examen de los hechos; sé que los intereses del espíritu están con el proletariado. Pero, ¿es ésta una razón para que exija a mi pensamiento, que me condujo a tales conclusiones, que se destruya a sí mismo, para que lo obligue a renunciar en lo sucesivo a sus criterios, a pensar lo contradictorio, a triturarse entre tesis incompatibles, a perder hasta la clara conciencia de sí mismo, a lanzarse a ciegas a una carrera vertiginosa que lleva a la fe? Pascal dice: Ponte de rodillas y creerás. La empresa del materialista es muy parecida. Si con sólo que yo cayera de rodillas quedara asegurada, por mi sacrificio, la felicidad de los hombres, debería aceptarlo sin duda. Pero se trata de renunciar por todos a los derechos de libre crítica, a la evidencia, a la verdad, en suma. Se me responderá que todo ello nos será devuelto más tarde, pero no tenemos prueba alguna de tal cosa. ¿Cómo podría creer en una promesa que se me hace en nombre de principios que se destruyen a sí mismos? No sé más que esto: que mi pensamiento debe abdicar hoy mismo. He caído en este dilema inaceptable: ¿traicionar al proletariado para servir a la verdad o traicionar a la verdad en nombre del proletariado?

Si considero la fe materialista no ya en su contenido sino según su historia, como un fenómeno social, veo claramente que no es un capricho de intelectuales ni el simple error de un filósofo. Por lejos que me remonte, la hallo enlazada a la actitud

¹ Como se ve en el caso de Lissenko, hombre de ciencia que fundamentó la política marxista declarando que el materialismo debe subordinarse en sus investigaciones a las exigencias de tal política. Hay allí un círculo vicioso.

revolucionaria. El primero que quiso realmente liberar a los hombres de sus temores y sus cadenas, el primero que quiso, en su ámbito, abolir la servidumbre, fué Epicuro, y Epicuro era materialista. El materialismo de los grandes filósofos, así como el de las "sociedades de pensamiento" contribuyó no poco a preparar la Revolución de 1789. En fin, los comunistas emplean de buen grado, para defender su tesis, un argumento que se asemeja singularmente al que utiliza el católico para defender su fe: "Si el materialismo fuera falso —dicen—, ¿cómo se explicaría que haya realizado la unión de la clase obrera, que haya permitido conducirla a la lucha y que nos haya hecho alcanzar en el último medio siglo, y a pesar de violentas represiones, esta sucesión de victorias?" Este argumento, que es de la Iglesia y que prueba *a posteriori* por el triunfo, no carece de proyecciones. Es cierto que el materialismo es hoy la filosofía del proletariado en la medida exacta en que el proletariado es revolucionario. Esta doctrina austera y engañosa lleva en sí las esperanzas más puras y ardientes, esta teoría que niega radicalmente la libertad del hombre se ha convertido en instrumento de su liberación más radical. Esto significa que su contenido es apropiado para "movilizar y organizar" las fuerzas revolucionarias, así como que existe una relación profunda entre la *situación* de una clase oprimida y la *expresión* materialista de tal situación. Pero esto no nos autoriza a concluir que el materialismo sea una filosofía y menos aún que sea la verdad.

En la medida en que permite una acción coherente, en la medida en que expresa una situación concreta, en la medida en que millones de hombres encuentran en él una esperanza y la imagen de su condición, el materialismo debe encerrar, de modo indudable, verdades. Pero esto no quiere decir que todo él sea verdadero como doctrina. Las verdades que contiene pueden aparecer recubiertas por el error, y quedar así ahogadas en éste. Es posible que, para acudir a lo más urgente, el pensamiento revolucionario haya bosquejado una construcción rápida y provisional, lo que las costureras llaman un hilván. En tal caso, en el materialismo hay mucho más de lo que exige el revolucionario. Pero también hay en él mucho menos, porque esa captación apresurada y forzada de las verdades impide que éstas se organicen entre sí espontáneamente y conquisten su verdadera unidad. Indiscutiblemente, el materialismo es el único *mito* que convenga a las exi-

gencias revolucionarias; y el político no va más lejos: adopta el mito puesto que le sirve. Pero por poco que su empresa haya de ser perdurable, necesita la *Verdad* y no un mito. Es tarea del filósofo lograr que armonicen las verdades contenidas en el materialismo y constituir poco a poco una filosofía que convenga tan exactamente como el mito a las exigencias revolucionarias. Y el mejor medio para distinguir esas verdades en el seno del error en que flotan, consiste en determinar tales exigencias a partir de un examen atento de la actitud revolucionaria, rehacer en cada caso el camino por el que han llegado a reclamar una representación materialista del universo, y comprobar si, en cada oportunidad, han sido desviadas y han quedado distanciadas de su sentido primitivo. Si las liberamos del mito que las agobia y que las enmascara ante sí mismas, acaso tracen las grandes líneas de una filosofía coherente que presente sobre el materialismo la superioridad de constituir una descripción *verdadera* de la naturaleza y de las relaciones humanas.

2. La filosofía de la revolución

Los nazis y sus colaboradores no hicieron poco por embrollar las ideas. El régimen de Pétain se dió el título de Revolución y las cosas llegaron tan lejos en el terreno de lo absurdo que un día leímos en un titular de *Gerbe*: "Conservar, tal es la divisa de la Revolución Nacional". Convendrá, pues, recordar algunas verdades elementales. Para evitar todo supuesto, adoptaremos la definición *a posteriori* que da de la revolución el historiador Albert Mathiez. Según él hay revolución cuando el cambio de las instituciones va acompañado de una modificación profunda del régimen de la propiedad.

Llamaremos revolucionario al partido, o a la persona que pertenezca a un partido, cuyos actos preparen deliberadamente semejante revolución. La primera observación que se impone es que no le está dado a cualquiera convertirse en revolucionario. Ciertamente que la existencia de un partido fuerte y organizado que tenga por fin la Revolución puede ejercer atracción sobre individuos o grupos de todo origen, pero ello es que la organización de tal partido no puede depender sino de personas que tengan una condición social determinada. En otros términos, el revolucionario-

rio está en situación. Es evidente que sólo lo hallaremos entre los oprimidos, aunque no basta con estar oprimido para que uno se imagine revolucionario. Podemos colocar a los israelitas entre los oprimidos —y lo mismo cabe decir de las minorías étnicas en ciertos países— pero muchos de ellos están oprimidos en el seno de la clase burguesa y, como comparten los privilegios de la clase que los oprime, no pueden preparar sin contradicción la destrucción de tales privilegios. Parejamente, no llamaremos revolucionarios a los nacionalistas feudales de las colonias ni a los negros de los Estados Unidos, aunque sus intereses puedan coincidir con los del partido que prepara la Revolución: su integración en la sociedad no es completa. Lo que piden los primeros es la *vuelta* a un estado de cosas anterior, es decir, que quieren *recobrar* su supremacía y cortar los vínculos que los ligan a la sociedad colonizadora. Por su parte, lo que desean los negros norteamericanos y los israelitas burgueses es una igualdad de derechos que no implica en modo alguno un cambio de estructura en el régimen de la propiedad; simplemente, quieren asociarse a los privilegios de sus opresores, es decir, que en el fondo buscan una integración más completa.

El revolucionario se halla en tal situación que no puede en modo alguno compartir semejantes privilegios. Sólo podrá obtener lo que reclama por la destrucción de la clase que lo oprime. Esto significa que tal opresión no es, como la padecida por los judíos o los negros norteamericanos, un carácter secundario y como lateral del régimen social considerado sino que, por el contrario, es su carácter constitutivo. El revolucionario es por lo tanto un oprimido y, al mismo tiempo, la clave de la sociedad que lo oprime; con más claridad, en cuanto oprimido resulta indispensable a esa sociedad. Es decir, que el revolucionario pertenece a los que *trabajan* para la clase dominante.

El revolucionario es forzosamente un oprimido y un trabajador, y en cuanto trabajador está oprimido. Tal doble carácter de productor y de oprimido basta para definir la situación del revolucionario, pero no al revolucionario mismo. Los tejedores de seda de Lyon, los obreros de las jornadas de junio de 1848 no eran revolucionarios sino revoltosos: luchaban por un mejoramiento parcial de su suerte, pero no por una transformación radical. Esto significa que su situación se había cerrado sobre ellos y que la aceptaban en conjunto: aceptaban su condición de

asalariados, el trabajo en máquinas que no eran suyas, reconocían los derechos de la clase poseedora, obedecían a la moral de ésta. Simplemente, en el seno de un estado de cosas que no habían superado, ni siquiera reconocido, reclamaban un aumento de salarios. Por el contrario, el revolucionario se define por la *superación* de la situación en que se encuentra. Y porque la supera tendiendo a una situación radicalmente nueva, puede aprehenderla en su totalidad sintética; o, si se prefiere, la hace existir para él como totalidad. Por lo tanto, a partir de esa superación que tiende a lo futuro y desde el punto de vista del futuro, la *realiza*. En lugar de aparecerse, como al oprimido que se resigna, bajo la forma de una estructura *a priori* y definitiva, sólo ve en ella un momento del universo. Como ansía cambiar tal situación, la considera desde el punto de vista de la historia y él mismo se considera un agente histórico. Así, desde el principio y por esa proyección de sí mismo hacia el futuro, escapa a la sociedad que lo aplasta y se vuelve hacia ella para comprenderla: ve entonces una historia humana que se confunde con el destino del hombre y cuyo cambio, que él quiere realizar, es, ya que no su fin, por lo menos una etapa esencial. La historia se le aparece como un progreso, puesto que el revolucionario juzga mejor el estado al que quiere conducirnos que este otro en que nos hallamos actualmente. Al mismo tiempo, considera las relaciones humanas desde el punto de vista del trabajo puesto que lo único que le pertenece es el trabajo. Pero lo cierto es que el trabajo es, entre otras cosas, una relación directa del hombre con el universo, representa el dominio del hombre sobre la naturaleza y, al mismo tiempo, constituye un tipo primordial de relación entre los hombres. Es, pues, una actitud esencial de la realidad humana, la cual, en la unidad de un mismo proyecto, "existe" y hace existir a la vez, en su dependencia recíproca, su relación con la naturaleza y su relación con el prójimo. Y en la medida en que reclama su liberación *como* trabajador, sabe de sobra que no puede lograrla por una simple integración de su persona en la clase privilegiada. Por el contrario, lo que él desea es que las relaciones de solidaridad que sostiene con los otros trabajadores se conviertan en el tipo mismo de las relaciones humanas. Desea, por lo tanto, la liberación de la clase oprimida en su totalidad; todo lo contrario del rebelde, que está solo, el revolucionario sólo se comprende en sus relaciones de solidaridad con su clase.

De esta suerte el revolucionario, al cobrar conciencia de la estructura social de que depende, exige una filosofía que explique racionalmente de su situación. Su acción no tiene sentido a menos que ponga en juego la suerte del hombre y, por ello, es preciso que semejante filosofía sea total, es decir, que procure un esclarecimiento total de la condición humana. Y como en cuanto trabajador él mismo es una estructura esencial de la sociedad y el nexo entre los hombres y la naturaleza, no le interesará una filosofía que no exprese, ante todo y en su centro, el enlace original del hombre con el mundo, que es precisamente la acción coordinada del uno sobre el otro. Por último, como tal filosofía nace de una empresa histórica y debe representar ante quien la exige cierto modo de *historización* que él ha elegido, ha de presentar forzosamente el curso de la historia como orientado, o, por lo menos, como susceptible de ser orientado. Y como dicha filosofía nace de la acción y reobra sobre la acción que la exige para mejor comprenderse, no será una contemplación del mundo sino que debe ser, a su vez, una acción. Entiéndase que esta acción no viene a añadirse al esfuerzo revolucionario sino que no se distingue de éste. Está contenida en el proyecto original del obrero que se adhiere al partido de la revolución, está implícita en su actitud revolucionaria pues todo proyecto de cambiar al mundo es inseparable de cierta comprensión que explica el mundo precisamente desde el punto de vista del cambio que se quiere realizar en él. El esfuerzo del filósofo revolucionario consistirá pues en aislar, en explanar los grandes temas conductores de la actitud revolucionaria, y semejante esfuerzo filosófico constituye en sí mismo un acto porque sólo puede determinarlos si se coloca en el movimiento mismo que los engendra, que no es otro que el movimiento revolucionario. También es un acto porque, una vez explanada, la filosofía vuelve al militante más consciente de su destino, de su puesto en el mundo y de sus fines.

Por lo tanto, el pensamiento revolucionario es un *pensamiento en situación*: es el pensamiento de los oprimidos en la medida en que éstos se rebelen en común contra la opresión. No puede reconstruirse desde fuera; sólo puede conocerse una vez que está formado y que reproduce en sí mismo el movimiento revolucionario y considerándolo a partir de la situación de que dimana. Conviene hacer notar que el pensamiento de los filósofos surgidos de la clase dirigente es también acción. Nizan mostró esto muy bien

en sus *Chiens de garde*. Tal acción tiende a defender, a conservar, a rechazar. Pero su inferioridad respecto del pensamiento revolucionario deriva del hecho de que la filosofía de opresión procura ocultarse a sí misma su carácter pragmático: como no intenta cambiar el mundo sino que sólo desea conservarlo tal cual es, declara que lo *contempla* tal cual es. Enfoca la sociedad y la naturaleza desde el punto de vista del puro conocimiento, sin confesarse que tal actitud tiende a perpetuar el estado presente del universo pero persuadiéndonos de que es más fácil conocerlo que cambiarlo y que, en última instancia, si ansiamos cambiarlo hemos de conocerlo primero. La teoría de la prioridad del conocimiento ejerce una acción negativa e inhibidora ya que confiere a las cosas una esencia pura y estática, al paso que toda filosofía del trabajo, por el contrario, aprehende el objeto a través de la acción que lo modifica al utilizarlo; pero contiene en sí misma una negación de la acción que ejerce puesto que afirma justamente la prioridad del conocer y rechaza a la vez toda concepción pragmatista de la verdad. La superioridad del pensamiento revolucionario reside en que proclama ante todo su carácter de acción. Tiene conciencia de ser un acto y, si se presenta como una concepción total del universo, lo hace porque el proyecto del trabajador oprimido representa una actitud total frente al universo entero. Pero como el revolucionario ha de distinguir lo verdadero de lo falso, semejante unidad indisoluble del pensamiento y de la acción exige una teoría nueva y sistemática de la verdad. La concepción pragmatista no podría convenirle porque ésta es un puro y simple idealismo subjetivista. Ésta es la razón por la cual se inventó el mito materialista. Ofrece la ventaja de reducir el pensamiento a no ser más que una de las formas de la energía universal, y de privarlo así de su aspecto opaco de fuego fatuo. Además, lo presenta en cada caso como una conducta objetiva entre otras, es decir, que aparece provocado por el estado del mundo y proyectado a su vez sobre ese estado para modificarlo. Pero, según hemos visto más arriba, la noción de un pensamiento condicionado se destruye por sí misma, y más adelante mostraré que lo propio acontece con el pensamiento de una acción determinada. No se trata de forjar un mito cosmogónico que refleje simbólicamente el pensamiento-acto, sino de abandonar todos los mitos y volver a la verdadera exigencia revolucionaria, que consiste en unir acción y verdad, pensamiento y realismo. En suma,

es menester una teoría filosófica que muestre que la realidad del hombre es la acción, y que la acción sobre el universo se confunde con la comprensión de ese universo tal como es: para decirlo de otro modo, que la acción es descubrimiento de la realidad *al mismo tiempo* que modificación de tal realidad¹. Empero, según vimos, el mito materialista es además la representación figurada, en la unidad de una cosmología, del movimiento histórico, de la relación del hombre con la materia, de la relación de los hombres entre sí, en suma, de todos los temas revolucionarios. Es menester, pues, volver a las articulaciones de la actitud revolucionaria y examinarlas en detalle para comprobar si no exigen otra cosa que una figuración mítica o si requieren, por el contrario, el fundamento de una filosofía rigurosa.

Todo miembro de la clase dominante es hombre de derecho divino. Nacido en el medio de jefes, está persuadido desde su infancia de que ha nacido *para* mandar y, en cierto sentido, esto es cierto porque sus padres, que mandan, lo engendraron para que los suceda. Hay una determinada función social que lo espera en el futuro, que pasará a desempeñar apenas tenga la edad suficiente y que es como la realidad metafísica de su individuo. Al mismo tiempo, es a sus propios ojos una persona, es decir, una síntesis *a priori* del hecho y del derecho. Esperado por sus pares, destinado a relevarlos oportunamente, existe porque *tiene derecho* a existir. Tal carácter sagrado del burgués para el burgués, que se manifiesta mediante ceremonias de *reconocimiento* (tales como el saludo, la tarjeta de visita, la participación de un acontecimiento familiar, las visitas rituales, etc.) es lo que se llama la dignidad humana. La ideología de la clase dirigente aparece penetrada por entero de esta idea de dignidad. Y cuando se dice de los hombres que son "los reyes de la creación", debe entenderse la frase en el sentido más rudo: son sus monarcas por derecho divino; el mundo está hecho para ellos, su existencia es el valor absoluto y perfectamente satisfactorio para el espíritu que confiere sentido al universo. Esto es lo que significan originariamente todos los sistemas filosóficos que afirman la primacía del sujeto sobre el objeto y la constitución de la naturaleza por la actividad del pensamiento. En tales condiciones, se sobrentiende

¹ Es lo que Marx llama "materialismo práctico" en las "tesis sobre Feuerbach". Pero, ¿por qué "materialismo"?

que el hombre es un ser sobrenatural, pues lo que llamamos naturaleza es el conjunto de lo que existe sin tener derecho a existir.

Para los hombres sagrados, las clases oprimidas forman parte de la naturaleza. No deben mandar. Acaso en otras sociedades el hecho de que el esclavo naciera en el "domus" le confiriera también a él un carácter sagrado: el de haber nacido *para* servir, el de ser, frente al hombre de derecho divino, el hombre de deber divino. Pero en el caso del proletariado no se podría decir lo mismo: el hijo del obrero nacido en un suburbio alejado, en el seno de la multitud, no tiene ningún contacto con la minoría poseedora; personalmente no tiene ningún deber, salvo los prescritos por la ley, y ni siquiera le está prohibido, si posee aquella gracia misteriosa llamada mérito, ascender, en ciertas circunstancias y con ciertas reservas, a la clase superior; su hijo o su nieto se convertirá en un hombre de derecho divino. No es, por lo tanto, más que un ser viviente, el mejor organizado de los animales. Todo el mundo ha sentido lo que hay de despectivo en el término "natural" que se emplea para designar a los indígenas de un país colonizado. El banquero, el industrial, hasta el profesor de la metrópoli no son naturales de ningún país, no son naturales en modo alguno. Por el contrario, el oprimido se siente un natural, y cada uno de los acontecimientos de su vida viene a repetirle que no tiene derecho a existir. Sus padres no lo pusieron en el mundo para que realizara algún fin particular, sino por azar, por *nada*; en todo caso, porque les gustaban los niños o porque han sido accesibles a cierta propaganda o, en fin, porque querían disfrutar de las ventajas otorgadas a las familias numerosas. No lo espera función especial alguna y, si aprende algún oficio, esto no lo prepara para ejercer ese sacerdocio que es una profesión, sino que solamente le permite continuar la existencia injustificable que lleva desde que ha nacido. Trabajará para vivir, y no es exagerado decir que se le roba la propiedad de los productos de su trabajo; se le roba hasta el sentido de ese trabajo, puesto que no se siente solidario de la sociedad para la que produce. Sea ajustador mecánico o peón, sabe de sobra que no es irremplazable; más aún, lo que caracteriza a los trabajadores es el hecho de ser conmutables. El trabajo del médico o del jurista se aprecia por la calidad, pero sólo la cantidad producida sirve para reconocer al "buen" obrero. A través de las

circunstancias de su situación, adquiere conciencia de sí mismo como si fuera un miembro de una especie zoológica: la especie humana. Mientras permanezca en ese plano, su propia condición le parecerá natural y continuará su vida tal como la comenzó, con bruscas rebeliones si la opresión se hace sentir con más dureza, pero lo cierto es que vivirá en lo inmediato. El revolucionario supera tal situación porque quiere cambiarla y sólo la considera desde el punto de vista de tal voluntad de cambio. Es preciso señalar ante todo que ansía cambiarla para toda su clase y no sólo para él; si no pensara más que en sí mismo, podría, precisamente, salir del terreno de la especie y ascender a los valores de la clase dominante; sobrentiéndose, pues, que aceptaría *a priori* el carácter sagrado de los hombres de derecho divino, con el solo fin de beneficiarse a su vez. Pero como no puede pensar en reivindicar para *toda su clase* aquel derecho divino cuyo origen es, precisamente, una opresión que él anhela destruir, su primer movimiento consistirá en poner en tela de juicio los derechos de la clase dirigente. A sus ojos, los hombres de derecho divino no existen. No los conoce de cerca, pero adivina que llevan la misma existencia que él, igualmente vaga e injustificable. En contraste con los miembros de la clase opresora, no intenta excluir de la comunidad humana a los miembros de la otra clase. Pero ante todo quiere despojarlos de aquel aspecto mágico que los vuelve temibles a los ojos de los oprimidos. En seguida, y por un movimiento espontáneo, niega los valores que ellos comenzaron por consagrar. Si fuera cierto que el Bien de ellos fuera *a priori*, entonces la revolución estaría emponzoñada en su misma esencia, puesto que alzarse contra la clase opresora equivaldría a alzarse contra el Bien en general. Pero el revolucionario no piensa en reemplazar ese Bien por otro Bien *a priori* pues no está en la fase constructiva; sólo anhela liberarse de todos los valores y reglas de conducta forjados por la clase dirigente porque tales valores y tales reglas frenan su conducta y tienden, por naturaleza, a prolongar el *statu quo*. Y como quiere cambiar la organización social, ha de rechazar ante todo la idea de que la Providencia presidió su creación. Sólo si la considera como un hecho puede esperar reemplazarla por otro hecho que le convenga más. Al mismo tiempo, el pensamiento revolucionario es humanista. La afirmación "*también somos hombres*" está en la base de toda revolución. Con ella el revolucionario entiende que sus opresores

son hombres. Es verdad que contra ellos se valdrá de la violencia, que tratará de romper su yugo pero, aun cuando deba destruir algunas de sus vidas, intentará siempre reducir tal destrucción al mínimo porque necesita técnicos y directores. De esta suerte, la más sangrienta de las revoluciones comporta, a pesar de todo, la adhesión de los vencidos; constituye ante todo una absorción y una asimilación de la clase opresora por la clase oprimida. A la inversa del tráfuga o del miembro de una minoría perseguida que quiere elevarse hasta el nivel de los privilegiados y asimilarse a ellos, el revolucionario quiere hacer descender a éstos hasta sí, negando la validez de aquellos privilegios. Y como el sentimiento continuó de su contingencia lo predispone a reconocerse como un hecho injustificable, considera a los hombres de derecho divino como simples hechos semejantes a él mismo. El revolucionario no es, pues, un hombre que reivindica derechos sino, por el contrario, un hombre que destruye la misma noción de derecho, concebido por él como producto de la costumbre y de la fuerza. Su humanismo no se funda en la dignidad humana sino que, por el contrario, niega al hombre toda dignidad particular, y la unidad en que quiere confundir a todos sus congéneres y a sí mismo no es ya la del reino humano sino la de la especie humana. Existe una especie humana, aparición injustificable y contingente; las circunstancias de su desarrollo la han llevado a una suerte de desequilibrio interior, y la misión del revolucionario consistirá en hacerle recobrar, más allá de su estado actual, un equilibrio más racional. Así como la especie se ha cerrado sobre el hombre de derecho divino y lo ha absorbido, la naturaleza se cierra sobre el hombre y lo absorbe: el hombre es un hecho natural y la humanidad una especie entre otras especies. Sólo de este modo el revolucionario piensa que podrá escapar a los engaños de la clase privilegiada, puesto que el hombre que se vuelve natura ya no podrá ser engañado por el empleo de morales *a priori*. El materialismo aparece entonces para ofrecerle su socorro: es la epopeya del hecho. Sin duda alguna, las relaciones que se establecen a través del mundo materialista son necesarias, pero lo cierto es que la necesidad aparece en el seno de una contingencia originaria. Si el universo existe, su desarrollo y la sucesión de sus estados pueden ser regidos mediante leyes. Pero no es una *necesidad* el que el universo exista ni el que exista el ser en general, y así la contingencia del universo se comunica a

través de todas las relaciones, aun de las más rigurosas, a cada hecho particular. Cada estado, gobernado desde fuera por el estado anterior, puede ser modificado si obramos sobre sus causas. El nuevo estado no será más ni menos *natural* que el anterior, si se entiende por esto que no está fundado en derechos y que su necesidad es sólo relativa. Al propio tiempo, y puesto que se trata de aprisionar al hombre en el mundo, el materialismo presenta la ventaja de proponer, respecto del origen de las especies, un mito grosero según el cual las formas más complejas de la vida proceden de las formas más simples. No se trata solamente de reemplazar en cada caso el fin por la causa, sino de ofrecer una imagen convencional de un mundo donde las causas han reemplazado en todas partes a los fines. El materialismo ha desempeñado siempre esta función, cosa que es posible observar en la actitud del primero y más ingenuo de los grandes materialistas, pues Epicuro reconoce que un número indefinido de explicaciones diferentes podrían ser tan verdaderas como el materialismo. es decir, podrían explicar los fenómenos con la misma exactitud; pero desafia a que se encuentre otra que libera más completamente al hombre de sus temores. Y el temor esencial del hombre, sobre todo si sufre, no es tanto la muerte ni la existencia de un Dios severo, sino simplemente el temor de que el estado de cosas que lo hace padecer haya sido producido y se mantenga para fines trascendentes e incognoscibles, pues todo esfuerzo para modificarlo sería entonces culpable e inútil. Un desaliento sutil se deslizaría hasta en sus juicios y le impediría desear y hasta concebir un mejoramiento. Epicuro redujo la muerte a un hecho, quitándole ese aspecto moral que había puesto en ella la ficción de los tribunales subterráneos; no suprimió los fantasmas sino que hizo de ellos fenómenos estrictamente físicos; no se atrevió a suprimir a los dioses, pero los redujo a no ser más que una *especie* divina, sin relación alguna con nosotros, los desposeyó del poder de crearse a sí mismos y mostró que habían sido producidos, como nosotros, por el movimiento de los átomos.

Pero, preguntémosnos una vez más si el mito materialista, que se ha revelado útil y ha servido de estímulo, es verdaderamente necesario. La conciencia del revolucionario exige que los privilegios de la clase opresora sean injustificables, que la contingencia originaria que encuentra en sí mismo sea también constitutiva de la propia existencia de sus opresores, en suma, que el sistema de

valores construido por sus amos y cuyo fin consiste en conferir una existencia de derecho a privilegios de hecho pueda ser superado tendiendo a una organización del mundo que aún no existe y que excluirá, tanto en el terreno del derecho como en el de los hechos, todos los privilegios. Pero es visible que adopta una actitud ambivalente frente a lo *natural*. En efecto, en cierto modo se sumerge en la naturaleza, arrastrando consigo a sus amos pero, por otra parte, proclama que anhela sustituir la combinación producida ciegamente por la naturaleza por una organización racional de las relaciones humanas. La expresión de que se vale el marxismo para designar la sociedad futura es la de *antífisis*. Esto significa que se quiere instaurar un orden humano cuyas leyes sean precisamente la negación de las leyes naturales. Sin duda, es menester reconocer que sólo producirémos ese orden si obedecemos ante todo a las prescripciones de la naturaleza. Pero lo cierto es, en resumidas cuentas, que tal orden debe *concebirse* en el seno mismo de una naturaleza que lo niega; lo cierto es que, en la sociedad antinatural, la representación de la ley ha de preceder a la instauración de la ley, al paso que hoy la ley, según el materialismo, condiciona la representación que de ella tenemos. En una palabra, el paso a la antífisis significa el reemplazo de la sociedad de las leyes por la ciudad de los fines. Nada más cierto que el revolucionario desconfía de los valores y se niega a reconocer que persigue una organización mejor de la comunidad humana, pues teme que una vuelta a los valores, así se practicara por un recodo, origine nuevos engaños y falsificaciones. Empero, por otra parte, el simple hecho de que acepte sacrificar su vida a un orden cuyo advenimiento no piensa ver, implica que tal orden futuro, que justifica todos sus actos y del cual, sin embargo, jamás disfrutará, funciona para él como un valor. En efecto, ¿qué es un valor sino el llamado de lo que aún no es? ¹.

Para cumplir con esas distintas exigencias, una filosofía revolucionaria debería desechar el mito materialista y tratar de probar: 1º que el hombre es injustificable; que su existencia es contingente en el sentido de que ni él ni Providencia alguna la han producido; 2º en consecuencia, que todo orden colectivo es-

¹ Esta ambigüedad se repite cuando el comunista juzga a sus adversarios. Lo cierto es que el materialismo debería vedarle abrir juicio: un burgués no es más que el producto de una rigurosa necesidad. Pero la atmósfera de *Humanité* es la indignación moral.

tablecido por hombres puede ser superado por otros órdenes; 3º que el sistema de valores vigente en una sociedad refleja la estructura de tal sociedad y tiende a conservarla; 4º que, por lo tanto, puede ser siempre superado por otros sistemas, que no se perciben aún claramente puesto que la sociedad que han de expresar aún no existe, pero que se presienten, y para decirlo todo, se inventan por el esfuerzo mismo de los miembros de la sociedad por superarla. El oprimido vive su contingencia originaria, y la filosofía revolucionaria debe tenerla en cuenta; pero, al vivir su contingencia, acepta la existencia de derecho de sus opresores y el valor absoluto de las ideologías producidas por ellos. Sólo se convierte en revolucionario por un intento de superación que pone en tela de juicio tales derechos y tal ideología. La filosofía revolucionaria debe ante todo explicar la posibilidad de ese movimiento de superación, y es evidente que no podría hallar su fuente en la existencia puramente material y natural del individuo, puesto que se vuelve hacia esa existencia para juzgarla desde el punto de vista del futuro. Semejante posibilidad de *distanciarse* de una situación para ganar un punto de vista sobre ella (punto de vista que no es nunca conocimiento puro sino una unidad indisoluble de comprensión y acción) es precisamente lo que se llama libertad. Ningún materialismo puede explicarla.

Un encadenamiento de causas y efectos puede impulsarme a realizar determinado ademán, a abrazar una conducta que será también un efecto y que modificará el estado del mundo, pero jamás puede hacerme volver sobre mi situación para que yo la aprehenda en su totalidad. En suma, no puede explicar la conciencia de clase revolucionaria. Ciertamente que la dialéctica materialista pretende explicar y justificar esa superación hacia el futuro, pero su esfuerzo consiste en poner la libertad en las cosas y no en el hombre, lo cual es absurdo. Jamás un estado del mundo podrá engendrar la conciencia de clase. Esto lo saben también los marxistas que confían en los militantes —es decir, en una acción consciente y concertada— para adoctrinar a las masas y suscitar en ellas tal conciencia. Muy bien, pero, ¿de dónde sacan esos militantes la comprensión de la situación? ¿No es preciso acaso que hayan dado un paso atrás en determinado momento para tomar distancia? Por último, para evitar que el revolucionario sea engañado por sus antiguos amos, conviene mostrarle que los valores vigentes son simples datos. Pero si son datos y, por lo tanto,

susceptibles de ser superados, ello no se debe a que sean valores sino a que son valores establecidos. Y para evitar que se engañe a sí mismo, es menester proporcionarle los medios para que comprenda que el objeto perseguido —que él llama antifisis, sociedad sin clases o liberación del hombre— es también un valor, y que si ese valor es insuperable ello se debe simplemente al hecho de que no ha sido realizado. Por lo demás, Marx presentía esto cuando hablaba de un más allá del comunismo, y Trotsky cuando hablaba de la revolución permanente. El hombre revolucionario, según lo que él mismo pretende, es un ser contingente, injustificable pero libre, enteramente sumergido en una sociedad que lo oprime, pero capaz de superar esa sociedad por sus esfuerzos para cambiarla. El idealismo lo desfigura puesto que lo amarra a derechos y valores dados, le oculta su poder de inventar sus propios caminos. Pero el materialismo también lo desfigura al robarle su libertad. La filosofía revolucionaria debe ser una filosofía de la trascendencia.

Pero el propio revolucionario, y aun antes de caer en ningún engaño, desconfía de la libertad. Le sobran motivos para ello. Nunca faltaron profetas que le anunciaran su libertad; todas las veces lo engañaron. La libertad estoica, la libertad cristiana, la libertad bergsoniana no hicieron sino consolidar sus cadenas al tiempo que se las ocultaban. Todas se reducían a cierta libertad *interior* que el hombre podía conservar en cualquier situación. Semejante libertad interior es un puro engaño idealista y sus expositores se guardan de presentarla como la condición necesaria del *acto*. En verdad, no es más que puro disfrute de sí misma. Si Epicteto encadenado no se rebela, ello se debe a que se siente libre, a que goza de su libertad. Por lo tanto, el estado del amo no vale más que el del esclavo: ¿por qué empeñarse en cambiar? En el fondo, esta libertad se reduce a una afirmación más o menos clara de la autonomía del pensamiento, si bien, al conferirle independencia al pensamiento, lo separa de la situación —puesto que lo verdadero es universal podemos pensar la verdad en cualquier caso— y lo separa también de la acción puesto que únicamente depende de nosotros la intención, y el acto, al realizarse, padece la presión de las fuerzas reales del mundo que lo deforman y lo vuelven irreconocible aun a los ojos de su propio autor. Pensamientos abstractos e intenciones vacías, tal es lo que se deja al esclavo bajo el nombre de libertad metafísica. Y al mismo

tiempo, las órdenes de sus amos o la necesidad de vivir lo llevan a realizar acciones rudas y concretas, lo obligan a concebir pensamientos fragmentarios sobre la materia, sobre las herramientas. En realidad, el elemento liberador del oprimido es el trabajo. En este sentido, lo que es ante todo revolucionario es el propio trabajo. Es por cierto un trabajo *ordenado* y toma al principio el aspecto de una servidumbre del trabajador: no es verosímil que éste, de no haberle sido impuesto, hubiera elegido realizar *ese* trabajo, en *esas* condiciones y en *ese* lapso de tiempo por *ese* salario. Más riguroso que el amo antiguo, el patrón llega a determinar de antemano las actitudes y la conducta del trabajador. Descompone el acto del obrero en elementos, lo despoja de algunos de éstos para hacerlos ejecutar por otros obreros, reduce la actividad consciente y sintética del trabajador a una mera suma de ademanes indefinidamente repetidos. De esta suerte tiende a reducir al trabajador al estado de una pura y simple cosa, asimilando su conducta a ciertas propiedades. Madame de Staël cita en la relación del viaje que realizó a Rusia a principios del siglo XIX un ejemplo sorprendente: "Cada uno de los veinte músicos (de una orquesta de siervos rusos) modula una sola y misma nota cada vez que esta nota se repite en la partitura. Y cada uno de esos hombres lleva el nombre de la nota que debe ejecutar. Al verlos pasar, la gente dice: allí va el sol, el mi o el re del señor Narishkin". He ahí al individuo reducido a una propiedad constante que lo define de igual modo que el peso atómico o la temperatura de fusión. El taylorismo moderno no es otra cosa. El obrero se convierte en el hombre de una sola operación, que ejecuta cien veces por día; no es más que un objeto y sería infantil u odioso decir a una aparadora de calzado o a la obrera que pone las agujas en el cuadrante de velocidad de los automóviles Ford que conservan, en medio de la acción que realizan, la libertad interior de pensar. Pero al mismo tiempo, el trabajo ofrece un principio de liberación concreta, aun en esos casos extremos, porque es ante todo negación de un orden contingente y caprichoso: el orden del amo. En el trabajo, el oprimido no tiene ya el afán de agradar al amo, escapa al mundo de la danza, de la cortesía, de la ceremonia, de la psicología. No tiene ya que adivinar lo que pasa tras los ojos del jefe, ya no está a la merced de un estado de ánimo. Por cierto que su trabajo le es impuesto al principio y que se acaba por robarle el producto de él. Pero, entre esos dos

límites, le confiere poder sobre las cosas; el trabajador se concibe a sí mismo como una posibilidad de hacer variar al infinito la forma de un objeto material obrando sobre él según ciertas reglas universales. En otros términos, el determinismo de la materia le ofrece la primera imagen de su libertad. Un obrero no es determinista como lo es el sabio, pues no hace del determinismo un postulado explícitamente formulado. Lo vive con sus ademanes, con el movimiento del brazo que golpea sobre un remache o que baja una palanca; está tan penetrado de él que, cuando el efecto deseado no se produce, va a buscar la causa oculta que impidió su realización, sin suponer jamás que haya un capricho en las cosas ni una ruptura brusca y contingente del orden natural. Y como la acción, en lo más profundo de su esclavitud, en el mismo momento en que el arbitrio del amo lo transforma en cosa, le confiere el gobierno de las cosas y una autonomía de especialista sobre la cual nada puede el amo, lo libera; de ahí que la idea de liberación se haya enlazado para él a la de determinismo. En efecto, no puede concebir su libertad como si ésta planeara sobre el mundo, puesto que para el amo o para la clase opresora él no es más que una cosa. No llega a la conclusión de que es libre mediante una vuelta reflexiva sobre sí mismo, pero, en cambio, supera el estado de esclavitud mediante una acción sobre los fenómenos que, en virtud del rigor mismo de su encadenamiento, le devuelven la imagen de una libertad concreta, que es la libertad de modificarlos, y como el bosquejo de su libertad concreta se le aparece en las cadenas del determinismo, no es sorprendente que tienda a reemplazar la relación de hombre a hombre, que se presenta a sus ojos como la que media entre una libertad tiránica y una obediencia humillada, por la que existe de hombre a cosa. Y finalmente, puesto que el hombre que gobierna las cosas es a su vez una cosa, se le aparece desde otro punto de vista como una relación entre una cosa y otra cosa. De este modo, y en la medida en que se opone a la psicología de cortesía, el determinismo se le aparece como un pensamiento purificador, como una catarsis. Y si vuelve sobre sí mismo para considerarse como una cosa determinada, se libera al mismo tiempo de la libertad temible de sus amos porque arrastra consigo a éstos a las cadenas del determinismo y los considera a su vez como una cosa, explicando sus órdenes a partir de su situación, de sus instintos, de su historia, es decir, sumergiéndolos en el universo. Si todos los hombres

son cosas, ya no hay esclavos, no hay sino oprimidos de hecho. Como Sansón, que aceptaba sepultarse bajo las ruinas del templo con tal que los filisteos perecieran con él, el esclavo se libera suprimiendo la libertad de sus amos junto con la suya y hundiéndose con ellos en la materia. Por consiguiente, la sociedad liberada que concibe es justamente lo contrario de la ciudad de los fines kantiana, pues no se basa en el reconocimiento mutuo de las libertades. Empero, como la relación liberadora es una relación del hombre con las cosas, es ella la que formará la estructura básica de esa sociedad. Trátase sólo de suprimir la relación de opresión entre los hombres para que la voluntad del esclavo y la del amo, que se agotan luchando una contra otra, se vuelvan por entero hacia las cosas. La sociedad liberada será así una empresa armoniosa de explotación del mundo. Como está producida por la absorción de las clases privilegiadas y como se define por el trabajo, es decir, por la acción sobre la materia, y como además está sujeta a las leyes del determinismo, el círculo queda completamente concluso, el mundo se cierra. En efecto, el revolucionario, y en esto se distingue del rebelde, ansía un *orden* y, como los órdenes espirituales que se le proponen constituyen siempre poco más o menos la imagen engañosa de la sociedad que lo oprime, elegirá el orden material. El orden material, es decir, el orden de la eficacia dentro del cual figurará a la vez como causa y como efecto. Una vez más, el materialismo se le presenta para servirlo. Tal mito ofrece la imagen más exacta de una sociedad donde las libertades están enajenadas. Augusto Comte lo definía como la doctrina que trata de explicar lo superior por lo inferior. Queda sobrentendido que las palabras superior e inferior no se toman aquí en su acepción moral sino que designan formas de organización más o menos complicadas. Y precisamente el trabajador es considerado por aquél a quien nutre y protege, como inferior, al paso que la clase opresora se considera originariamente una clase superior. Debido a que sus estructuras internas son más complejas y más sutiles, la clase opresora es la que produce las ideologías, la cultura y los sistemas de valores. La tendencia de las capas superiores de la sociedad consiste en explicar lo inferior por lo superior, sea entendiéndolo como una degradación de lo superior, sea suponiendo que lo inferior existe *para* servir las necesidades de lo superior. Este tipo de explicación finalista se eleva naturalmente al nivel de un principio de interpretación del

universo. La explicación "por lo bajo", es decir, por el condicionamiento económico, técnico y finalmente biológico es, en cambio, la que adopta el oprimido porque ella hace de él el sostén de toda la sociedad. Si lo superior no es más que una emanación de lo inferior, resulta que la "clase distinguida" no constituye más que un epifenómeno. Si los oprimidos rehusan servirla, decaerá o morirá puesto que no es nada por sí misma. Basta con desarro-llar este concepto, que es exacto, y convertirlo en un principio general de explicación, para que nazca el materialismo. A su vez, la explicación materialista del universo, es decir, de lo biológico por lo físicoquímico y del pensamiento por la materia, se convierte en una justificación de la actitud revolucionaria: lo que era un movimiento espontáneo de rebelión del oprimido contra el opresor se transforma, gracias a un mito organizado, en el modo universal de existencia de la realidad.

Una vez más, el materialismo ofrece al revolucionario más de lo que éste pide, pues el revolucionario no pide ser una cosa sino gobernar las cosas. Ciertamente que ha conquistado, gracias al trabajo, una justa apreciación de la libertad; y esta libertad que se ha reflejado sobre él por su acción sobre las cosas es muy distinta de la abstracta libertad de pensamiento del estoico. Ella se manifiesta en una situación particular, a la que el trabajador ha sido arrojado por el azar de su nacimiento y por el capricho o el interés de su amo. Aparece en una empresa que él no acometió según su albedrío y que tampoco él acabará; no se distingue del mismo compromiso contraído en esa tarea. Pero lo cierto es que si toma conciencia de su libertad en lo más profundo de su esclavitud, lo hace porque mide la eficacia de su acción concreta. No tiene la idea pura de una autonomía de que no goza, pero conoce su poder, que es proporcional a su acción. Y durante su propia acción, comprueba que supera el estado actual de la materia mediante un proyecto preciso de disponer de ella de tal o cual forma y, como quiera que ese proyecto se confunde con el empleo de ciertos medios en vista de la obtención de determinados fines, alcanza efectivamente a disponer de ella tal como lo deseara. Si descubre la relación de causa o efecto, no lo hace padeciéndola sino en el acto mismo que trasciende el estado actual (adherencia del carbón a las paredes de la mina, etc.) hacia cierto fin que ilumina y define tal estado desde el fondo del futuro. De este modo la relación de causa a efecto se revela en y por la eficacia

de un acto que es a la vez un proyecto y una realización. En efecto, la docilidad y a la vez la resistencia del universo lo ponen frente, simultáneamente, a la constancia de las series causales y a la imagen de su libertad, pero ello en razón de que su libertad no se distingue de la utilización de las series causales para la obtención de un fin que ella misma propone. A no ser por la luz que este fin arroja sobre la situación actual, no habría en ésta relación de causalidad alguna ni relación de medio a fin o, mejor dicho, habría una infinidad indistinta de medios y de fines, de efectos y de causas, del mismo modo que habría una infinidad indiferenciada de círculos, de elipses, de triángulos y de polígonos en el espacio geométrico a no ser por el acto generador del matemático que traza una figura uniendo una serie de puntos elegidos de acuerdo con determinada ley. De esta suerte, el determinismo no revela en el trabajo la libertad puesto que no es más que una ley abstracta de la naturaleza, pero, considerado como un proyecto humano, recorta e ilumina en medio de la interacción infinita de los fenómenos cierto determinismo parcial. Y en tal determinismo, que se prueba simplemente por la eficacia de la acción humana —así como los constructores de buques utilizaban y comprendían el principio de Arquímedes mucho antes de que éste le diera su forma conceptual—, la relación de causa a efecto no se puede distinguir de la de medio a fin. La unidad orgánica del proyecto del trabajador consiste en la aparición de un fin que no estaba antes en el universo y que se manifiesta por la disposición de medios tendientes a obtenerlo (pues el fin no es otra cosa que la unidad sintética de todos los medios empleados para producirlo) y, al mismo tiempo, la capa inferior que subtiende éstos, es la relación de causa a efecto, del mismo modo que el principio de Arquímedes es a la vez soporte y contenido de la técnica de los constructores de buques. En este sentido, puede decirse que el átomo es creado por la bomba atómica, la que no se concibe sino a la luz del proyecto anglonorteamericano de ganar una guerra. Por lo tanto, la libertad sólo se descubre en el acto, se confunde con el acto; es el fundamento de los enlaces e interacciones que constituyen las estructuras internas del acto; jamás disfruta de sí misma sino que se descubre en sus productos y por ellos; no es una virtud interior que dé licencia al hombre para evadirse de las situaciones más apremiantes, pues para el

hombre no existe el concepto dentro ni el concepto fuera. Por el contrario, es el poder del hombre de comprometerse en la acción presente y de construir un futuro; engendra un porvenir que permite comprender y modificar el presente. Así enseñan las cosas su libertad al trabajador y, precisamente porque son las cosas las que se la enseñan, el hombre podrá serlo todo en el mundo menos una cosa. Y es aquí donde el materialismo lo desfigura y se convierte, a pesar suyo, en un instrumento de los opresores, pues si el trabajador descubre su libertad en el trabajo, concebida como relación originaria del hombre con las cosas materiales, se piensa como una cosa en sus relaciones con el amo que lo oprime. El amo, reduciéndolo por el taylorismo o por cualquier otro procedimiento, a no ser más que una suma de operaciones siempre idénticas a sí mismas, lo transforma en un objeto pasivo, simple soporte de propiedades constantes. Al descomponer al hombre en conductas concebidas rigurosamente según el modelo de las operaciones del taylorismo¹, hace el juego del amo. Quien concibe al esclavo como una máquina es el amo y, al considerarse como un simple producto de la naturaleza, como un "natural", el esclavo se ve *con los ojos del amo*. Se piensa como Otro y con los pensamientos de Otro. Hay unidad entre la concepción del revolucionario materialista y la de sus opresores. Sin duda, se dirá que el resultado del materialismo consiste en atrapar al amo y en transformarlo en una cosa, como el esclavo. Pero el amo nada sabe y, además, se burla de semejante pretensión, pues vive dentro de sus ideologías, de sus derechos, de su cultura. Sólo frente a la subjetividad del esclavo aparece como una cosa. Es, pues, infinitamente más verdadero y más útil dejar que el esclavo descubra, a partir de su trabajo, su libertad para cambiar el mundo y, por consiguiente, su estado actual, que empeñarse, ocultándole su verdadera libertad, en demostrarle que el amo es una cosa. Y si es cierto que el materialismo, considerado como explicación de lo superior por lo inferior, construye una imagen adecuada de las estructuras actuales de nuestra sociedad, es aún más evidente que sólo se trata de un mito, en el sentido platónico del término. Porque al revolucionario no puede interesarle una expresión simbólica de la situación presente sino que quiere un pensamiento que le permita forjar el futuro. Pero, justamente,

¹ El behaviorismo es la filosofía del taylorismo.

el mito materialista perderá todo sentido en una sociedad sin clases donde ya no habrá superiores ni inferiores.

Empero, dirán los marxistas: si usted enseña al hombre que es libre, lo traiciona porque entonces ya no necesitará *llegar* a serlo. En efecto, ¿puede acaso imaginarse un hombre libre de nacimiento que reclame ser liberado? A esto respondo que si el hombre no es originariamente libre, sino que está determinado de una vez por todas, no puede ni siquiera concebirse cuál podría ser su liberación. Algunos me dicen: liberaremos a la naturaleza humana de las compulsiones que la deforman. Son necios. ¿Qué puede ser la naturaleza de un hombre fuera de lo que él es concretamente en su existencia actual? ¿Cómo podría crear un marxista en una *verdadera* naturaleza humana que apareciera sólo por las circunstancias de la opresión? Otros pretenden lograr la felicidad de la especie. Pero, ¿qué es una felicidad que no sea *sentida, experimentada*? La felicidad es, por esencia, subjetividad. ¿Podría acaso subsistir en el reino de lo objetivo? A decir verdad, en la hipótesis del determinismo universal y desde el punto de vista de la objetividad, el único resultado que se pueda lograr consiste simplemente en una organización más racional de la sociedad. Pero, ¿qué valor puede conservar semejante organización si una subjetividad libre y que se supera a sí misma tendiendo a nuevos fines no la siente como tal? En realidad, no hay oposición entre esas dos exigencias de la acción, a saber, que el agente sea libre y que el mundo en el cual actúa esté determinado. Porque lo cierto es que no se enuncian ambas cosas desde el mismo punto de vista y respecto de las mismas realidades: la libertad es una estructura del acto humano y sólo se revela en la acción del individuo, al paso que el determinismo es una ley del mundo. Por lo demás, el acto sólo exige encadenamientos parciales y constantes locales. De igual modo, no es cierto que un hombre libre no pueda desear ser liberado, pues no es bajo la misma relación que es libre y que está encadenado. Su libertad es como la iluminación de la situación a que ha sido arrojado. Pero las libertades de los otros pueden volver insostenible su situación, llevarlo a la rebelión o a la muerte. Si bien el trabajo de los esclavos manifiesta su libertad, no es menos cierto que ese trabajo les está impuesto, es deprimente y anulador; no es menos cierto que se les escamotea lo que producen, que el trabajo los aísla, los excluye de una sociedad que los ex-

plota y con la que no se sienten solidarios, pues están aplicados por una *vis a tergo* contra la materia; es cierto que son un eslabón de una cadena cuyo comienzo y cuyo fin no conocen; es cierto que la mirada del amo, su ideología y sus órdenes tienden a negarles toda existencia que no sea la existencia material. Pero, precisamente al convertirse en revolucionarios, es decir, al organizarse con los otros miembros de su clase para abatir la tiranía de sus amos, manifestarán mejor su libertad, pues ello es que la opresión los obliga a optar entre la resignación o la revolución. Pero en ambos casos manifiestan su libertad de elegir. Y, para concluir, cualquiera sea el fin que se fije al revolucionario, éste lo trasciende y no ve en tal fin más que una etapa. Si busca la seguridad o una organización material más perfeccionada de la sociedad, lo hace para que ellas le sirvan de punto de partida. Esto es lo que respondían los mismos marxistas cuando los reaccionarios hablaban, con motivo de una reivindicación tocante a salarios, del "materialismo sórdido de las masas". Daban a entender que, tras esas reivindicaciones materiales, se escondía la afirmación de un humanismo, que los obreros no reclamaban simplemente unos centavos más sino que tal reclamación venía a constituir el símbolo concreto de su exigencia de ser hombres. Hombres, es decir, libertades en posesión de su destino¹. Esta observación es válida para el objetivo final del revolucionario. Más allá de la organización racional de la colectividad, la conciencia de clase exige un nuevo humanismo; estamos entonces frente a una libertad enajenada que ha tomado la libertad por fin. El socialismo no es más que el medio que permitirá realizar el reinado de la libertad; de ahí que un socialismo materialista sea contradictorio porque el socialismo se propone como fin un humanismo que el materialismo vuelve inconcebible.

Un rasgo del idealismo que repugna particularmente al revolucionario lo constituye la tendencia a representar los cambios del mundo como si estuvieran regidos por las ideas o, mejor dicho, como cambios de las ideas. La muerte, la desocupación, la represión de una huelga, la miseria y el hambre no son ideas. Son realidades de todos los días, vividas en el horror. Poseen sin duda una significación, pero conservan sobre todo un fondo de opaci-

¹ El propio Marx expone esto admirablemente en *Economía política y filosofía*.

dad irracional. La guerra de 1914 no es, según decía Chevalier, una pugna de "Descartes contra Kant", sino que significó la muerte irremediable de doce millones de jóvenes. El revolucionario, aplastado por la realidad, no permite que se la escamoteen. Sabe que la revolución no ha de consistir en un simple consumo de ideas, sino que costará sangre, sudor y vidas humanas. Su trabajo le enseña que las cosas son obstáculos sólidos y a veces infranqueables y que el proyecto mejor concebido choca con resistencias que con frecuencia lo hacen fracasar. Sabe que la acción no es una combinación feliz de pensamientos sino el esfuerzo de un hombre total contra la impenetrabilidad tenaz del universo. Sabe que, después de descifrar las significaciones de las cosas, queda un residuo inasimilable, que es la alteridad, la irracionalidad, la opacidad de lo real, y que es ese residuo lo que, en última instancia, sofoca, aplasta. Ansía, en contraste con el idealista cuyo pensamiento cobarde denuncia, pensar con dureza. Más aún, no quiere oponer la idea a la adversidad de las cosas, sino la acción que se resuelve finalmente en esfuerzos, en fatigas agotadoras, en vigiliadas. El materialismo parece ofrecerle aquí, una vez más, la expresión más satisfactoria de su exigencia puesto que afirma el predominio de la materia impenetrable sobre la idea. Para él todos son hechos, conflictos de fuerzas, actos. El propio pensamiento se convierte en un fenómeno real en un mundo mensurable; lo produce la materia y consume energías. En términos de realismo es como se debe concebir el famoso predominio del objeto. Pero, ¿es profundamente satisfactoria esta interpretación? ¿No excede a su objeto y no desfigura la exigencia que la hizo nacer? Si es cierto que nada da menos la impresión de esfuerzo que la generación de las ideas unas por otras, ello es que el esfuerzo se desvanece apenas consideramos el universo como un equilibrio de fuerzas distintas. Nada da menos la impresión de esfuerzo que una fuerza aplicada a un punto material: cumple el trabajo de que es capaz, ni más ni menos, y se transforma mecánicamente en energía cinética o calorífica. En parte alguna ni en ningún caso puede la naturaleza por sí misma darnos la impresión de una resistencia vencida, de rebelión y de sumisión, de cansancio. En toda circunstancia, es todo lo que puede ser, nada más. Y las fuerzas opuestas se equilibran según las serenas leyes de la mecánica. Para explicar la realidad como resistencia que ha de ser domada por el trabajo es preciso que tal resistencia sea

vivida por una subjetividad que procure vencerla. La naturaleza concebida como pura objetividad es justamente todo lo contrario de la idea; pero, precisamente por ello, se transforma en idea: es la pura idea de objetividad. Lo *real* se disipa porque lo real es lo impermeable a una subjetividad, es ese terrón de azúcar del que espero, como dice Bergson, que se derrita o, si se prefiere, es la obligación para un sujeto de vivir semejante espera. Es el proyecto humano, es mi sed la que decide que "demora" en detenerse. Al margen de lo humano no se derrite ni demasiado pronto ni demasiado lentamente sino en un lapso de tiempo que depende de su naturaleza, de su espesor y de la cantidad de agua en que se halla. Es la subjetividad humana la que descubre la *adversidad* de lo real en y por el proyecto de trascenderla hacia lo porvenir. Para que sea fácil o difícil escalar una colina, es preciso que nos hayamos propuesto llegar a su cima. Tanto el idealismo como el materialismo hacen desvanecer lo real, el uno porque suprime la cosa, el otro porque suprime la subjetividad. Para que la realidad se descubra, es menester que un hombre luche contra ella; en suma, el realismo del revolucionario exige tanto la existencia del mundo como la de la subjetividad y, más aún, exige tal correlación de ambas que no se pueda concebir una subjetividad al margen del mundo ni un mundo que no sea iluminado por el esfuerzo de una subjetividad¹. El máximo de realidad, el máximo de resistencia se obtendrá si se supone que el hombre está, por definición, en-situación-en-el-mundo y que realiza el difícil aprendizaje de lo real definiéndose en su relación con él.

Hagamos notar, por lo demás, que la adhesión demasiado estrecha al determinismo universal amenaza con suprimir toda *resistencia* de la realidad. Pude comprobar esto en una conversación con Garaudy y dos camaradas suyos. Les preguntaba si verdaderamente la suerte estaba echada cuando Stalin firmó el pacto germanorruso y cuando los comunistas franceses decidieron participar en el gobierno de de Gaulle, o bien si, en ambos casos, los responsables habían *asumido un riesgo* con el sentimiento angustioso de su responsabilidad. Porque, según me parece, el principal carácter de la realidad es que nunca jugamos con ella segu-

¹ Este es, ni más ni menos, el punto de vista de Marx en 1844, es decir, antes de su nefasto encuentro con Engels.

ros de ganar y que las consecuencias de nuestros actos son sólo probables. Pero Garaudy me interrumpió: para él los hechos están predeterminados, existe una ciencia de la historia y el encadenamiento de los sucesos es riguroso, de modo que en ambos casos los comunistas estaban seguros de ganar. Su celo lo arrastró tan lejos que acabó por decirme apasionadamente: “¿Y qué me importa la inteligencia de Stalin? ¡Me importa un bledo!” Cabe añadir que, ante las miradas severas de sus camaradas, se ruborizó, bajó los ojos y agregó devotamente: “Por lo demás, Stalin es muy inteligente”. De este modo, y a la inversa del realismo revolucionario, que proclama que el resultado más modesto sólo se alcanza con dificultad, en medio de las peores incertidumbres, el mito materialista lleva a ciertos espíritus a tranquilizarse profundamente sobre las consecuencias de su esfuerzo. Piensan que no pueden dejar de triunfar. La historia es una ciencia, sus resultados están escritos y basta con saber leerlos. Esta actitud es, desde luego, una evasión. El revolucionario ha derribado los mitos burgueses y la clase obrera emprendió a través de mil avatares, de avances y retrocesos, de victorias y derrotas, la tarea de forjarse su propio destino, en la libertad y en la angustia. Pero nuestros Garaudy tienen miedo. No buscan la liberación en el comunismo sino sólo un refuerzo de disciplina; nada temen tanto como la libertad y, si han renunciado a los valores *a priori* de la clase de que han salido, han vuelto a encontrarlos *a priori* del conocimiento y de los caminos ya trazados en la historia. Nada de riesgos, nada de inquietud, todo es seguro, los resultados están garantizados. De repente, la realidad se disipa y la historia no es más que una idea que se desarrolla. En el seno de esa idea Garaudy se siente amparado. Algunos intelectuales comunistas a quienes referí esta conversación se encogieron de hombros: “Garaudy es un hombre de ciencia —me dijeron con menosprecio—, un burgués protestante que, para su edificación personal, reemplazó el dedo de Dios por el materialismo histórico”. Estoy de acuerdo, y añadiré que Garaudy no me ha parecido una lumbrera; pero, de todos modos, escribe mucho y nadie lo desautoriza. Además, no se debe a un azar el que la mayoría de los hombres de ciencia hayan elegido domicilio en el partido comunista y que ese partido, tan severo para con los herejes, no los condene. Es preciso repetirlo: si quiere obrar, el revolucionario no puede considerar los acontecimientos históricos como el resultado de contin-

gencias sin ley; pero tampoco exige que su camino esté trazado de antemano, antes por el contrario, quiere abriрselo él mismo. Cuanto necesita para prever son unas cuantas constantes, ciertas series parciales y algunas leyes de estructura dentro de formas sociales determinadas. Si se le da más, todo se desvanece para convertirse en idea, y ya no es preciso hacer la *historia* sino leerla día tras día. Lo real se transforma en sueño.

Se nos instaba a optar entre materialismo e idealismo, se nos decía que entre ambas doctrinas no era posible hallar un término medio. Hemos dejado hablar, sin ideas preconcebidas, a las exigencias revolucionarias y hemos comprobado que trazaban por sí mismas los perfiles de una filosofía original que rechazaba a la vez el idealismo y el materialismo. Ante todo, nos ha aparecido claro que el acto revolucionario es el acto libre por excelencia. No es que goce de una libertad anárquica e individualista, puesto que si así fuera el revolucionario sólo podría, por su misma situación, reclamar más o menos explícitamente los derechos de la “clase distinguida”, es decir, su integración en las capas sociales superiores. Pero como reclama desde el seno de la clase oprimida y para toda la clase oprimida un estatuto social más racional, su libertad reside en el acto mediante el cual reivindica la liberación de toda su clase y, más generalmente, de todos los hombres. Originariamente, tal libertad constituye un reconocimiento de las otras libertades y exige a su vez que éstas la reconozcan. De esta suerte, se sitúa desde el principio en el plano de la solidaridad. Y el acto revolucionario encierra en sí mismo las premisas de una filosofía de la libertad o, si se prefiere, crea dicha filosofía por su existencia misma. Pero como al mismo tiempo el revolucionario se descubre, por su libre proyecto y en él, como un oprimido en el seno de una clase oprimida, su posición originaria ha menester de que se le dé cuenta de la *opresión*. Esto significa, sin más, que los hombres son libres —porque no podría haber opresión de la materia por la materia sino sólo un equilibrio de fuerzas— y que puede existir cierta relación entre las libertades de modo tal que la una no reconozca a la otra, que actúe desde fuera sobre ella para transformarla en *objeto*. Y recíprocamente, como la libertad oprimida ansía liberarse por la fuerza, la actitud revolucionaria exige una teoría de la violencia como réplica a la opresión. También aquí los términos materialistas aparecen tan insuficientes como las concepciones del idealismo para explicar la violencia.

El idealismo, que es una filosofía de la digestión y de la asimilación, ni siquiera concibe el pluralismo absoluto e insuperable de libertades en lucha unas con otras: es un monismo. Pero también el materialismo es un monismo: no hay "lucha de los contrarios" en el seno de la unidad material. A decir verdad, ni siquiera existen contrarios: el calor y el frío no son más que grados distintos en la escala termométrica, y el paso de la luz a la oscuridad es progresivo; dos fuerzas iguales y de sentido opuesto se anulan y producen simplemente un estado de equilibrio. La idea de una lucha de los contrarios es una proyección de las relaciones humanas sobre las relaciones materiales. Una filosofía revolucionaria debe explicar la pluralidad de las libertades y mostrar cómo cada una de ellas, sin dejar de ser libertad para sí misma, debe poder ser objeto para otra. Sólo ese doble carácter de libertad y de objetividad podrá explicar las nociones complejas de opresión, de lucha, de enfrentamiento y de violencia. Porque lo oprimido es siempre una libertad, pero sólo es posible oprimirla si ésta, a su vez, se presta a ello, es decir, si ofrece para el otro la apariencia de una cosa. Así se comprenderá el movimiento revolucionario y su proyecto, que es llevar la sociedad, mediante la violencia, de un estado en que las libertades aparecen enajenadas a otro estado fundado sobre su reconocimiento recíproco.

Del mismo modo el revolucionario que *vive* carnalmente la opresión, que la *vive* en cada uno de sus ademanes, no quiere subestimar el yugo que se le impone ni tolerar que la crítica idealista lo disipe para convertirlo en un conjunto de ideas. Niega al mismo tiempo los derechos de la clase privilegiada y destruye a la vez la idea de derecho en general. Empero, sería incurrir en un error el suponer, como hace el materialista, que la reemplaza por el *hecho* puro y simple. Porque el hecho no puede engendrar más que el hecho, pero no así la representación del hecho; el presente engendra otro presente pero no el futuro. De esta suerte el acto revolucionario exige que aparezca superada en la unidad de una síntesis la oposición del materialismo —que puede explicar la disgregación de una sociedad, pero no la *construcción* de una nueva sociedad— y el idealismo, que confiere al hecho una existencia de derecho. Reclama una nueva filosofía que enfoque desde otro ángulo las relaciones del hombre con el mundo. Para que la revolución sea posible, el hombre debe tener la contingencia del hecho y, sin embargo, ha de diferir del hecho por su poder

práctico de preparar el futuro y, por consiguiente, de superar el presente, de distanciarse de su situación. Tal distanciamiento no es de ningún modo comparable al movimiento negativo por el cual el estoico intenta refugiarse en sí mismo, pues sólo lanzándose hacia adelante, interviniendo en ciertas acciones, el revolucionario trasciende el presente. Y puesto que es un hombre que cumple una tarea de hombre, es preciso atribuir a *toda la actividad humana* ese poder de escisión. Cualquier actitud humana se comprende a partir del futuro, e incluso el reaccionario está vuelto hacia el futuro puesto que se preocupa por preparar un futuro que sea idéntico al pasado. El realismo absoluto del táctico exige que el hombre esté sumergido en lo real, amenazado por peligros concretos, sea víctima de una presión concreta de la que sólo se librará mediante acciones igualmente concretas: la sangre, el sudor, el dolor, la muerte, no son ideas; la roca que nos aplasta, la bala que nos mata no son ideas. Pero para que las cosas revelen lo que Bachelard llama con precisión su "coeficiente de adversidad" es menester que lo hagan a la luz de un proyecto que las ilumine, aunque éste no fuera más que el muy simple y muy mediocre proyecto de vivir. Por consiguiente no es cierto, según pretende el idealista, que el hombre esté fuera del mundo y de la naturaleza, o que sólo se hunda en ésta por los pies, estremeciéndose como una bañista que prueba la temperatura del agua, mientras su frente está en el cielo. Está apresado por entero en las garras de la naturaleza que puede aplastarlo de un momento a otro y aniquilarlo en cuerpo y alma. Y está allí desde el principio; nacer es para él realmente "venir al mundo" en una situación que no ha elegido, con *este* cuerpo, *esta* familia, con *esta* raza quizá. Pero si proyecta, como dice expresamente Marx, "cambiar el mundo", ello significa que es originariamente un ser para quien *el mundo* existe en su totalidad, cosa que nunca sucederá con un trozo de fósforo de plomo que constituyen *partes* del mundo atravesadas por fuerzas cuya acción reciben sin comprenderlas en conjunto. Esto significa que lo trasciende hacia un estado futuro desde donde puede mirarlo. Porque sólo cambiando el mundo podemos conocerlo. Ni la conciencia separada, planeando sobre el universo sin poder asumir un punto de vista sobre él, ni el objeto material que refleja un estado del mundo sin comprenderlo, pueden "aprehender" la totalidad de lo existente en una síntesis, así fuera ésta puramente conceptual. Sólo puede hacerlo un hombre en situación

en el universo, totalmente aplastado por las fuerzas de la naturaleza a las que, no obstante, sobrepasa totalmente por su proyecto de captarlas. El revolucionario reclama concretamente, mediante todo su comportamiento, la elucidación de esas nociones nuevas de "situación" y de "estar-en-el-mundo". Y si escapa a la selva de derechos y de deberes donde el idealista pretende extravíarlo, no debe ser para que caiga en los desfiles rigurosamente trazados por el materialista. Sin duda, los marxistas inteligentes admiten cierta contingencia de la historia, aunque sólo para decir que, si fracasa el socialismo, la humanidad naufragará en la barbarie. En suma, si han de triunfar las fuerzas constructivas, el determinismo histórico les señala un sólo camino. Pero bien puede haber muchas barbaries y muchos socialismos, y hasta un socialismo bárbaro. El revolucionario reclama la posibilidad para el hombre de inventar su propia ley. Tal es el fundamento de su humanismo y de su socialismo. No piensa, en el fondo de sí mismo —por lo menos en la medida en que no esté engañado— que el socialismo lo espera en una esquina de la historia, como un bandido con una pistola en el rincón de un bosque. Piensa que *hace* el socialismo, y como ha sacudido todos los derechos y los ha hecho caer en tierra, no le reconoce otro título a la existencia que este *hecho* que la clase revolucionaria inventa, quiere y construirá. Y en este sentido, semejante conquista áspera y lenta del socialismo no es otra cosa que la afirmación, en el curso de la historia y por ella, de la libertad humana. Y precisamente porque el hombre es libre, el triunfo del socialismo no está asegurado del todo. No está al término del camino como un mojón, sino que es *el* proyecto humano. Será lo que los hombres hagan de él; esto es lo que surge de la gravedad con la cual el revolucionario encara su acción. No sólo se siente responsable del advenimiento en general de una república socialista sino hasta de la naturaleza particular de ese socialismo.

De esta suerte la filosofía revolucionaria, al superar a la vez el pensamiento idealista —que es burgués— y el mito materialista —que pudo convenir en cierta época a las masas oprimidas— pretende ser la filosofía del *hombre* en general. Nada más natural: si ha de ser cierta, será, en efecto, universal. La ambigüedad del materialismo reside en que aspira a ser tan pronto la ideología de una clase como la expresión de la verdad absoluta. Pero el revolucionario, en el mismo momento en que opta por la revo-

lución, gana una posición privilegiada: no combate, como el militante de los partidos burgueses, por la conservación de una clase, sino por la supresión de las clases; no divide a la sociedad en hombres de derecho divino y en naturales o *Untermenschen*, sino que reclama la unificación de los grupos étnicos, de las clases, en suma, la unidad de *todos los hombres*; no se deja engañar por derechos y deberes colocados *a priori* en un cielo inteligible sino que plantea, en el acto mismo de rebelión contra ellos, la total, metafísica libertad humana; es el hombre que quiere que el hombre asuma libre y totalmente su destino. Y así su causa es, por esencia, la causa del hombre, y su filosofía debe enunciar la *verdad* sobre el hombre. Empero, se dirá: ¿no está justamente, puesto que es universal, es decir, válida para todos, más allá de los partidos y las clases? ¿No reaparece aquí el idealismo apolítico, asocial y desprovisto de raíces? Respondo que esta filosofía sólo pueden comprenderla originariamente los revolucionarios, es decir, los hombres que están *en situación de oprimidos*, y que necesita de éstos para manifestarse en el mundo. Pero a la vez es cierto que ha de poder ser la filosofía de todo hombre, en el sentido en que un burgués opresor está oprimido por su propia opresión. Pues para mantener oprimidas a las clases bajo su autoridad, el burgués debe pagar con su persona y confinarse en el laberinto de los derechos y valores que él mismo inventara. Si el revolucionario conserva el mito materialista, el joven burgués sólo puede abrazar el partido de la revolución por la visión de las injusticias sociales; lo hará por generosidad individual, lo cual siempre resulta sospechoso, pues la fuente de la generosidad puede cegarse y, además, para él representa una prueba suplementaria el tener que digerir el materialismo, que repugna a su razón y que no expresa su situación personal. Pero si la filosofía revolucionaria llega a explanarse, el burgués que criticó la ideología de su clase, que reconoció su contingencia y su libertad, que comprendió que tal libertad sólo puede afirmarse mediante el *reconocimiento* de la suya propia por las otras libertades, descubrirá que semejante filosofía le habla de sí mismo en la medida en que quiera desmontar el aparato engañoso de la clase burguesa y afirmarse como un hombre entre los otros hombres. En tal momento el humanismo revolucionario no se le aparecerá ya como la filosofía de una clase oprimida sino como la misma verdad, humillada, enmascarada, oprimida por hombres que tienen inte-

rés en rehuirla, y llegará a ser manifiesto para todas las buenas voluntades que la verdad misma es revolucionaria. No la Verdad abstracta del idealismo, sino la verdad concreta, querida, creada, mantenida, conquistada a través de las luchas sociales por los hombres que laboran por la liberación del hombre.

Acaso se me objete que este análisis de las exigencias revolucionarias es abstracto puesto que, en fin de cuentas, los únicos revolucionarios existentes son los marxistas, quienes adhieren al materialismo. Cierto que el partido comunista es el único partido revolucionario. Cierto que el materialismo es la doctrina del partido. Pero ello es que no he intentado describir lo que *creen* los marxistas sino deducir las implicaciones de lo que *hacen*. Y precisamente, la frecuentación de los comunistas me ha enseñado que no hay nada más variable, abstracto y subjetivo que lo que se da en llamar su marxismo. ¿Qué más distinto que el cientificismo ingenuo y limitado de Garaudy y la filosofía de Hervé? Y quizá se diga que tal diferencia refleja la diferencia de sus inteligencias, y esto es verdad. Pero sobre todo señala el grado de conciencia que cada uno de ellos tomó de su actitud profunda, y el grado de creencia de cada uno de ellos en el mito materialista. No se debe a un azar el que se observe hoy una crisis del espíritu marxista y que éste se resigne a tomar a los Garaudy por voceros. Ello se debe a que los comunistas se hallan acorralados entre el envejecimiento del mito materialista y el temor de introducir la división o por lo menos la vacilación en sus filas, si adoptaran una nueva ideología. Los mejores callan y así el silencio se llena con la charla de los imbéciles. “Después de todo, ¿acaso importa la ideología? —piensan sin duda los jefes—. Nuestro viejo materialismo nos ha servido, ha probado su eficacia y seguramente nos conducirá a la victoria. La nuestra no es una lucha de ideas; es una lucha política y social de hombres contra hombres”. Sin duda alguna, tienen razón para el presente y para el futuro inmediato. Pero, ¿qué hombres formarán? No se forman impunemente generaciones inculcándoles errores que tienen éxito. ¿Qué ocurrirá si un día el materialismo asfixia al proyecto revolucionario?

(*Temps Modernes*, 1946).

ORFEO NEGRO

¿Qué esperaban ustedes cuando quitaron la mordaza que cerraba aquellas bocas negras? ¿Que entonarían sus alabanzas? ¿Creían que iban a leer la adoración en los ojos de los hombres negros cuando éstos se alzarán de la tierra, contra la cual nuestros padres habían aplastado sus cabezas? He aquí a hombres de pie que nos miran, y les deseo a ustedes que sientan, como yo, el sobrecogimiento de sentirse vistos. Pues el blanco ha gozado durante tres mil años del privilegio de ver sin que lo vieran; era mirada pura y la luz de sus ojos extraía todas las cosas de la sombra natal; la blancura de su piel era también una mirada, era luz condensada. El hombre blanco, blanco porque era hombre, blanco como el día, blanco como la verdad, blanco como la virtud, iluminaba la creación como una antorcha, sacaba a luz la esencia secreta y blanca de los seres. Pero hoy los hombres negros nos miran y nuestra propia mirada se vuelve para adentro; ahora antorchas negras iluminan a su vez el mundo y nuestras cabezas blancas no son más que farolillos balanceados por el viento. Un poeta negro, sin preocuparse siquiera por nosotros, murmura a la mujer que ama:

*Mujer desnuda, mujer negra
Vestida con tu color que es vida...
Mujer desnuda, mujer oscura,
Fruto maduro de carne firme, sombrío éxtasis de vino negro.*

y nuestra blancura nos parece un extraño barniz lívido que impide respirar a nuestra piel, una malla blanca gastada en los codos y en las rodillas bajo la cual, si pudiéramos quitárnosla, encontraríamos la verdadera carne humana, la carne color de vino negro. Nos creíamos esenciales en el mundo, los soles de las mieses, las lunas de las mareas, pero no somos más que animales de su fauna. Y ni siquiera animales:

*Esos señores de la ciudad
Esos señores distinguidos
Que ya no saben bailar de noche al claro de luna
Que ya no saben marchar sobre la carne de sus pies
Que ya no saben referir cuentos en las veladas...*

Nosotros, que éramos antes europeos de derecho divino, sentimos desde hace algún tiempo que nuestra dignidad se iba desvaneciendo bajo las miradas norteamericanas y soviéticas; Europa no era ya sino un accidente geográfico, la península que Asia adelanta hasta el Atlántico. Esperábamos por lo menos recobrar algo de nuestra grandeza a través de las miradas domésticas de los africanos. Pero ya no existen miradas domésticas, existen miradas salvajes y libres que juzgan nuestra tierra.

He aquí a un negro errante:

*hasta el fin de
la eternidad de sus avenidas sin fin
pobladas de policías...*

Y he aquí a otro, que grita a sus hermanos:

*¡Ay! ¡La Europea aracneana mueve sus dedos y sus falanges
de navíos...*

He aquí:

el silencio solapado de esta noche de Europa...

donde

...no hay nada que el tiempo no deshonre.

Un negro escribe:

*Montparnasse y París, Europa y sus tormentos sin fin
Nos obsesionarán a veces como recuerdos o como malestares...*

y de pronto, ante nuestros propios ojos, Francia parece exótica. No es más que un recuerdo, un malestar, una bruma blanca que queda en el fondo de almas soleadas, un país de otros tiempos y atormentado donde no es saludable vivir; se ha desplazado hacia el norte para instalarse cerca de Kamchatka: lo esencial es el sol, el sol de los trópicos, y el mar "piojoso de islas", las rosas de Imantag, las azucenas de Yariva y los volcanes de Martinica. El Ser es negro, el Ser es de fuego, nosotros somos accidentales y estamos lejos de él, hemos de justificar nuestras costumbres, nuestras técnicas, nuestra palidez de seres mal cocidos y nuestra vegetación de color cardenillo. Sus miradas tranquilas y corrosivas nos carcomen hasta los huesos:

*Escuchen al mundo blanco
horriblemente cansado de su esfuerzo inmenso,
sus articulaciones rebeldes crujen bajo las estrellas duras
sus durezas de acero azul traspasan la carne mística,
escucha sus victorias alevosas que anuncian cual trompetas
[sus derrotas,
escucha en las coartadas grandiosas su ruin paso vacilante.
Piedad para nuestros vencedores omniscientes e ingenuos.*

He aquí que estamos acabados y que nuestras victorias, con el vientre en el aire, dejan ver sus entrañas, nuestra derrota secreta. Si queremos vencer esta finitud que nos aprisiona, ya no hemos de contar con los privilegios de nuestra raza, de nuestro color, de nuestras técnicas, y sólo podremos integrarnos en aquella totalidad de la que las miradas negras nos destierran si nos arrancamos nuestras mallas blancas para intentar simplemente ser hombres.

No obstante, si estos poemas nos avergüenzan, no es ése el fin por ellos perseguido puesto que no han sido escritos para nosotros. Todos aquellos —colonizadores y cómplices— que abran este libro creerán leer, por encima del hombro, cartas que no les están dirigidas. Estos negros se dirigen a los negros para hablarles de los negros. Su poesía no es satírica ni imprecatoria: es una toma de conciencia. "Entonces —dirán ustedes—, ¿acaso puede interesarnos como no sea a título de documento? Es un mundo en el que no podemos penetrar". Yo querría mostrar el sendero por el que se puede ingresar en ese mundo de azabache y señalar

que esta poesía, que parece al principio racial, acaba por ser un canto de todos y para todos. En suma, me dirijo a los blancos y querría explicarles lo que los negros ya saben: por qué necesariamente a través de una experiencia poética el negro debe, en su situación actual, tomar primero conciencia de sí mismo e, inversamente, por qué la poesía negra en lengua francesa es en nuestros días la única gran poesía revolucionaria.

No es casual el que el proletariado blanco se valga sólo en raras ocasiones del lenguaje poético para hablar de sus sufrimientos, de sus cóleras o de su propio orgullo. No creo que los trabajadores estén menos "dotados" que los hijos de papá: el "don", esa gracia eficaz, pierde toda significación cuando se pretende decidir sobre si está más difundido en una clase que en otra. Tampoco puede decirse que la dureza del trabajo les quite fuerzas para cantar: los esclavos trabajaban aún mucho más duro y conocemos cantos de esclavos. Es forzoso, pues, reconocerlo: las circunstancias actuales de la lucha de clases apartan al obrero de la expresión poética. Oprimido por la técnica, quiere ser técnico porque sabe que la técnica será el instrumento de su liberación; si ha de controlar un día la administración de empresas, sabe que sólo logrará hacerlo si es dueño de un saber profesional, económico y científico. De lo que los poetas llamaron Naturaleza posee un conocimiento profundo y práctico, pero que procede más de sus manos que de sus ojos: la Naturaleza es para él la Materia, aquella resistencia pasiva, aquella adversidad disimulada e inerte que él labora con sus herramientas; la Materia no canta. Al mismo tiempo, la fase actual de su combate reclama de él una acción continua y positiva: cálculo político, previsiones exactas, disciplina, organización de las masas. En tal situación, el sueño equivaldría a una traición. El racionalismo, el materialismo, el positivismo, grandes temas de su batalla cotidiana, no son en modo alguno propicios para la creación espontánea de mitos poéticos. El último de tales mitos, la famosa "gran noche" ha retrocedido ante las necesidades de la lucha. Hay que atender a lo más urgente, ganar esta posición, aquella otra, conseguir tal aumento de salarios, decidir aquella huelga de solidaridad, esta protesta contra la guerra de Indochina. Sólo cuenta la eficacia. Y sin duda, la clase oprimida debe cobrar ante todo conciencia de sí misma. Pero esta toma de conciencia es exactamente lo contrario de una entrada del hom-

bre en sí mismo, puesto que se trata de reconocer en la acción y por ella la situación objetiva del proletariado, la cual puede definirse por las circunstancias de la producción o de la distribución de los bienes. Unidos y simplificados por una opresión ejercida sobre todos y sobre cada cual, por una lucha común, los trabajadores no conocen las contradicciones internas que fecundan la obra de arte y perjudican la acción práctica. Para ellos, conocerse significa situarse en relación con las grandes fuerzas que los rodean, equivale a determinar el puesto preciso que ocupan en su clase así como la función que llenan en el Partido. El mismo lenguaje de que se valen está exento de esos leves desajustes, de esa impropiedad constante y ligera, de ese juego en las transmisiones que crean el Verbo poético. En su oficio emplean términos técnicos y bien determinados. En cuanto al lenguaje de los partidos revolucionarios, Parain mostró que es pragmático: sirve para transmitir órdenes, consignas, informaciones, y, si pierde su rigor, el Partido se desintegra. Todo ello tiende a la eliminación cada vez más rigurosa del sujeto. Pero ello es que la poesía ha de continuar siendo subjetiva por algún lado. Le faltó al proletariado una poesía que fuera social en la exacta medida en que fuera subjetiva, que se estableciera sobre un descalabro del lenguaje y que, no obstante, contuviera tanta fuerza de exaltación y fuera tan fácilmente comprendida como la más precisa de las consignas o como el "proletarios de todos los países, ¡uníos!" que se lee en los portales de la Rusia Soviética. Por esa carencia, la poesía de la revolución futura quedó entre las manos de jóvenes burgueses bien intencionados que bebían su inspiración en sus contradicciones psicológicas, en la antinomia de su ideal y de su clase, en la incertidumbre de la vieja lengua burguesa.

Como el trabajador blanco, el negro es víctima de la estructura capitalista de nuestra sociedad; tal situación le descubre su estrecha solidaridad, más allá de los matices de piel, con ciertas clases de europeos oprimidos como él. Lo incita a concebir y crear una sociedad sin privilegios donde la pigmentación de la piel sea considerada un simple accidente. Pero si bien la opresión es una, sus circunstancias son distintas según las circunstancias históricas y las condiciones geográficas: el negro es víctima de ella, en cuanto negro, en su condición de indígena colonizado y de africano deportado. Y como lo oprimido es su raza, como se lo oprime a causa de ella, ante todo ha de tomar conciencia de su raza. Es

preciso que obligue a quienes durante siglos intentaron en vano reducirlo a la condición de animal porque era negro a que lo reconozcan como hombre. Ahora bien, no hay aquí escapatoria alguna, trampa ni "paso a otra línea": un judío, blanco entre los blancos, puede negar que es judío y declararse un hombre entre los hombres. El negro no puede negar que sea negro ni reclamar para él aquella abstracta humanidad incolora: es negro. Vese así forzado a sumirse auténticamente; lo insultan, lo someten, pero él se alza, recoge la palabra "negro" que le arrojaron como una piedra y se reivindica como negro frente al blanco, orgullosamente. La unidad final que acercará a todos los oprimidos que libran el mismo combate debe ser precedida en las colonias por lo que llamaré momento de la separación o de la negatividad: tal racismo antirracista es el único camino que pueda conducir a la abolición de las diferencias de raza. ¿Acaso podría ser de otro modo? ¿Acaso pueden contar los negros con la ayuda del proletariado blanco, que está lejos y distraído por sus propias luchas, antes que se hayan unido y organizado en su propio suelo? Por lo demás, sería preciso realizar un trabajo de análisis para percibir la identidad de intereses profundos bajo la diferencia manifiesta de las condiciones, y lo cierto es que, a pesar de sí mismo, el obrero blanco no deja de aprovecharse de la colonización puesto que, por bajo que sea su nivel de vida, de no ser por ella sería aún más bajo. En todo caso, está menos cínicamente explotado que el jornalero de Dakar y de San Luis. Además, el equipamiento técnico y la industrialización de los países europeos permiten pensar que en ellos sean inmediatamente aplicables las medidas de socialización, pero visto desde Senegal o el Congo, el socialismo aparece sobre todo como un hermoso sueño: para que los campesinos negros descubran que es la meta necesaria de sus reivindicaciones inmediatas y locales, es necesario que antes aprendan a formular en común tales reivindicaciones y, por consiguiente, que se piensen como negros.

Pero esta toma de conciencia difiere por su naturaleza de la que el marxismo intenta despertar en el obrero blanco. La conciencia de clase del trabajador europeo se centra en la naturaleza del beneficio y de la plusvalía, en las condiciones actuales de la propiedad de los instrumentos de trabajo, en suma, en los caracteres objetivos de su situación. Pero por el contrario, como el menosprecio que los blancos sienten por los negros —sin equi-

valente en la actitud de los burgueses frente a la clase obrera— tiende a herirlos en lo profundo del corazón, será preciso que los negros le opongan una visión más justa de la subjetividad negra y, de esta suerte, la conciencia de raza se centra ante todo en el alma negra o, más bien, y puesto que el término aparece con frecuencia en esta antología, en cierta calidad común a los pensamientos y a la conducta de los negros que se llama "negrez". Ahora bien, para constituir conceptos raciales no hay más que dos modos de obrar: hacer pasar a la objetividad ciertos caracteres subjetivos o bien intentar interiorizar comportamientos objetivamente discernibles. De este modo el negro que reivindica su negrez en un movimiento revolucionario se sitúa de pronto en el terreno de la Reflexión, sea que quiera hallar en él ciertos rasgos objetivamente comprobados en las civilizaciones africanas, sea que espere descubrir la Esencia negra en el fondo de su corazón. Así reaparece la subjetividad, relación de uno consigo mismo, fuente de toda poesía y de la cual el trabajador se vió forzado a mutilarse. El negro que invita a sus hermanos de color a tomar conciencia de sí mismo intentará presentarles la imagen ejemplar de su negrez y se inclinará sobre su propia alma para aprehenderla allí. Se convierte a la vez en faro y espejo. El primer revolucionario será el anunciador del alma negra, el heraldo que arrancará de sí mismo la negrez para ofrecerla al mundo, a medias profeta, a medias combatiente; en suma, un poeta en el sentido preciso de la palabra *vates*. Y la poesía negra no tiene nada de común con las efusiones del corazón: es funcional, responde a una necesidad que la define exactamente. Cuando uno hojea una antología de la poesía blanca contemporánea, halla cien temas distintos, según el estado de ánimo y las inclinaciones del poeta, según su condición social y su país. En la que presento al lector, no hay más que un tema tratado por todos los poetas, con mayor o menor facilidad. De Haití a Cayena corre una sola idea: la de manifestar el alma negra. La poesía negra es evangélica, anuncia la buena nueva: la negrez ha sido hallada.

Sólo que tal negrez, que quieren pescar en sus profundidades abismales, no cae por sí misma bajo las miradas del alma, pues nada está dado en el alma. El heraldo del alma negra ha estudiado en las escuelas blancas, conforme a la ley de acero que rehusa al oprimido todas las armas que éste no haya robado al opresor. En el choque con la cultura blanca, su negrez pasó de

la existencia inmediata al estado de reflexión. Pero al mismo tiempo, dejó en mayor o menor grado de vivirla. Al optar por ver lo que él es, se desdobló y ya no coincide consigo mismo. Y recíprocamente, porque ya estaba desterrado de sí mismo sintió tal deber de manifestarse. Comienza pues por el exilio. Un exilio doble: el exilio de su cuerpo ofrece una imagen magnífica del exilio de su corazón. Vive casi siempre en Europa, en un clima frío, en medio de multitudes grises; sueña con Puerto Príncipe, con Haití. Pero esto no basta, pues en Puerto Príncipe ya estaba en el exilio; los negreros arrancaron a sus padres de África y los dispersaron. Y así todos los poemas de este libro (salvo los que fueron escritos en África) nos ofrecerán la misma geografía mística. Un hemisferio, en cuya parte más baja, según el primero de los tres círculos concéntricos, se extiende la tierra del exilio; la Europa incolora; sigue luego el círculo deslumbrante de las islas y de la infancia que baila en corro en torno de África; y el último círculo es África, ombligo del mundo, polo de toda la poesía negra. África deslumbrante, incendiada, aceitosa como una piel de serpiente. África de fuego y de lluvias, tórrida y frondosa, ese África fantasmal vacilante como una llama entre el ser y la nada, más verdadera que las "eternas avenidas pobladas de policías" pero ausente, que desintegra a Europa con sus rayos negros y es no obstante invisible y está fuera del alcance, África, continente imaginario. La fortuna inaudita de la poesía negra consiste en que las preocupaciones del indígena colonizado hallan símbolos evidentes y grandiosos que basta con profundizar y meditar incesantemente: el exilio, la esclavitud, la pareja África-Europa y la gran división maniqueísta del mundo en mundo negro y mundo blanco. Semejante exilio atávico de los cuerpos figura el otro exilio: el alma negra es un África de la que el negro está desterrado en medio de los fríos edificios de la cultura y la técnica blancas. La negrez, presente y ocultada, lo obsesiona, lo roza, el negro roza su ala sedosa, la negrez palpita desplegada a través de él como su memoria profunda y su más alta exigencia, como su infancia sepultada, traicionada, como la infancia de su raza y el llamado de la tierra, como el hormigueo de los instintos y la indivisible simplicidad de la Naturaleza, como el puro legado de sus antepasados y como la Moral que debería unificar su vida truncada. Pero apenas el negro se vuelve hacia la negrez para mirarla de frente, ésta se desvanece, convertida en humo, y

las murallas de la cultura blanca se alzan entre ella y él, se alzan la ciencia de los blancos, las palabras de los blancos, los costumbres de los blancos:

Devuélvanme mis muñecas negras para que yo juegue
[con ellas]

*los juegos ingenuos de mi instinto
quiero vivir a la sombra de sus leyes
recobrar mi coraje
mi audacia*

*sentirme yo mismo
nuevo yo mismo de lo que ayer era
ayer*

*sin complejidad
ayer
cuando sonó la hora del desarraigo...
ellos robaron el espacio que era mío.*

No obstante, será preciso que los negros derriben las murallas de la cultura-prisión, será preciso que un día los negros vuelvan a África; y de esta suerte aparecen indisolublemente mezclados en el *vates* de la negrez el tema del retorno al país natal y el del descenso a los Infiernos fulgurantes del alma negra. Trátese de una busca, de un despojamiento sistemático y de una ascesis que va acompañada de un esfuerzo continuo de profundización. Y llamaré "órfica" a esta poesía porque tal descenso incansable del negro al fondo de sí mismo me hace pensar en Orfeo que va a reclamar a Eurídice a Plutón. De esta suerte, por una fortuna poética excepcional, el poeta negro, al abandonarse a sus éxtasis, al rodar por tierra como un poseído en busca de sí mismo, al cantar sus cóleras, sus penas o sus odios, al exhibir sus llagas, su vida desgarrada entre la "civilización" y el viejo fondo negro, en suma, al mostrarse lírico, alcanza tanto más seguramente la gran poesía colectiva. Al hablar sólo de sí mismo, habla para todos los negros y, cuando parece ahogado por las serpientes de nuestra cultura es precisamente cuando se muestra más revolucionario, pues entonces acomete la empresa de echar por tierra sistemáticamente cuanto ha adquirido de europeo, demolición en espíritu que simboliza el futuro empuñar de armas con que los negros destruirán sus cadenas. Un solo ejemplo hasta para aclarar esta última observación.

En el siglo XIX, la mayor parte de las minorías étnicas intentaron apasionadamente, al tiempo que luchaban por su independencia, resucitar sus lenguas nacionales. Para que uno pueda llamarse irlandés o húngaro es preciso, sin duda, que pertenezca a una colectividad que disfrute de una amplia autonomía económica o política, pero para ser irlandés, es menester también que piense como un irlandés, lo cual ante todo quiere decir que piense en lengua irlandesa. Los rasgos específicos de una sociedad corresponden exactamente a las locuciones intraducibles de su lenguaje. Ahora bien, lo que amenaza con frenar peligrosamente el esfuerzo de los negros para rechazar nuestra tutela es el hecho de que los anunciadores de la negrez se vean forzados a redactar en francés su evangelio. La trata los dispersó por los cuatro puntos cardinales, y así los negros no poseen una lengua que les sea común. Para incitar a los oprimidos a unirse deben recurrir a las palabras del opresor. El idioma francés es el que ha de suministrar al cantor negro el más vasto auditorio de negros, por lo menos dentro de los límites de la colonización francesa. En esta lengua de carne de gallina, pálida y fría como nuestros cielos y de la cual Mallarmé decía que "es la lengua neutra por excelencia puesto que el genio local exige una atenuación de todo color demasiado vivo y de todo abigarramiento", en esta lengua para ellos a medias muerta, Damas, Diop, Laleau, Rabéarivelo han de verter el fuego de sus cielos y de sus corazones. Sólo por ella pueden comunicarse; semejantes a los sabios del siglo XVI que sólo se entendían en latín, los negros se reúnen en el terreno lleno de celadas que les preparó el hombre blanco, pues el colonizador se las ha arreglado para ser el eterno mediador entre los colonos; está siempre entre ellos, aun cuando esté ausente, hasta en los conciliábulos más secretos. Y como las palabras son ideas, cuando el negro declara en francés que repudia la cultura francesa, toma con una mano lo que rechaza con la otra e instala en sí mismo, como una agramadera, el aparato de pensar del enemigo. Pero esto no sería nada porque lo peor es que, al mismo tiempo, esa sintaxis y ese vocabulario forjados en otros tiempos, a millares de leguas de distancia, para responder a otras necesidades y designar otros objetos no son apropiados para proporcionarle los modos de hablar de sí mismo, de sus inquietudes, de sus esperanzas. La lengua y el pensamiento franceses son analíticos. ¿Qué ocurriría si el genio negro fuera ante

todo un genio de síntesis? El término bastante feo de "negrez" es uno de los únicos aportes negros a nuestro diccionario. Pero ello es que si tal "negrez" es un concepto definible o por lo menos descriptible, debe componerse de otros conceptos más elementales que correspondan a los datos inmediatos de la conciencia negra, y ¿dónde están las palabras que permitan designarlos? Es comprensible la queja del poeta haitiano:

*Este corazón obsesionado que no corresponde
a mi lengua ni a mis costumbres,
y sobre el cual muerden, como garfios,
sentimientos prestados y costumbres
de Europa, ¿sienten ustedes este sufrimiento
y esta desesperación que no tiene igual
de domesticar con palabras de Francia
este corazón que me dió el Senegal?*

No obstante, no es cierto que el negro se exprese en una lengua "extranjera" puesto que se le enseña el francés desde su más tierna edad y puesto que se siente perfectamente cómodo cuando piensa como técnico, sabio o político. Habría que hablar más bien del divorcio leve y constante que separa lo que dice de lo que querría decir, apenas habla de sí mismo. Tiene la impresión de que un espíritu septentrional le roba sus ideas, las fuerza suavemente a significar más o menos de lo que él deseaba, de que las palabras blancas beben su pensamiento como la arena bebe la sangre. Y apenas reacciona bruscamente, apenas se recobra a sí mismo y retrocede unos pasos, he aquí que los vocablos yacen frente a él, insólitos, a medias signos y a medias cosas. No dirá su negrez con palabras precisas, eficaces, que den todas en el blanco. No dirá su negrez en prosa. Pero todos sabemos que semejante sentimiento de fracaso frente al lenguaje considerado como medio de expresión directa, está en la base y en el origen de toda experiencia poética.

La reacción del parlante ante el fracaso de la prosa es, en efecto, lo que Bataille llama holocausto de las palabras. En la medida en que podemos creer que una armonía preestablecida rige las relaciones del verbo con el Ser, nos valemos de las palabras sin verlas, con una confianza ciega en ellas puesto que se

nos aparecen como órganos sensoriales, como bocas, manos, ventanas abiertas al mundo. Al primer fracaso, semejante palabrerío cae fuera de nosotros; vemos entonces todo el sistema, comprendemos que ya no es sino un aparato mecánico descompuesto, volteado, cuyos grandes brazos aún se agitan pretendiendo guiarnos en el vacío. Juzgamos de pronto que el nombrar es una insensata empresa. Comprendemos que el lenguaje es esencialmente prosa y que la prosa es esencialmente fracaso. El ser se yergue ante nosotros como una torre de silencio y, si aún deseamos captarlo, sólo lo lograremos acaso por el silencio: "evocar, de intento en una sombra, el objeto callado mediante palabras alusivas, jamás directas, que se reducen igualmente a silencio"¹. Nadie dijo mejor que la poesía es un intento de encantamiento, de sugerir el ser en la desaparición vibratoria de la palabra y mediante tal desaparición: al insistir sobre su impotencia verbal, al volver locas a las palabras, el poeta nos hace sospechar, más allá de aquella batahola que se anula a sí misma, enormes densidades silenciosas. Ya que no podemos callarnos, es preciso que creemos el silencio con el lenguaje. Desde Mallarmé hasta los superrealistas, creo que la intención profunda perseguida por la poesía francesa ha sido la autodestrucción del lenguaje. El poema es una habitación a oscuras donde las palabras chocan unas con otras al describir insensatos giros. Chocan en el aire y se iluminan recíprocamente con sus incendios, para caer envueltas en llamas.

De acuerdo con esta perspectiva hay que situar el esfuerzo de los evangelistas negros. Responden a la astucia del colonizador con una astucia de signo contrario y a la vez semejante: puesto que el opresor está presente hasta en la lengua que hablan, hablarán esta lengua para destruirla. El poeta europeo de hoy intenta deshumanizar las palabras para devolverlas a la naturaleza; en cambio, el heraldo negro las desafrancesa, las tritura, rompe sus asociaciones habituales, las aparea violentamente:

*a pasitos de lluvia de harapos
a pacitos de sorbos de leche
a pasitos de rodas de bolas*

¹ Mallarmé, *Magie* (Ed. de la Pléiade, pág. 400).

*a pasitos de convulsión sísmica
los ignamos avanzan en el suelo a grandes pasos de
espacios estrellados¹.*

Sólo el poeta negro las adopta cuando estas palabras han vomitado su blancura y convierte entonces esta lengua en ruinas en un superlenguaje solemne y sagrado, en Poesía. Sólo mediante la Poesía los negros de Tananariva y de Cayena, los negros de Puerto Príncipe y de San Luis pueden comunicarse entre sí sin testigos. Y como el francés carece de términos y de conceptos para definir la negrez, se valdrán para evocarla de "palabras alusivas, jamás directas, que se reducen igualmente a silencio". Son corto circuitos del lenguaje: tras la caída en llamas de las palabras, entrevemos un gran ídolo negro y mudo. Por lo tanto, no sólo me parece poética la intención del negro de describirse a sí mismo sino también su modo propio de utilizar los medios de expresión de que dispone. Su situación lo incita a ello: aun antes de que piense en cantar, la luz de las palabras blancas se refracta en él, se polariza y se altera. En parte alguna aparece esto más manifiesto que en el empleo que hace de los dos términos apareados "negro-blanco", los cuales recubren a la vez la gran división cósmica "día y noche" y el conflicto humano del indígena con el colonizador. Pero es una pareja con una jerarquía: al entregarle el idioma al negro, el instituidor le entrega por añadidura cien hábitos de lenguaje que consagran la prioridad del negro sobre el blanco. El negro aprenderá a decir "blanco como la nieve" para significar la inocencia, a hablar de la negrura de una mirada, de un alma, de una fechoría. Apenas abre la boca se acusa, a no ser que se afane en invertir la jerarquía. Y si la invierte en francés, ya está poetizando: ¿se imagina el extraño sabor que tendrían para nosotros locuciones como "la negrura de la inocencia" o "las tinieblas de la virtud"? Tal es el sabor que gustamos en todas las páginas de este libro y, por ejemplo, cuando leemos:

*Tus senos de satén redondos y relucientes...
esa blanca sonrisa
de los ojos*

¹ Césaire, *Les armes miraculeuses*: "tam-tam II".

*en la sombra del rostro
despiertan en mí esta noche,
los ritmos sordos...
con que se embriagan allá en el país de Guinea
nuestras hermanas
negras y desnudas
y hacen alzarse en mí
esta noche
crepúsculos negros preñados de una emoción sensual
pues
el alma del negro país donde duermen los antiguos
vive y habla
esta noche
en la fuerza inquieta que recorre tus lomos ahuecados...*

A lo largo de este poema lo negro es un color. Con más precisión, una luz cuya irradiación suave y difusa disuelve nuestras costumbres. El negro país donde duermen los antiguos no es un infierno tenebroso: es una tierra de sol y de fuego. Pero por otra parte, la superioridad del blanco sobre el negro no traduce sólo la que el colonizador pretende tener sobre el indígena sino que expresa, de modo más profundo, la adoración universal del día y nuestros terrores nocturnos, que también son universales. En este sentido, los negros restablecen la jerarquía que derribaban hace un rato. No quieren ser poetas de la noche, es decir, de la rebelión vana y de la desesperación, sino que anuncian una aurora, saludan

el alba transparente de un día nuevo.

De pronto el negro vuelve a hallar, bajo la pluma, su sentido de presagio nefasto:

Un negro negro como la miseria,

exclama uno de ellos; y otro:

Libérame de la noche de mi sangre.

De este modo la palabra negro viene a contener a la vez todo el Mal y todo el Bien, cubre una tensión casi insostenible entre dos clasificaciones contradictorias: la jerarquía solar y la jerarquía racial. Lógrase así una poesía extraordinaria, como esos objetos autodestructivos que salen de las manos de Duchamp y de los superrealistas. Hay una negrura secreta del blanco, una blancura secreta del negro, una fluctuación entre el ser y el no ser que acaso en parte alguna se haya traducido tan felizmente como en este poema de Césaire:

Mi gran estatua herida de una pedrada en la frente mi gran carne distraída de día con pigmentación sin piedad mi gran carne de noche con pigmentación de día...

El poeta irá más lejos aún; escribe:

Nuestros rostros hermosos como el verdadero poder operativo de la negación.

Tras esta elocuencia abstracta que recuerda a Lautréamont percíbese un esfuerzo audaz y sutil por dar un sentido a la piel negra y por realizar la síntesis poética de las dos facetas de la noche. Cuando David Diop dice del negro que es "negro como la miseria", presenta al negro como pura privación de luz. Pero Césaire desarrolla y profundiza esta imagen: la noche no es ya ausencia, sino rechazo. Lo negro no es un color sino que es la destrucción de aquella claridad prestada que cae del sol blanco. El revolucionario negro es negación porque quiere ser pura desnudez ya que, para construir su verdad, es menester que antes eche por tierra la de los otros. Los rostros negros, esas manchas de noche que obsesionan nuestros días, encarnan el trabajo oscuro de la Negatividad que corroe pacientemente los conceptos. Y así, mediante un movimiento que recuerda curiosamente al del negro humillado e insultado que se reivindica como "sucio negro", el aspecto privativo de las tinieblas funda su valor. La libertad es del color de la noche.

Destrucciones, auto de fe del lenguaje, simbolismo mágico, ambivalencia de los conceptos, toda la poesía moderna está allí, en su aspecto negativo. Pero no se trata de un juego gratuito. La situación del negro, su "desgarramiento" original, la enajenación que un pensamiento extranjero le impone bajo el nombre de asimilación, lo obligan a reconquistar su unidad existencial de negro o, si se prefiere, la pureza original de su proyecto mediante una ascesis progresiva, más allá del universo del discurso. La

negrez, como la libertad, es el punto de partida y el término final. Lo importante es hacerla pasar de lo inmediato a lo mediato, hacer de ella un tema. Trátase pues, para el negro, de morir para la cultura blanca y renacer así para el alma negra, como el filósofo platónico muere para su cuerpo y renace para la verdad. Este retorno dialéctico y místico a los orígenes implica necesariamente un método. Pero tal método no se presenta como un conjunto de reglas que dirijan el espíritu. Se confunde con el ser que lo aplica. Tal es la ley dialéctica de las transformaciones sucesivas que llevan al negro a coincidir consigo mismo en la negrez. Para él no se trata de conocer ni de arrancarse a sí mismo en el éxtasis sino a la vez de descubrir y de llegar a ser lo que es.

El negro constituye dos caminos de acceso convergentes a esta simplicidad original de la existencia: uno objetivo y el otro subjetivo. Los poetas de nuestra antología emplean ya uno, ya otro, a veces los dos al mismo tiempo. Existe, en efecto, una negrez objetiva que se expresa en las costumbres, las artes, los cantos y las danzas de las poblaciones africanas. El poeta se impondrá como ejercicio espiritual el dejar que lo fascinen los ritmos primitivos, el dejar correr su pensamiento por las formas tradicionales de la poesía negra. Muchos de los poemas aquí reunidos se titulan tam-tam porque toman de los tamborileros nocturnos un ritmo de percusión ya seco y regular, ya torrencioso y convulsivo. El acto poético es entonces una danza del alma; el poeta gira como un derviche hasta el desvanecimiento, ha instalado en él el tiempo de sus antepasados y lo siente transcurrir con sus convulsiones singulares. Espera encontrarse a sí mismo en tal flujo rítmico y hasta diré que intenta hacerse poseer por la negrez de su pueblo. Espera que los ecos de su tam-tam despierten los instintos inmemoriales que duermen en él. Al hojear esta colección se tendrá la impresión de que el tam-tam tiende a convertirse en un género de la poesía negra, así como el soneto o la oda lo fueron de la nuestra. Otros poetas se inspiran, como Rabemananjara, en las proclamaciones reales y otros beben en la fuente popular de los *haintenys*. El centro calmo de este maels-tröm de ritmos, de cantos, de gritos, es la poesía de Birago Diop, en su ingenua majestad. Sólo ella se mantiene en estado de reposo porque surge directamente de los relatos de los *griots* y de la tradición oral. Casi todos los otros intentos muestran algo de crispado, de tenso y de desesperado porque tienden a alcanzar

la poesía folklórica en lugar de manar de ella. Pero por alejado que esté "del negro país donde duermen los antepasados", el negro está más cerca que nosotros de la gran época en que, como dice Mallarmé, "la palabra crea a los dioses". A nuestros poetas les resulta poco menos que imposible volver a anudar los lazos con las tradiciones populares: diez siglos de poesía sabia los separan de ellas y, por lo demás, la inspiración folklórica se ha agotado. A lo sumo podríamos imitar desde fuera su sencillez. Por el contrario, los negros de África viven aún el gran período de fecundidad mística y los poetas negros de lengua francesa no se divierten con esos mitos como hacemos nosotros con nuestras canciones: se dejan hechizar por ellos para que al término del encantamiento surja, magníficamente evocada, la negrez. Por eso llamo magia o encantamiento este método de "poesía objetiva".

Por el contrario, Césaire optó por volver a su casa reculando. Puesto que aquella Eurídice desaparecerá disuelta en humo si el Orfeo negro se vuelve hacia ella, él descenderá por el camino real de su alma, de espaldas al fondo de la gruta, descenderá por debajo de las palabras y de las significaciones —"para pensar en ti, dejé todas las palabras en el montepío"—, por debajo de las conductas cotidianas y del plano de la "repetición", hasta por debajo de los primeros arrecifes de la rebelión, vuelto de espaldas y con los ojos cerrados, para tocar al fin con sus pies desnudos el agua negra de los sueños y del deseo y para dejarse ahogar en ella. Entonces el deseo y el sueño se alzarán rugiendo como un golpe de mar, harán bailar las palabras como maderos de un naufragio y las arrojarán confusamente, rotas, a la orilla.

Las palabras se exceden; lo alto y lo bajo no permiten ir hacia un cielo o una tierra, y también se acabó la vieja geografía... Por el contrario, un escalonamiento curiosamente respirable se opera, real pero a nivel. Al Nivel gaseoso del organismo sólido y líquido, blanco y negro día y noche.

Reconocemos aquí el viejo método surrealista (pues la escritura automática, como el misticismo, es un método: supone un aprendizaje, ejercicios, un determinado camino). Es preciso sumergirse bajo la corteza superficial de la realidad, del sentido común, de la razón que razona para tocar el fondo del alma y despertar las potencias inmemoriales del deseo. Del deseo que convierte al hombre en un puro rechazo de todo y en un amor por todo; del deseo, negación radical de las leyes naturales y de

lo posible, llamado al milagro; del deseo que, por su loca energía cósmica, sumerge al hombre en el seno bullente de la Naturaleza y lo eleva al mismo tiempo por encima de la Naturaleza, por la afirmación de su Derecho a la insatisfacción. Por lo demás Césaire no es el primer negro que se interna por este camino. Antes de él, Etienne Lero había fundado *Legitime Défense*. "Más que una revista —dice Senghor— *Legitime Défense* fué un movimiento cultural. Partiendo del análisis marxista de la sociedad de las "Islas", descubría en el antillano al descendiente de esclavos africanos mantenidos durante tres siglos en la embrutecedora condición del proletario. Afirmaba que sólo el superrealismo podría liberarlo de sus tabúes y hacerlo expresarse en su integralidad".

Pero, precisamente si se compara a Lero con Césaire, no pueden dejar de llamarnos la atención sus desemejanzas, hasta el punto de que la comparación puede llevarnos a medir el abismo que separa el superrealismo blanco de su utilización por un negro revolucionario. Lero fué el precursor, el primero que explotó el superrealismo como un "arma milagrosa" y un instrumento de investigación, una suerte de radar con el que exploró las profundidades abismales. Pero sus poemas son tareas de estudiante, no son más que estrictas imitaciones; no se "superan", sino que por el contrario se cierran en sí mismos:

*Las cabelleras antiguas
Pegan a las ramas el fondo de los mares vacíos
Donde tu cuerpo no es más que un recuerdo
Donde la primavera se arregla las uñas
La hélice de tu sonrisa arrojada a lo lejos
Sobre las casas que ya no queremos ...*

"La hélice de tu sonrisa", "la primavera que se arregla las uñas", reconocemos al pasar el carácter preciosista y gratuito de la imagen superrealista, el eterno procedimiento que consiste en tender un puente entre dos términos absolutamente alejados, esperando, sin creer demasiado en ello, que semejante "golpe de dados" libere un aspecto oculto del ser. No veo en este poema ni en los otros que Lero reivindique la liberación del negro; a lo sumo, reclama la liberación formal de la imaginación. En este juego completamente abstracto, ninguna alianza de palabras evoca, ni siquiera de lejos, a África. Sáquense esos poemas de la anto-

logía, ocúltese el nombre del autor y apuesto que cualquiera, negro o blanco, los atribuye a un colaborador europeo de la *Révolution Surréaliste* o del *Minotaure*. Ello es que el superrealismo se propone hallar, más allá de las razas y las condiciones, más allá de las clases, tras el incendio del lenguaje, deslumbrantes tinieblas silenciosas que ya no se oponen a nada, ni siquiera al día, porque el día y la noche y todos los contrarios van a fundirse y abolirse en ellas. De ahí que pueda hablarse de una impasibilidad, de una impersonalidad del poema superrealista, del mismo modo que existe una impasibilidad y una impersonalidad del Parnaso.

Por el contrario, un poema de Césaire estalla y gira sobre sí mismo como un cohete; de él surgen soles que ruedan y estallan para formar nuevos soles. Es una perpetua superación. No se trata ya de lograr la calma unidad de los contrarios sino de poner tenso como un sexo uno de los contrarios de la pareja "negro-blanco" en su oposición al otro. La densidad de tales palabras, arrojadas al aire como piedras por un volcán, es la negrez que se define contra Europa y la colonización. Césaire no destruye la cultura en general sino la cultura blanca. No saca a luz anhelos del alma sino las aspiraciones revolucionarias del negro oprimido. Lo que toca en el fondo de sí mismo no es el espíritu sino cierta forma de humanidad concreta y determinada. De pronto podemos hablar aquí de escritura automática comprometida y hasta dirigida, aunque no porque intervenga la reflexión sino porque las palabras y las imágenes traducen perpetuamente la misma obsesión tórrida. En el fondo de sí mismo, el superrealista blanco encuentra la distensión; en el fondo de sí mismo, Césaire encuentra la inflexibilidad fija de la reivindicación y del resentimiento. Las palabras de Lero se organizan muellemente, como en una suerte de escape de presión, mediante un relajamiento de los lazos lógicos, en torno de temas amplios y vagos; las palabras de Césaire se aprietan unas con otras y están cimentadas por su furiosa pasión. Entre las comparaciones más azarosas, entre los términos más distantes corre un hilo secreto de odio y de esperanza. Compárese, por ejemplo, "la hélice de tu sonrisa arrojada a lo lejos", que es un producto del libre juego imaginativo y una invitación a la ensoñación, con

*y las minas de radio enterradas en el abismo de mis inocencias
saltarán en grano
en el comedero de las aves
y el estero de estrellas
será el nombre común de los leños para calefacción
recogidos en los aluviones de las vetas cantantes de noche*

donde los *dissecta membra* del vocabulario se organizan para dejar adivinar un "Arte poética" negra.

O cuando se lee:

Nuestros rostros hermosos como el verdadero poder operativo de la negación...

O también:

Los mares piojosos de islas que crujen en los dedos de rosas lanzallamas y mi cuerpo intacto y fulminado.

He aquí la apoteosis de los piojos de la miseria negra, que saltan entre los cabellos del agua, "islas" bañadas por la luz, que crujen entre los dedos de la espulgadora celeste, la aurora de dedos rosados, aquella aurora de la cultura griega y mediterránea arrancada por un ladrón negro a los sacrosantos poemas homéricos, y cuyas uñas de princesa reducida a la esclavitud hacen estallar —sometidas a servidumbre por un Toussaint Louverture— los triunfantes parásitos del mar negro, la aurora que de repente se rebela y se metamorfosea, arroja fuego como el arma salvaje de los blancos y, lanzallamas, arma de sabios, arma de verdugos, fulmina con su fuego blanco al gran Titán negro que se alza intacto, eterno, para lanzarse al asalto de Europa y del cielo. Con Césaire llega a su fin la gran tradición superrealista, pues ésta toma su sentido definitivo y se destruye. Así el superrealismo, movimiento poético europeo, es despojado a los europeos por un negro que lo vuelve contra ellos y le asigna una función rigurosamente definida. He señalado en otra parte cómo todo el proletariado abrazaba esta poesía destructora de la Razón, y ahora en Europa el superrealismo, rechazado por quienes habrían podido transfundirle su sangre, languidece y se marchita. Pero he aquí que en el preciso momento en que pierde contacto con la Revo-

lución, en las Antillas aparece injertado en otra rama de la Revolución universal, para abrirse como una flora enorme y oscura. La originalidad de Césaire consiste en haber dejado fluir su inquietud estrecha y potente de negro, de oprimido y militante por el mundo de la poesía más destructora, más libre y más metafísica, en momentos en que Éluard y Aragon no lograban dar un contenido político a sus versos. Y por último, lo que brota de Césaire como un grito de dolor, de amor y de odio, es la negrez-objeto. También aquí se mantiene fiel a la tradición superrealista, que exige que el poema objective. Las palabras de Césaire no describen la negrez, no la designan, no la copian desde fuera así como un pintor sigue las líneas de un modelo: la crean. La componen bajo nuestros ojos, y en adelante es algo que podemos observar, conocer. El método subjetivo elegido por el poeta viene a enlazarse con el método objetivo de que hablamos más arriba: expulsa el alma negra fuera de él precisamente cuando otros intentan interiorizarla. El resultado final es el mismo en ambos casos. La negrez es ese tam-tam lejano en las calles nocturnas de Dakar, son los gritos agudos que salen de un respiradero haitiano y se deslizan a ras de la calzada, es esa máscara del Congo, pero es también este poema de Césaire, baboso, sangriento, lleno de flemas, que se retuerce en el polvo como una lombriz cortada en dos. Tal doble espasmo de absorción y de excreción marca el ritmo del corazón negro en todas las páginas de este libro.

¿Y qué es, pues, esta negrez, única preocupación de estos poetas, único tema de esta antología? Es preciso responder ante todo que un blanco no podría hablar de ella convenientemente puesto que no ha tenido una experiencia interior de ella y puesto que las lenguas europeas carecen de palabras con que poder describirla. Debería pues dejar que el lector la halle al recorrer estas páginas y se haga de ella la idea que juzgue más conveniente. No obstante, esta introducción quedaría incompleta si, después de haber indicado que la busca del Graal negro figuraba, en su intención original y en sus métodos, la más auténtica síntesis de las aspiraciones revolucionarias y de la inquietud poética, no mostrara que esta noción compleja es, en su esencia, Poesía pura. Me limitaré pues a examinar estos poemas objetivamente como un conjunto de testimonios e indicar algunos de sus temas principales. "Lo que constituye la negrez de un poema —dice Senghor— no es tanto el tema como el estilo, el calor emocional que

da vida a las palabras, que trasmuta la palabra en verbo." Se nos previene así que la negrez no es un estado ni un conjunto definido de vicios y virtudes, de cualidades intelectuales y morales, sino cierta actitud afectiva frente al mundo. Desde comienzo de este siglo la psicología renunció a sus grandes distinciones escolásticas. Ya no creemos que los hechos del alma se dividan en voliciones o acciones, conocimientos o percepciones y sentimientos o pasividades ciegas. Sabemos que un sentimiento constituye una manera definitiva de vivir nuestra relación con el mundo que nos rodea y que implica cierta comprensión de todo el universo. Es una tensión del alma, una elección de sí mismo y del prójimo, un modo de superar los datos secos de la experiencia, en suma, un proyecto de la misma índole que el acto voluntario. Para emplear el lenguaje heideggeriano, la negrez es el ser-en-el-mundo del negro.

Por lo demás, he aquí lo que nos dice Césaire:

Mi negrez no es una piedra, su sordera golpeada contra el clamor del día,

Mi negrez no es una catarata de agua muerta en el ojo muerto de la tierra

mi negrez no es ni una torre ni una catedral

se hunde en la carne roja del suelo

se hunde en la carne ardiente del cielo

agujerea la postración opaca de su recta paciencia.

La negrez está descripta en estos bellos versos antes como un acto que como una disposición. Pero este acto es una determinación interior, puesto que no se trata de tomar en las manos y de transformar los bienes de este mundo sino que se trata de existir en medio del mundo. La relación con el universo sigue siendo una apropiación. Pero semejante apropiación no es técnica. Para el blanco, poseer equivale a transformar. Cierzo que el obrero blanco trabaja con instrumentos que no posee, pero por lo menos le pertenecen sus técnicas. Si bien es cierto que las invenciones mayores de la industria europea son obra de un personal perteneciente sobre todo a las clases medias, por lo menos el oficio del carpintero o del tornero se les aparece a los trabajadores como un verdadero patrimonio, aunque la orientación de la gran producción capitalista tienda a despojarlos hasta de la

"alegría de trabajar". Pero no basta con decir que el obrero negro trabaja con instrumentos prestados puesto que también se le prestan las técnicas.

Césaire llama a sus hermanos negros:

Los que no inventaron la pólvora ni la brújula, los que nunca supieron domar el vapor ni la electricidad, los que no exploraron los mares ni el cielo...

Esta reivindicación activa de la no-tecnicidad invierte la situación, y así lo que podría pasar por una carencia se convierte en positiva fuente de riqueza. La relación técnica con la Naturaleza descubre a ésta como cantidad pura, inercia, exterioridad, y así la Naturaleza muere. Por su altivo rechazo a ser *homo faber*, el negro le devuelve la vida. Como si, en la pareja "hombre-naturaleza", la pasividad de uno de los términos acarrearía necesariamente la actividad del otro. A decir verdad, la negrez no es una pasividad, puesto que "agujerea la carne del cielo y de la tierra", sino que es una "paciencia", y la paciencia aparece como una imitación activa de la pasividad. La acción del negro es ante todo acción sobre sí mismo. El negro se yergue y permanece inmóvil como un encantador de aves y las cosas van a posarse en las ramas de aquel falso árbol. Trátase, sí, de una captación del mundo, pero de índole mágica, por el silencio y el reposo; al obrar ante todo sobre sí mismo, el negro pretende conquistar la naturaleza al conquistarse a sí mismo.

Se abandonan, poseídos, a la esencia de todas las cosas ignorantes de la superficie pero poseídos por el movimiento de todas las cosas

no les interesa contar sino jugar el juego del mundo

verdaderamente son los primogénitos del mundo

porosos a todos los soplos del mundo...

carne de la carne del mundo que palpita con el mismo

movimiento del mundo.

Al leer estos versos, uno piensa forzosamente en la famosa distinción establecida por Bergson entre la inteligencia y la intuición. Y precisamente Césaire nos llama

Vencedores omniscientes e ingenuos.

El blanco conoce todo lo relativo a la herramienta. Pero la herramienta hace presa en la superficie de las cosas, ignora la duración, la vida. Por el contrario, la negrez constituye una comprensión por simpatía. El secreto del negro consiste en que las fuentes de su existencia y las raíces del Ser son idénticas.

Si deseáramos dar una interpretación social de esta metafísica, diríamos que aquí se opone una poesía de agricultores a una prosa de ingenieros. No es cierto, en efecto, que el negro no disponga de ninguna técnica, puesto que la relación de un grupo humano, cualquiera sea éste, con el mundo exterior es siempre técnica, de una manera o de otra. E inversamente, diría que Césaire es injusto, puesto que el avión de Saint-Éxupéry que pliega la tierra como una alfombra por debajo de él es un órgano de descubrimiento. Sólo que el negro es ante todo un campesino; la técnica agrícola es "recta paciencia", confía en la vida, espera. Plantar equivale a embarazar la tierra. Luego es preciso permanecer inmóvil, espiar: "cada átomo de silencio es la posibilidad de un fruto maduro", cada instante aporta cien veces más que lo dado por el cultivador, al paso que el obrero sólo encuentra en el producto manufacturado lo que ha puesto en él¹. El hombre crece al mismo tiempo que el trigo sembrado, minuto tras minuto se supera a sí mismo y se dora y, en acecho frente a aquel vientre frágil que se hincha, sólo interviene para proteger la obra de la naturaleza. El trigo maduro es un microcosmos porque para que el hombre lo recoja ha sido necesario el concurso del sol, las lluvias y el viento. Una espiga es a la vez la cosa más natural y la posibilidad más improbable. Las técnicas contaminaron al campesino blanco, pero el negro continúa siendo el gran macho de la tierra, el esperma del mundo. Su existencia es una gran paciencia vegetal, y su trabajo es la repetición, año tras año, del coito sagrado. Crea y, porque crea, se nutre. Trabajar, plantar, comer equivale a hacer el amor con la naturaleza. El panteísmo sexual de estos poetas es, sin duda, lo que llamará primero la atención, y por él esta poesía se enlaza con las danzas y los ritos fálicos de los negros africanos.

¹ En este sentido la idea crítica (kantiana) expresa el punto de vista del técnico *no proletario*. El sujeto halla en las cosas lo que ha puesto en ellas. Pero sólo *en espíritu* pone algo en ellas; se trata de operaciones del entendimiento. El sabio y el ingeniero son kantianos.

¡Oho! Patria del Congo, acostada en tu lecho de selvas, reina del Africa domada

*que los falos de los montes alcen alto tu pabellón
pues eres mujer por mi cerebro por mi lengua, pues eres
mujer por mi vientre,*

escribe Senghor. Y:

*entonces remontaré el vientre suave de las dunas y los
muslos rutilantes del día...*

Y Rabéarivelo:

*La sangre de la tierra, el sudor de la piedra
y el esperma del viento*

Y Laleau:

*Bajo el cielo el tambor cónico se queja
y es el alma misma del negro
espasmos lentos de hombre en celo, pegajosos sollozos
de hembra
ultrajan la calma de la noche.*

Henos aquí lejos de la intuición casta y asexual de Bergson. No se trata ya de una unión simpática con la vida sino de una unión amorosa con todas las formas de la vida. Para el técnico blanco, Dios es ante todo ingeniero. Júpiter ordena el caos y le prescribe leyes; el Dios cristiano concibe el mundo con su entendimiento y lo realiza mediante su voluntad: la relación de la criatura con el Creador no es nunca carnal, salvo en algunos místicos considerados por la Iglesia muy sospechosos. Por otra parte, el erotismo místico nada tiene de común con la fecundidad: es la espera, del todo pasiva, de una penetración estéril. Estamos hechos de barro; somos estatuillas salidas de las manos del divino escultor. Si los objetos manufacturados que nos rodean pudieran rendir culto a sus creadores, nos adorarían sin duda alguna del mismo modo que nosotros adoramos al Todopoderoso. Por el contrario, para nuestros poetas negros el ser sale de la Nada como un pene que se yergue; la Creación es un enorme y perpetuo parto; el mundo es carne e hijo de la carne; en el mar y en el cielo, en las dunas, en las piedras, en el viento, el negro halla lo aterciopelado de la piel humana; acaricia el vientre de la arena, los muslos del cielo: es "carne de la carne del mundo"; es "poroso a todos sus soplos", a todos sus pólenes; ya es la hembra de la Naturaleza, ya su macho; y cuando hace el amor con una mujer

de su raza, el acto sexual se le aparece como la celebración del Misterio del ser. Esta religión espermática constituye como una tensión del alma que equilibra dos tendencias complementarias: el sentimiento dinámico de que es un falo que entra en erección y el sentimiento más sordo, más paciente, más femenino de que es una planta que crece. De este modo la negrez, en su fuente más profunda, es andrógina.

*Hete ahí
de pie y desnudo
de barro eres y lo recuerdas
pero eres en realidad el hijo de esta sombra parturienta
que se harta de lactógeno lunar
luego tomas lentamente la forma de un palo
sobre esa pared baja que franquean los sueños de las flores
y el perfume del verano que descansa.
Sentir, creer que te crecen raíces en los pies
y corren y se retuercen como serpientes sedientas
hacia alguna fuente subterránea...*

(Rabéarivelo)

Y Césaire:

*Madre muy gastada, madre sin hojas, eres un resplandor
y no concibes más que vainas. Eres una calabacera y no eres
más que una población de pajas...*

Esta unidad profunda de símbolos vegetales y de símbolos sexuales constituye por cierto la mayor originalidad de la poesía negra, sobre todo en una época en que, como mostró Michel Carrouges, casi todas las imágenes de los poetas blancos tienden a la mineralización de lo humano. Por el contrario, Césaire vegetaliza, animaliza el mar, el cielo y las piedras. Con más exactitud, su poesía es un apareamiento perpetuo de mujeres y de hombres metamorfoseados en animales, en vegetales, en piedras, con piedras, plantas y animales metamorfoseados en hombres. De esta suerte el negro atestigua el Eros natural; lo manifiesta y lo encarna. Si deseáramos encontrar un término de comparación en la poesía europea, deberíamos remontarnos a Lucrecio, poeta campesino que celebraba a Venus, ya diosa madre, en una época en que Roma no era aún más que un gran mercado agrícola. En nuestros días, sólo veo que Lawrence haya tenido un senti-

miento cósmico de la sexualidad. Y aun este sentimiento es en él muy literario.

Pero aun cuando la negrez se presente, en esencia, como ese brote inmóvil, como esa unidad de la erección fálica y del crecimiento vegetal, desde luego no se agota con ese tema poético. Hay otro motivo que corre como una ancha arteria a través de esta antología:

*Los que no inventaron la pólvora ni la brújula... conocen
los rincones más alejados del país del sufrimiento...*

A la absurda agitación utilitaria del blanco el negro opone la autenticidad recogida de su sufrimiento. La raza negra, en razón de que ha tenido el horrible privilegio de tocar el fondo de la desgracia, es una raza elegida. Y si bien estos poemas son de punta a cabo anticristianos, desde el punto de vista en que nos colocamos podría calificarse a la negrez de Pasión: el negro consciente de sí mismo se representa ante sus propios ojos como el hombre que ha tomado sobre sí todo el dolor humano y que sufre por todos, aun por el blanco.

La trompeta de Armstrong será en el día del juicio intérprete de los dolores del hombre.

(Paul Niger)

Señalemos en seguida que en modo alguno se trata de un dolor resignado. Hace poco hablaba de Bergson y de Lucrecio, y ahora siento la tentación de citar al gran adversario del cristianismo: Nietzsche y su "dionisismo". Como el poeta dionisiaco, el negro intenta penetrar bajo los fantasmas brillantes del día y halla, a mil pies bajo la superficie apolínea, el sufrimiento inexpiable que es la esencia universal del hombre. Si deseáramos esquematizar, diríamos que el negro se funde con toda la Naturaleza en cuanto que es simpatía sexual por la Vida y que se reivindica como Hombre en cuanto que es Pasión de dolor que se rebela. Se percibirá la unidad fundamental de este doble movimiento apenas se reflexione en la relación cada vez más estrecha que los psiquiatras establecen entre la angustia y el deseo sexual. No hay más que un brote orgulloso, que ya se puede calificar de deseo que hunde sus raíces en el sufrimiento, ya de sufrimiento que se ha clavado

como una espada en un vasto deseo cósmico. Aquella "recta paciencia" evocada por Césaire es un mismo brote de crecimiento vegetal, de erección fálica y de paciencia frente el dolor, y reside en los mismos músculos del negro. Sostiene al porteador negro que remonta mil kilómetros del río Niger, abrumado por el sol, con una carga de veinticinco kilos en la cabeza. Pero si bien en cierto sentido es posible asimilar la fecundidad de la Naturaleza a una proliferación de dolores, en otro sentido —y esto es dionisiaco— semejante fecundidad, por su exuberancia, supera el dolor, lo ahoga en su abundancia creadora que es poesía, amor y danza. Acaso sea necesario, para comprender esta unidad indisoluble del sufrimiento, el amor y la alegría, haber visto las danzas frenéticas de los negros de Harlem, el ritmo de cuyos blues constituye las cadencias más dolientes del mundo. En efecto, el ritmo es lo que cimenta los múltiples aspectos del alma negra, es lo que comunica su ligereza nietzscheana a esas pesadas intuiciones dionisiacas, es el ritmo —tam-tam, jazz, brinco de esos poemas —lo que figura la temporalidad de la existencia negra. Y cuando un poeta negro profetiza a sus hermanos un futuro mejor, les pinta su liberación bajo la forma de un ritmo:

*Que
un ritmo
una onda en la noche a través de las selvas, nada —o
un alma nueva
un timbre
una entonación
un vigor
una dilatación
una vibración que va demorándose en la médula, in-
flama en su marcha a un viejo cuerpo adormeci-
do, le toma la cintura
y las caderas
y gira
y vibra aun en las manos, en los lomos, el sexo, los
muslos y la vagina...*

Pero es preciso ir más lejos aún: esta experiencia fundamental del sufrimiento es ambigua y por ella la conciencia negra va a convertirse en conciencia histórica. Cualquiera sea, en efecto,

la intolerable iniquidad de su condición actual, el negro no se refiere ante todo a ella cuando proclama que ha tocado el fondo del dolor humano. Tiene el horrible beneficio de haber conocido la servidumbre. En estos poetas, la mayor parte de los cuales nacieron entre 1900 y 1918, la esclavitud, abolida medio siglo antes, es el más vivo de los recuerdos.

*Cada uno de mis hoy tiene puestos sobre mi ayer
ojos enormes que ruedan de rencor de
vergüenza
Vive aún mi embrutecimiento de ayer
de golpes de sogas con nudos de cuerpos calcinados
desde los dedos de los pies a la espalda calcinada
de carne muerta de tizonas de hierro al rojo de brazos
rotos bajo el látigo que se desencadena...*

escribe Damas, poeta de la Guayana francesa. Y el haitiano Briere:

*...A menudo sientes como yo encorvamientos
que se despiertan después de los siglos asesinos
y hacen sangrar en tu carne las antiguas heridas...*

Durante los siglos de la esclavitud el negro bebió la copa de la amargura hasta las heces; la esclavitud es un hecho del pasado que no conocieron directamente nuestros autores ni sus padres, pero es también una enorme pesadilla de la cual ni siquiera los más jóvenes de ellos saben si han despertado¹. De un extremo a otro de la tierra, separados por la lengua, la política y la historia de sus colonizadores, los negros poseen en común una memoria colectiva. Esto no ha de sorprender a nadie por poco que se acuerde que los campesinos franceses conocían aún en 1789 dos terrores pánicos, cuyo origen se remontaba a la guerra de los Cien Años. Y así, cuando el negro se vuelve hacia su experiencia fundamental, ésta se le revela de pronto con dos dimensiones: es a la vez la percepción intuitiva de la condición humana y el recuerdo aún fresco de un pasado histórico. Pienso aquí en Pascal

¹ Por lo demás, ¿cuál es la condición actual del negro en Camerún, en la costa de Marfil, si no la esclavitud en el sentido más riguroso del término?

que repitió incansablemente que el hombre es un compuesto irracional de metafísica y de historia, inexplicable en su grandeza si surge del barro, y en su miseria si sigue siendo tal como Dios lo creó, y que era preciso recurrir, para comprenderlo, al hecho irreductible de la caída. En este mismo sentido Césaire llama a su raza "raza caída". Y en cierto sentido, no dejo de ver el acercamiento que se puede intentar entre la conciencia negra y la conciencia cristiana: la ley de acero de la esclavitud evoca la del Antiguo Testamento, que relata las consecuencias de la Falta. La abolición de la esclavitud recuerda este otro hecho histórico: la Redención. El paternalismo meloso del hombre blanco después de 1848 y el del Dios blanco después de la Pasión se asemejan. Sólo que la falta inexplicable que el negro descubre en el fondo de su memoria no es la suya propia sino la del blanco. El primer hecho de la historia negra es, sí, un pecado original, pero el negro resulta la víctima inocente de él. Ésa es la razón por la cual su concepción del sufrimiento se opone radicalmente al concepto del dolor de los blancos. El que la mayor parte de estos poemas sean tan violentamente anticristianos se debe a que la religión de los blancos aparece a los ojos del negro, con mayor claridad aún que a los ojos del proletariado europeo, como un engaño: pretende hacerle compartir la responsabilidad de un crimen del que es víctima. Quiere persuadirlo a ver en los raptos, las carnicerías, las violaciones y las torturas que ensangrentaron el África un castigo legítimo, pruebas merecidas. ¿Se dirá, acaso, que proclama en compensación la igualdad de todos los hombres frente a Dios? Ante Dios, sí. Leí recientemente en *Esprit* estas líneas de un corresponsal de Madagascar:

"Estoy tan convencido como usted de que el alma de un malgache no vale menos que el alma de un blanco... Exactamente como el alma de un hijo ante Dios no vale menos que el alma de su padre. Pero lo cierto es, señor director, que usted no dejará que sus hijos conduzcan su automóvil, si es que lo tiene".

Imposible conciliar de modo más elegante el cristianismo y el colonialismo. El negro, en contra de estos sofismas y por la simple profundización en su memoria de antiguo esclavo, afirma que el dolor es el destino de los hombres, pero que no por ello

deja de ser inmerecido. Rechaza con horror el marasmo cristiano, la voluptuosidad melancólica, la humildad masoquista y todas las invitaciones tendenciosas a la resignación, vive el hecho absurdo del sufrimiento en su pureza, en su injusticia y en su gratuidad y descubre esta verdad desconocida o enmascarada por el cristianismo: el sufrimiento comporta en sí mismo su propio rechazo, es por esencia rechazo a sufrir, es la faz de sombra de la negatividad, se abre a la rebelión y a la libertad. De pronto el negro se vuelve histórico en la medida en que la intuición del sufrimiento le confiere un pasado colectivo y le asigna una meta en el futuro. Hasta no hace mucho no era más que un puro surgir en el presente de instintos inmemoriales, pura manifestación de la fecundidad universal y eterna. Pero he aquí que interpela a sus hermanos de color en un lenguaje completamente distinto:

*Negro buhonero de rebelión
conoces los caminos del mundo
desde que te vendieron en Guinea...
Cinco siglos os vieron con las armas en la mano
y habéis enseñado a las razas explotadoras
la pasión de la libertad.*

Existe ya una Gesta negra: primero la edad de oro de África; luego la era de la dispersión y del cautiverio; luego el despertar de la conciencia, los tiempos heroicos y sombríos de las grandes rebeliones, de Toussaint Louverture y de los héroes negros; luego el hecho de la abolición de la esclavitud —"inolvidable metamorfosis" dice Césaire—; y luego la lucha por la liberación definitiva.

*Esperáis el llamado próximo
la inevitable movilización
pues vuestra guerra, la vuestra, no conoció más que
treguas
pues no hay tierra donde no haya corrido tu sangre
lengua en que tu color no haya sido insultado.
Sonríes, Black Boy.
Cantas
danzas,
meces las generaciones
que acuden a todas horas*

*a los frentes del trabajo y de la pena
y que mañana irán al asalto de las bastillas
hacia los bastiones del porvenir
para escribir en todas las lenguas
en las páginas claras de todos los cielos
la declaración de tus derechos desconocidos
desde hace más de cinco siglos...*

Extraño y decisivo viraje: la raza se transmutó en historicidad, el Presente negro estalla y se temporaliza, la negrez se inscribe con su pasado y su futuro en la Historia universal; ya no es un estado, ni siquiera una actitud existencial, sino un devenir. El aporte negro a la evolución de la humanidad no es ya un sabor, un gusto, un ritmo, una autenticidad, un haz de instintos primitivos, sino una empresa con una fecha, una paciente construcción, un futuro. No hace mucho el negro reivindicaba su lugar bajo el sol en nombre de las cualidades étnicas, pero ahora funda su derecho a la vida en su misión. Y esta misión, como la del proletario, la recibe de su situación histórica. Puesto que ha sufrido la explotación capitalista más que todos los otros, adquirió más que todos los otros el sentido de la rebelión y el amor por la libertad. Y puesto que es el más oprimido, persigue necesariamente la liberación de todos cuando trabaja por su propia liberación:

*Negro mensaje de esperanza
conoces todos los cantos del mundo
desde los entonados en los astilleros inmemoriales del Nilo.*

Pero, ¿podemos aún creer en la homogeneidad interior de la negrez? ¿Y cómo decir qué es ella? Tan pronto es una inocencia perdida que sólo existió en un lejano pasado, tan pronto una esperanza que sólo se realizará en la Ciudad futura. Tan pronto se contrae a un instante de fusión panteísta con la Naturaleza, tan pronto se extiende hasta coincidir con la historia de toda la Humanidad; tan pronto es una actitud existencial, tan pronto el conjunto objetivo de las tradiciones negroafricanas. ¿Se la descubre? ¿Se la crea? Después de todo, hay negros que "colaboran"; después de todo, en las notas que preceden a las obras de cada poeta, Senghor parece distinguir grados en la ne-

grez. ¿El que se constituye en anunciador ante sus hermanos de color los invita a que se hagan cada vez más negros, o bien, por una suerte de psicoanálisis poético, les descubre lo que son? ¿Es la negrez una necesidad o una libertad? ¿Trátase para el negro auténtico de que su conducta derive necesariamente de la esencia de la negrez, así como las consecuencias derivan de un principio, o bien se es negro del mismo modo que el fiel de una religión es creyente, es decir, en el temor y el temblor, en la angustia, en el remordimiento perpetuo de no ser nunca lo que se querría ser? ¿Es un dato inmediato o un valor? ¿Es el objeto de una intuición empírica o de un concepto moral? ¿Es una conquista de la reflexión? ¿No la emponzoñará la reflexión? ¿Será sólo auténtica en el dominio de lo irreflexivo y de lo inmediato? ¿Es una explicación sistemática del alma negra o un arquetipo platónico al que uno pueda acercarse indefinidamente sin llegar nunca a él? ¿Es para los negros, como para nosotros nuestro sentido común de ingenieros, la cosa mejor repartida en el mundo? ¿O desciende sobre algunos como una gracia y ella misma selecciona a sus elegidos? Sin duda alguna, se responderá que la negrez es todo eso a la vez y muchas otras cosas más. Con lo cual estoy de acuerdo, pues, como todas las nociones antropológicas, la negrez es un tornasol del ser y del deber ser; la negrez hace al negro y el negro la crea a ella, y es así un juramento y una pasión a la vez. Pero hay algo más grave; según hemos dicho, el negro se crea un racismo antirracista. No desea en modo alguno dominar el mundo puesto que ansía la abolición de los privilegios étnicos, procedan éstos de donde procedan, y afirma su solidaridad con los oprimidos de todos los colores. De pronto la noción subjetiva, existencial, étnica de negrez "se transforma" en la noción —objetiva, positiva, exactamente proletariado. "Para Césaire —dice Senghor— el 'blanco' simboliza el capital y el negro el trabajo... A través de los hombres de piel negra de su raza, el poeta canta la lucha del proletariado mundial." Esto es fácil decirlo pero no resulta tan fácil pensarlo. Sin duda alguna, no es casual el que los cantores más ardientes de la negrez sean al mismo tiempo militantes marxistas. Pero esto no impide que la noción de raza no se articule con la de clase, pues aquélla es concreta y particular y ésta es universal y abstracta; aquélla se asimila a lo que Jaspers denomina comprensión, y ésta a la intelección; aquélla es el producto de un sincretismo psicobiológico y ésta es una construcción me-

tódica a partir de la experiencia. En realidad, la negrez aparece como el tiempo débil de una progresión dialéctica: la afirmación teórica y práctica de la supremacía del blanco es la tesis y la posición de la negrez como valor antitético constituye el momento de la negatividad. Pero este momento negativo no se basta a sí mismo y los negros que lo emplean lo saben de sobra; saben que tiende a preparar la síntesis o realización de lo humano en una sociedad sin razas. De este modo, la negrez sólo existe para destruirse, es un paso pero no una meta, es un medio pero no un fin último. En el preciso momento en que los Orfeos negros abrazan más estrechamente a aquella Eurídice, sienten que ésta se desvanece entre sus brazos. Un poema de Jacques Roumain, comunista negro, proporciona sobre esta nueva ambigüedad el testimonio más emocionante:

*África he conservado tu recuerdo África
tú estás en mí
como la astilla en la herida
como un fetiche tutelar en el centro de la aldea
haz de mí la piedra de tu honda
de mi boca los labios de tu llaga
de mis rodillas las columnas rotas de tu postración
sin embargo
no quiero ser más que de vuestra raza
obreros campesinos de todos los países.*

¡Con qué tristeza retiene por un momento aún lo que decidió abandonar! ¡Con qué orgullo de hombre se despojará de su orgullo de negro por los otros hombres! Quien dice a la vez que el África está en él "como la astilla en la herida" y que sólo quiere pertenecer a la raza universal de los oprimidos, no ha abandonado por cierto el imperio de la conciencia desdichada. Un paso más y la negrez desaparecerá por completo. El negro convierte lo que era el bullir atávico y misterioso de su sangre negra en un accidente geográfico, en el producto inconsistente del determinismo universal:

*¿Todo esto clima extensión espacio
es lo que crea el clan la tribu la nación
la piel la raza de los dioses
nuestra diferencia inexorable?*

! Pero el poeta no tiene el valor de asumir por entero esta racionalización del concepto racial, puesto que se limita a interrogar. Bajo su voluntad de unión apunta una amarga pena. Extraño camino: humillados, ofendidos, los negros registran en lo más profundo de sí mismos en busca de su orgullo más secreto y, cuando lo hallan, tal orgullo se refuta a sí mismo y así, por una generosidad suprema, lo abandonan del mismo modo que Filoctetes abandonaba a Neoptolemo su arco y sus flechas. De esta suerte, el rebelde de Césaire descubre en el fondo de su corazón el secreto de sus rebeliones: pertenece a una raza de reyes:

...Es cierto que hay algo en ti que jamás pudo someterse, una cólera, un deseo, una tristeza, una impaciencia, un desprecio, en fin, una violencia... y he aquí que por tus venas corre oro y no barro, orgullo y no servidumbre. Rey has sido Rey antes.

Pero al punto rechaza la tentación:

Una ley que cubro con una cadena sin roturas hasta la confluencia del fuego que me volatiliza que me depura y me incendia de mi prisma de oro amalgamado... Pereceré. Pero total. Intacto.

Acaso sea esta desnudez última del hombre que se arranca los oropelos blancos, los cuales encubrían su coraza negra, para deshacer en seguida y arrojar a su vez la misma coraza, acaso sea esta desnudez sin color lo que simboliza de modo más cabal la negrez, pues la negrez no es un estado sino que es una pura superación de sí misma, es amor. Se encuentra a sí misma en el preciso momento en que renuncia a sí misma; gana la partida en el preciso momento en que acepta perderla; sólo al hombre de color puede pedírsele que renuncie al orgullo de su color. Es el ser que marcha por una cresta entre el particularismo pasado, que acaba de escalar y el universalismo futuro, que será el crepúsculo de su negrez; es el ser que vive hasta sus últimas consecuencias el particularismo para hallar en él la aurora de lo universal. Y sin duda alguna, también el trabajador blanco cobra conciencia de su clase para negarla, puesto que ansía el advenimiento de una sociedad sin clases; pero es preciso señalar una vez más que la

definición de clase es objetiva y que se limita a resumir las condiciones de su enajenación. En cambio, el negro halla en el fondo de su corazón la raza, y lo que tiene que arrancarse es el corazón. De esta suerte, la negrez es dialéctica; no constituye sólo y sobre todo la eclosión de instintos atávicos; representa la superación de una situación definida llevada a cabo por conciencias libres. Mito doloroso y lleno de esperanzas, la negrez, nacida del Mal y preñada de un Bien futuro, es un ser viviente como una mujer que nace para morir y que siente su propia muerte en los instantes más ricos de su vida; es un reposo inestable, una fijeza explosiva, un orgullo que renuncia a sí mismo, algo absoluto que se sabe transitorio. Pues al mismo tiempo que es la anunciadora de su nacimiento y de su agonía, continúa siendo la actitud existencial elegida por hombres libres y vivida resueltamente en toda su amargura. Por ser una tensión entre un Pasado nostálgico al que el negro no ha de volver y un Futuro en que cederá el lugar a valores nuevos, la negrez se adorna con la belleza trágica que sólo halla expresión en la poesía. Por ser la unidad viviente y dialéctica de tantos contrarios, por ser un complejo rebelde al análisis, sólo la unidad múltiple de un canto puede manifestarla, sólo puede expresarla la belleza fulgurante del Poema, que Breton llama "explosión fija". En razón de que todo ensayo para determinar conceptualmente sus diferentes aspectos llegaría necesariamente a mostrar su relatividad, al paso que la negrez es vivida en lo absoluto por conciencias reales, y en razón de que el poema posee un valor absoluto, sólo la poesía permitirá fijar el aspecto incondicional de esta actitud. En razón de que es una subjetividad que se inscribe en lo objetivo, la negrez debe tomar cuerpo en un poema, es decir, en una subjetividad-objeto; en razón de que es un Arquetipo y un Valor, hallará su símbolo más transparente en los valores estéticos. En razón de que es un llamamiento y un don, sólo puede hacerse entender y ofrecerse por medio de la obra de arte, que es llamamiento a la libertad del espectador y generosidad absoluta. La negrez es el contenido del poema, es el poema como una cosa del mundo, misteriosa y abierta, indescifrable y sugestiva: es el mismo poeta. Es menester ir más lejos aún. La negrez, triunfo del narcisismo y suicidio de Narciso, tensión del alma más allá de la cultura, de las palabras y de todos los hechos psíquicos, noche luminosa del no-saber, elección deliberada de lo imposible y de lo que Bataille llama el "suplicio",

aceptación intuitiva del mundo y rechazo del mundo en nombre de la "ley del corazón", doble postulación contradictoria, retracción reivindicatoria, expansión de generosidad, es, en su *esencia*, *Poesía*. Por una vez al menos, el más auténtico proyecto revolucionario y la poesía más pura manan de la misma fuente.

¿Y qué ocurrirá si un día llega a consumarse el sacrificio? ¿Qué ocurrirá si, despojándose de su negrez en provecho de la Revolución, el negro no quiere considerarse más que como un proletario? ¿Qué ocurrirá si permite que se lo defina únicamente por su condición objetiva? ¿Si, para luchar contra el capitalismo blanco, se obliga a asimilar las técnicas blancas? ¿Se cegará la fuente de la Poesía? ¿O el gran río negro coloreará a pesar de todo el mar en que desemboque? No importa. A cada época corresponde una poesía. En cada época las circunstancias de la historia eligen una nación, una raza, una clase para que empuñe la antorcha, creando situaciones que sólo pueden expresarse y superarse mediante la Poesía; y ya el impulso poético coincide con el impulso revolucionario, ya ambos impulsos divergen. Saludemos hoy la posibilidad histórica que permitirá a los negros

*Lanzar con tal violencia el gran grito negro que los cielos del mundo se conmuevan*¹.

¹ Césaire: *Les armes miraculeuses*, pág. 156.

(Introducción a la *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, de Léopold Sédar Senghor, Presses Universitaires, 1948.)



LA BUSCA DE LO ABSOLUTO

No es necesario mirar por largo tiempo el rostro antediluviano de Giacometti para adivinar su orgullo y su voluntad de situarse en el comienzo del mundo. Se burla de la Cultura y no cree en el Progreso, por lo menos en el Progreso de las Bellas Artes; no se considera más "adelantado" que sus contemporáneos de elección, que son el hombre de Eyzies, el hombre de Altamira. En esta extremada juventud de la naturaleza y de los hombres no existen aún lo bello ni lo hermoso, no existen el gusto ni las personas de buen gusto, no existe la crítica. Todo ha de hacerse y es entonces cuando por primera vez se le ocurre a un hombre tallar a un hombre en un bloque de piedra. He ahí pues el modelo: el hombre. Ni dictador, ni general, ni atleta, no posee aún esas dignidades y falsos adornos que seducirán a los escultores del futuro. No es más que una larga silueta indistinta que marcha en el horizonte. Pero se puede ver ya que sus movimientos no se parecen a los de las cosas: emanan de él como primeros comienzos, diseñan en los aires un futuro ingrávito y es preciso comprenderlos a partir de sus fines —esta baya que uno coge, esta zara que uno aparta—, y no a partir de las causas. Jamás se dejan separar ni localizar. Del árbol puedo aislar esta rama que se balancea, pero del hombre no puedo separar nunca *un* brazo que se alza, *un* puño que se cierra. El *hombre* alza el brazo, el *hombre* crispera el puño, el *hombre* es la unidad indisoluble y la fuente absoluta de sus movimientos. Por lo demás, es un encantador de signos; los signos aparecen en sus cabellos, brillan en

sus ojos, danzan entre sus labios, se posan en la punta de sus dedos. Habla con todo su cuerpo: si corre habla, si se detiene habla, si se duerme su sueño es una palabra. Ahora bien, he aquí la materia: una roca, simple grumo de espacio. Con el espacio debe Giacometti, pues, hacer un hombre; debe inscribir el movimiento en la total inmovilidad, la unidad en la multiplicidad infinita, lo absoluto en la relatividad pura, el futuro en el presente eterno, el parloteo de los signos en el silencio obstinado de las cosas. Parece imposible salvar la distancia que media entre la materia y el modelo y, sin embargo, tal distancia sólo existe porque Giacometti se ha medido por ella. No sé si hay que ver en él un hombre que quiere imponer un sello de hombre al espacio o una roca que sueña lo humano. Quizá sea, más bien, una y otra cosa, así como la mediación entre ambas. La pasión del escultor consiste en convertirse por entero en extensión para que desde el fondo de la extensión pueda surgir la estatua de un hombre. Lo obsesionan pensamientos de piedra. Una vez sintió el terror del vacío y durante meses iba y venía con un abismo a su costado. El espacio cobraba conciencia en él de su esterilidad desolada. Otra vez le pareció que los objetos, apagados y muertos, no tocaban ya la tierra y habitó un universo flotante, comprendió en su carne, y hasta el martirio, que en la extensión no existen lo alto ni lo bajo así como tampoco contacto real entre las cosas. Pero al mismo tiempo sabía que la tarea de un escultor consiste en tallar en aquel archipiélago infinito la figura plena del único ser que puede *tocar* a los otros seres. No conozco a nadie que sea tan sensible a la magia de los rostros y de los gestos; los mira con un ansia apasionada, como si él perteneciera a otro reino. Pero a veces también, quizá para descansar, intentó mineralizar a sus semejantes: veía a las multitudes avanzar a ciegas sobre él, rodando por las avenidas como las piedras de un alud. De esta suerte cada una de sus obsesiones era un trabajo, una experiencia, un modo de sentir el espacio. “Está loco —quizá se diga—. Hace tres mil años que los hombres esculpen, y muy bien, sin hacer tantas historias. ¿Por qué no se dedica a realizar obras perfectas según técnicas que han probado su eficacia, en lugar de aparentar que ignora a sus antecesores?” Pero ello es que desde hace tres mil años sólo se esculpen cadáveres. A veces se les da el nombre de yacentes y se los acuesta sobre tumbas; otras se los sienta en sillas curules o se los encarama en caballos. Pero un muerto

montado en un caballo muerto no forma ni siquiera la mitad de un vivo. Miente la población de los museos, esa población rígida, de ojos blancos. Esos brazos pretenden moverse, pero flotan, sostenidos entre lo alto y lo bajo por tallos de hierro; esas formas coaguladas contienen en sí con dificultad un despliegue infinito. Sólo la imaginación del espectador, engañado por una grosera semejanza, presta movimiento, calor, vida a la eterna postulación de la materia. Es menester, pues, volver a comenzar desde cero. Después de tres mil años, la tarea de Giacometti y de los escultores contemporáneos no consiste en enriquecer las galerías con obras nuevas sino en probar que la escultura es posible. Y lo han de probar esculpiendo, del mismo modo que Diógenes probaba el movimiento echándose a andar. Lo han de probar, como Diógenes, contra Parménides y Zenón. Hay que ir hasta los límites para ver lo que se puede hacer. Y si la empresa hubiera de terminar mal, sería imposible, en el caso más favorable, decidir si ello significa el fracaso del escultor o el de la escultura. Otros escultores vendrán luego y comenzarán desde el punto de partida. El propio Giacometti recomienza perpetuamente. No obstante, no se trata de una progresión infinita; existe un término fijo al cual es preciso llegar, un problema único que es preciso resolver; ¿cómo hacer un hombre con piedra sin petrificarlo? Es todo o nada: si el problema queda resuelto, el número de las estatuas importa poco. “Si sólo supiera hacer una —dice Giacometti—, podría hacer mil...”. Pero mientras no esté resuelto, no hay estatuas en modo alguno sino solamente esbozos que interesan a Giacometti nada más que en la medida en que lo acercan a su fin. Rompe todo y recomienza una vez más. De cuando en cuando sus amigos logran salvar del destrozo una cabeza, una mujer joven, un adolescente. Los deja hacer y vuelve a ponerse a la tarea. Durante quince años no realizó una sola exposición. Para ésta, se dejó seducir porque es necesario vivir pero no por ello deja de sentirse turbado. Escribe para excusarse: “Sobre todo porque me amenaza el terror de la miseria esas esculturas existen tal como existen (son de bronce y están fotografiadas), pero sin embargo no estoy del todo seguro de ellas; no obstante, tienen algo de lo que yo quería. Apenas”. Lo que lo fastidia es que esos esbozos móviles, siempre a mitad de camino entre la nada y el ser, siempre modificados, mejorados, destruidos y recomenzados, se han puesto a existir por su cuenta y han emprendido lejos de

él una carrera social. Los olvidará. La unidad maravillosa de esta vida estriba en su intransigencia en la busca de lo absoluto.

A este trabajador enérgico y obstinado no le agrada la resistencia de la piedra, que retrasaría sus movimientos. Eligió una materia sin peso, la más dúctil, la más perecedera, la más espiritual: el yeso. Lo siente apenas en la punta de sus dedos, es el revés impalpable de sus movimientos. Lo que se ve primero en su taller son extraños espantajos, hechos con cortezas blancas que se coagulan en torno de largas cuerdas bermejas. Sus aventuras, sus ideas, sus deseos y sus sueños se proyectan de pronto sobre los hombres de yeso, les dan una forma para desaparecer en seguida, y la forma desaparece con ellos. Cada una de esas nebulosas y perpetuas metamorfosis parece la propia vida de Giacometti traducida a otro lenguaje. Las estatuas de Maillol arrojan insolentemente a los ojos su pesada eternidad. Pero la eternidad de la piedra es sinónimo de inercia; es un presente cuajado para siempre. Giacometti no habla nunca de eternidad, no piensa nunca en ella. Me pareció hermoso que un día me dijera, con motivo de algunas estatuas que acababa de destruir: "Me satisfacían, pero estaban hechas para durar sólo algunas horas". Algunas horas: como una aurora, como una tristeza, como una efímera. Y por cierto que sus personajes, por estar destinados a perecer en la misma noche en que nacieron, son los únicos que conservan, entre todas las esculturas que conozco, la gracia inaudita de parecer perecederos. Nunca la materia fué menos eterna, más frágil, nunca estuvo más cerca de ser humana. La materia de Giacometti, esa extraña harina que levanta una polvareda y sepulta lentamente a su taller, se desliza bajo sus uñas y en las arrugas profundas de su rostro, es polvo de espacio.

Pero aun cuando estuviera desnudo, el espacio sigue siendo una superabundancia. A Giacometti lo infinito le inspira horror. No se trata del infinito pascaliano, de lo infinitamente grande. Existe otro infinito, más solapado, más secreto, que corre bajo los dedos: el infinito de la divisibilidad. En el espacio, dice Giacometti, hay demasiado. Este *demasiado* constituye la pura y simple coexistencia de partes yuxtapuestas. Casi todos los escultores se dejaron engañar por ellas y confundieron el carácter prolífico de la extensión con la generosidad, pusieron *demasiado* en sus obras, se complacieron en la curva abundante del flanco de un mármol, desarrollaron, empastaron, distendieron el gesto del hom-

bre. Giacometti sabe que nada sobra en el hombre viviente, ya que todo en él es función; sabe que el espacio es un cáncer del ser que todo lo corroe. Para él, esculpir consiste en adelgazar el espacio, en comprimirlo para hacerle caer gota a gota toda su exterioridad. Este intento puede parecer desesperado, y creo que Giacometti bordeó la desesperación en dos o tres ocasiones. Si para esculpir es necesario tallar y recoser en ese medio carente de comprensión, ello significa que la escultura es imposible. "Y sin embargo —decía Giacometti—, si comienzo una estatua como hacen ellos, por la punta de la nariz, podría transcurrir toda una eternidad antes de que llegara a las fosas nasales." Fué entonces cuando realizó su descubrimiento.

He aquí a Ganimedes sobre su pedestal. Si se me preguntara a qué distancia está de mí, respondería que no sé de qué se me habla. ¿Se entiende por "Ganimedes" el jovencito que fué raptado por el águila de Júpiter? En tal caso, diré que entre él y yo no hay ninguna relación *real* de distancia por la sencilla razón de que ese Ganimedes no existe. ¿Se alude, por el contrario, al bloque de mármol al cual el escultor dió la forma de un jovencito hermoso? En tal caso, se trata de una cosa verdadera, de un mineral existente y podemos medir. Los pintores han comprendido esto desde hace mucho tiempo porque, en los cuadros, la irrealidad de la tercera dimensión acarrea por sí misma la irrealidad de las otras dos. De esta suerte, la distancia que media entre los personajes y mis ojos es *imaginaria*. Si avanzo, me acerco a la tela, no a ellos. Aun cuando pusiera las narices sobre ellos, los vería siempre desde veinte pasos puesto que existen de una vez por todas a veinte pasos de mí. De este modo la pintura escapa a las aporías de Zenón: aun cuando dividiera en dos al espacio que separa el pie de la Virgen del pie de San José, y dividiera aún cada una de las dos mitades en dos y así sucesivamente hasta el infinito, dividiría de este modo cierta longitud de la tela pero en modo alguno el embaldosado que sostiene a la Virgen y a su marido. Los escultores no reconocieron estas verdades elementales porque trabajan en un espacio de tres dimensiones, en un verdadero bloque de mármol y, si bien el producto de su arte era un hombre imaginario, creían crearlo en una extensión real. Esta confusión de dos espacios tuvo curiosos resultados. En primer lugar, cuando esculpían siguiendo a la naturaleza, en lugar de poner lo que *veían* —es decir, un modelo a diez pasos— figu-

raban en la arcilla lo que *era*, es decir, el modelo en sí mismo. Como deseaban, en efecto, que su estatua procurara al espectador colocado a diez pasos de ella la misma impresión que ellos sentían ante el modelo, les parecía lógico construir una figura que fuera para aquél lo que el modelo era para ellos. Y eso sólo era posible en el caso de que el mármol estuviera *aquí* como el modelo estaba allá. Pero, ¿qué significa estar *en sí* y *allá*? A diez pasos, me formo de aquella mujer desnuda cierta imagen. Si me aproximo y miro desde muy cerca, ya no la reconozco; no es posible que esos cráteres, esas galerías, esas grietas, esas hierbas negras y ásperas, esos brillos grasosos, toda esa orografía lunar sea la piel lisa y fresca que admiraba desde lejos. ¿Es eso lo que el escultor debe imitar? En tal caso, su trabajo no acabaría nunca y, por otra parte, por cerca que haya estado de ese rostro, podría aún acercarse más. De esta suerte, la estatua no se parecerá en realidad ni a lo que el modelo *es* ni a lo que *ve* el escultor. Éste la construirá según ciertas convenciones bastantes contradictorias, haciendo figurar ciertos detalles que no son visibles desde tan lejos bajo el pretexto de que existen, y pasando por alto otros detalles, que de veras existen, bajo el pretexto de que no los ve. ¿No equivale esto a decir que el escultor se remite a la mirada del espectador para recomponer una figura aceptable? Pero si ello es así, mi relación con Ganimedes varía según mi posición; si estoy cerca, descubriré detalles que ignoraba desde lejos. Y he aquí que llegamos a la paradoja de que tengo relaciones *reales* con una ilusión o, si se prefiere, de que la distancia verdadera que me separa del bloque de mármol se confunde con la distancia imaginaria que me separa de Ganimedes. De ello resulta que las propiedades del espacio verdadero recubren y desfiguran las del espacio imaginario. Y, en particular, la divisibilidad real del mármol destruye la indivisibilidad del personaje. Triunfan la piedra y Zenón. De este modo el escultor clásico se desliza hacia el dogmatismo porque cree en la posibilidad de eliminar su propia mirada y esculpir en el hombre la naturaleza humana sin los hombres; pero, en realidad, no sabe lo que hace puesto que no hace lo que ve. Buscando la verdad, encontró la convención. Y como, en fin de cuentas, descarga en el espectador su preocupación por animar aquellos simulacros inertes, este buscador de lo absoluto acaba por hacer depender su obra de la relatividad de los puntos de vista desde los cuales se la mira. En cuanto al espectador, toma lo

imaginario por real y lo real por imaginario; busca lo indivisible y no halla más que la divisibilidad.

Dando la espalda a la convención clásica, Giacometti restituyó a las estatuas un espacio imaginario y sin partes. Al aceptar de pronto la relatividad, halló lo absoluto. Es el primer artista que intentó esculpir al hombre tal como se lo *ve*, es decir, a distancia. Confiere a sus personajes de yeso una *distancia absoluta*, como el pintor a los habitantes de su tela. Crea su figura "a diez pasos", "a veinte pasos" y, haga lo que hiciere el espectador, ella permanece allí. De pronto, he ahí que salta a lo irreal, puesto que su relación con el espectador no depende ya de la relación de éste con el bloque de yeso: el arte ha sido liberado. Es preciso estudiar una estatua clásica, o acercarse a ella pues entonces se descubren a cada instante nuevos detalles; las partes se aíslan, luego se aíslan las partes de las partes y el espectador acaba por extraviarse en aquellas divisiones. Es imposible acercarse a una escultura de Giacometti. No se espere que este pecho se ensanche a medida que el espectador avanza hacia él; no cambiará y el espectador tendrá al marchar la extraña impresión de que resbala. Presentimos, adivinamos las puntas de esos senos, estamos ya a punto de verlos; avanzamos un paso o dos más y continuamos presintiéndolos; avanzamos otro paso aún y de pronto todo se desvanece: no quedan más que los pliegues del yeso. Sólo es posible ver estas estatuas desde una distancia respetuosa. Sin embargo, todo está allí: la blancura, la redondez, la caída elástica de un hermoso busto maduro. Todo, salvo la materia. A veinte pasos se cree ver el fastidioso desierto del tejido adiposo, pero no se lo ve; aparece sugerido, esbozado, señalado, pero no está dado. Sabemos ahora de qué prensa Giacometti se sirvió para comprimir el espacio: la distancia. Pone la distancia al alcance de la mano, coloca ante nuestros ojos una mujer lejana... que sigue estando lejos aún cuando lo toquemos con la punta de los dedos. No se desplegará jamás aquel seno entrevisto, esperado: no es más que una esperanza. Los cuerpos de Giacometti no tienen más materia que la estrictamente necesaria para prometer. "Sin embargo —se dirá—, esto no es posible; no es posible que un mismo objeto sea visto de cerca y de lejos a la vez." Pero ello es que no se trata del mismo objeto, pues lo que está cerca es el bloque de yeso y lo que está lejos es el personaje imaginario. "Entonces, por lo menos sería preciso que la distancia

obrar su propia contracción en las tres dimensiones. Pero la verdad es que sólo se modifican la anchura y la profundidad; la altura queda intacta." Es cierto. Pero también es cierto que el hombre posee a los ojos de los otros hombres dimensiones absolutas: cuando se aleja, no veo que disminuya de tamaño sino que sus cualidades se condensan y lo que permanece es su "talante"; cuando se acerca, no se agranda sino que sus cualidades se despliegan. No obstante, es menester confesar que los hombres y las mujeres de Giacometti están más cerca de nosotros en altura que en anchura, como si su talla fuera su condición esencial. Ello es que Giacometti los ha estirado de intento. En efecto, hay que comprender que tales personajes, que son por entero y de una vez por todas lo que son, no permiten que se los estudie y ni siquiera que se los observe. Apenas los veo, los conozco, surgen en mi campo visual como una idea en mi espíritu, pues únicamente la idea es de una vez por todas lo que es. De esta suerte, Giacometti resolvió a su modo el problema de la unidad de lo múltiple: suprimió la multiplicidad. El yeso o el bronce son divisibles, pero esa mujer que marcha posee la indivisibilidad de una idea, de un sentimiento; carece de partes porque se entrega de una sola vez. Giacometti recurre al alargamiento de las figuras para dar expresión sensible a aquella presencia pura, a aquel don de sí, a aquel surgir instantáneo. El movimiento original de la creación, ese movimiento sin duración, sin partes, que tan bien figuran las largas piernas gráciles, atraviesa esos cuerpos al modo del Greco y los alza hacia el cielo. Reconozco en ellos mejor que en un atleta de Praxíteles, al hombre, comienzo primero, fuente absoluta de la actitud. Giacometti supo dar a su materia la única unidad verdaderamente humana: la unidad del acto.

Según creo, tal es la especie de revolución copernicana que Giacometti intentó introducir en la escultura. Antes de él, el artista creía esculpir el *ser* y este absoluto viene a quedar reducido a una infinidad de apariencias. Giacometti optó por esculpir la apariencia *situada* y vino a revelarse así que ella era el camino para llegar a lo absoluto. Nos ofrece hombres y mujeres *ya vistos*. Pero no ya vistos sólo por él. Tales figuras están ya vistas como la lengua extranjera que intentamos aprender es ya hablada. Cada una de ellas nos descubrió al hombre tal como se lo ve, tal como es para otros hombres, tal como surge en un medio interhumano, y no ya, como dije más arriba para simplificar, a diez pasos, a

veinte pasos. Giacometti nos lo presenta a la *distancia de hombre*. Y cada una de esas figuras nos ofrece la verdad de que el hombre no existe ante todo para ser visto sino que es el ser cuya esencia consiste en existir para el prójimo. Cuando contemplo esta mujer de yeso, encuentro sobre ella mi propia mirada. He ahí ese agradable malestar que me provoca su vista: me siento constreñido, y no sé a qué ni por quién, hasta que descubro que estoy constreñido a ver y que estoy constreñido por mí mismo.

Por lo demás, Giacometti se complace con frecuencia en aumentar nuestro desconcierto, colocando, por ejemplo, una cabeza lejana en un cuerpo cercano, de modo que ya no sabemos dónde situarnos ni, literalmente, cómo acomodar nuestra visión. Pero aun sin eso desconciertan esas imágenes ambiguas, pues nunca dejan de herir las más caras costumbres de nuestros ojos. Hace mucho tiempo que conocemos a criaturas lisas y mudas, hechas para curarnos del mal de poseer un cuerpo; semejantes genios domésticos vigilaron los juegos de nuestra infancia, atestiguan en los jardines que el mundo no ofrece peligros, que nada le ocurre a nadie y, en realidad, a ellas no les ha ocurrido más que morir cuando nacieron. Pero a *estos* cuerpos algo les ha ocurrido: ¿salen de un espejo cóncavo, de una fuente de Juvencia o de un campo de deportados? Al primer vistazo, creemos habérnoslas con los mártires descarnados de Buchenwald. Pero un segundo después cambiamos de opinión: esas naturalezas finas y sueltas suben al cielo, sorprendemos todo un vuelo de Ascensiones, de Asunciones; danzan, *son* danzas, están hechas de la misma materia enrarecida que aquellos cuerpos gloriosos que se nos prometen. Y cuando continuamos contemplando aquel ascenso místico, he aquí que esos cuerpos morbosamente adelgazados se despliegan y entonces ya no tenemos ante los ojos más que flores terrestres. Aquella mártir no era más que una mujer. Pero *toda* una mujer, entrevista, furtivamente deseada y que se aleja para desaparecer con la dignidad cómica de aquellas alargadas mujeres impotentes y quebradizas a quienes un par de babuchas de talón alto pasean perezosamente desde el lecho al tocador, con el horror trágico de las víctimas de carnes enjutas de un incendio, de un hambre colectiva, toda una mujer que se da, que se niega, cercana, lejana, toda una mujer cuyas deliciosas redondeces están minadas por una delgadez secreta y cuya atroz delgadez está realizada por una suave redondez, toda una mujer que se halla en peligro

en la tierra y que ya no está en modo alguno en la tierra, que vive y nos refiere la asombrosa aventura de la carne, *nuestra* aventura. Pues lo que le ocurrió es que ha nacido, como nosotros.

No obstante, Giacometti no está satisfecho. Podría ganar la partida ahora mismo, con sólo decir que la ha ganado. Pero no puede resolverse a ello, posterga su decisión hora tras hora y día tras día. A veces, durante una noche de trabajo, está a punto de confesar su victoria, pero por la mañana destruye la labor de la noche. ¿Teme el tedio que lo espera del otro lado del triunfo, ese tedio que corroía a Hegel después que éste cerró imprudentemente su sistema? O acaso la que se venga es la materia. Acaso aquella divisibilidad infinita que arrojó fuera de su obra renazca incesantemente entre él y su meta. El término está allí, pero para alcanzarlo hay que mejorar algo lo ya hecho. Y luego habrá que mejorarlo otro poquito. Este nuevo Aquiles no alcanzará nunca a la tortuga. De un modo o de otro, un escultor debe ser la víctima elegida del espacio, si no en su obra, en su vida. Pero entre él y nosotros hay sobre todo una diferencia de posición. Él sabe lo que quería hacer y nosotros no lo sabemos; pero nosotros sabemos lo que hizo y él lo ignora. Giacometti no puede ver esas estatuas porque aún no han salido del todo de su carne. Apenas las acaba, comienza a soñar con mujeres aún más delgadas, aún más alargadas, aún más livianas y, gracias a su obra, concibe el ideal en cuyo nombre las juzga imperfectas. No acabará nunca, por la sencilla razón de que un hombre está siempre más allá de lo que hace. “Cuando termine —dice—, escribiré, pintaré, descansaré.” Pero morirá antes de terminar. ¿Quién tiene razón, él o nosotros? Ante todo él porque, como dice Vinci, no es bueno que un artista esté satisfecho. Pero nosotros también, y la tenemos en última instancia. Antes de morir, Kafka deseaba que se quemaran sus libros y, en los últimos días de su vida, Dostoievsky soñaba con escribir la continuación de los *Karamazov*. Quizá uno y otro hayan muerto de mal humor, quizá éste pensara que aún no había escrito nada bueno y aquél que abandonaría el mundo sin siquiera haberlo rozado. Y sin embargo los dos ganaron, a pesar de lo que pudieran creer. Giacometti también ha ganado y lo sabe. Es inútil que se aferre a sus estatuas como un avaro a su tesoro escondido; es inútil que se valga de evasivas, que difiera, que halle cien ardidés para robar algo de tiempo, pues un grupo

de hombres entrará en su casa, lo apartará a un lado y se llevará todas sus obras y hasta el yeso que cubre el piso. Él lo sabe y su apariencia de hombre acosado lo traiciona. Sabe que ha ganado a pesar de sí mismo y que nos pertenece.

LOS MÓVILES DE CALDER

Si es cierto que la escultura inscribe el movimiento en lo inmóvil, sería un error emparentar el arte de Calder con el del escultor. No sugiere el movimiento sino que lo capta; no intenta sepultarlo para siempre en el bronce o en el oro, materiales gloriosos y estúpidos consagrados por naturaleza a la inmovilidad. Sobre materiales inconsistentes y viles, sobre huesecillos, hojalata o cinc, monta caprichosas formas con cañas, palmas, guijarros redondos y aplastados, plumas, pétalos. Son objetos resonantes, celadas; cuelgan de la punta de una cuerda como una araña de la punta de su tela, o bien se amontonan en un zócalo, apagados, encogidos, falsamente dormidos. Choca con ellos un estremecimiento errante, y he aquí que éste los anima, que ellos lo canalizan y le dan una forma fugitiva: ha nacido un *Móvil*.

Un Móvil: una pequeña fiesta local, un objeto definido por su movimiento y que no existe fuera de éste, una flor que se marchita apenas se detiene, un puro juego de movimientos así como existen puros juegos de luces. A veces Calder se complace en imitar una forma: me regaló un ave del paraíso con alas de hierro, y apenas una brisa de aire cálido entra por la ventana y la roza, el ave se extiende produciendo un ruido sonoro, se yergue, gira sobre sí misma, mueve suavemente la testa moñuda, se balancea, cabecea y luego, de pronto, como si obedeciera a una señal invisible, gira lentamente sobre sí misma con las alas desplegadas. Pero por lo general no imita nada y no conozco arte menos mentiroso que el suyo. La escultura sugiere el movimiento, la pintura sugiere la profundidad y la luz. Calder no sugiere nada: atrapa verdaderos movimientos vivientes y les da una for-

J e a n - P a u l S a r t r e

ma. Sus móviles no significan nada, se complacen en sí mismos: son, he ahí todo. Son objetos absolutos. En ellos, la "parte del Diablo" sea quizá más visible que en cualquier otra creación del hombre. Poseen demasiados resortes y éstos son demasiado complicados para que un cerebro humano pueda prever todas sus combinaciones, incluso el de su creador. Para cada uno de ellos, Calder determina un destino general de movimiento y luego lo abandona a él; la hora, el sol, el calor, el viento decidirán cada danza particular. De esta suerte, el objeto está siempre a mitad de camino entre la condición servil de la estatua y la independencia de los hechos naturales. Cada una de sus evoluciones constituye una inspiración del momento. Disciérnese en ellas el tema compuesto por su autor, pero el móvil borda sobre él mil variaciones personales; es una breve cadencia de *jazz-hot*, única y efímera como el cielo, como la mañana; si uno la ha dejado pasar, la ha perdido para siempre. Valéry decía del mar que siempre recomienza. Un objeto de Calder es semejante al mar y fascinante como éste: siempre recomienza, es siempre nuevo. No se trata de arrojarle al pasar una mirada sino que es preciso frecuentar su trato y sentirse hechizado por él. Entonces la imaginación se regocija ante esas formas puras que varían constantemente, a la vez libres y reguladas.

Semejantes movimientos que sólo pretenden agradar, encantar nuestros ojos, poseen empero un sentido profundo y como metafísico. Ello es que los móviles han de recibir de algo su movilidad. En otro tiempo Calder los alimentaba con un motor eléctrico, pero actualmente los abandona al medio de la naturaleza. En un jardín, cerca de una ventana abierta, los deja que vibren al viento como arpas eólicas; se nutren de aire, respiran, toman su vida de la vida vaga de la atmósfera. Resulta así que su movilidad es de una especie muy particular. Si bien son una obra humana, jamás poseen la precisión y la eficiencia de las actitudes del autómatas de Vaucanson. Pero, precisamente, el encanto del autómatas consiste en que se abanica o toca la guitarra como un hombre y, al mismo tiempo, el desplazamiento de su mano tiene el rigor implacable y ciego de las translaciones puramente mecánicas. Por el contrario, el móvil de Calder ondula, vacila, diríase que se equivoca y que se corrige. Vi en su taller una maza y un gong suspendidos muy alto; al menor soplo de aire la maza perseguía al gong, el cual giraba sobre sí mismo; la maza

tomaba distancia para golpear, se lanzaba sobre el gong y pasaba al lado de éste, como una mano torpe, y luego, en el momento menos pensado, se precipitaba en línea recta sobre el gong para alcanzarlo en el centro y producir un ruido espantoso. Por otra parte, tales movimientos están demasiado artísticamente dispuestos para que se los pueda asimilar a los de la bola que rueda por una superficie irregular, cuyo recorrido depende únicamente de los accidentes del terreno. Poseen vida propia. Un día que hablaba con Calder en su taller, un móvil que hasta entonces había permanecido en reposo comenzó a agitarse violentamente junto a mí. Retrocedí un paso creyendo haberme puesto fuera de su alcance. Pero súbitamente, y cuando su agitación había cesado y parecía haber vuelto a caer en la muerte, su larga cola majestuosa, que no se había movido, se puso indolentemente en marcha, como a pesar suyo, giró en el aire y pasó por debajo de mis narices. Esas vacilaciones, esas repeticiones, esos tanteos, esas torpezas, esas bruscas decisiones y sobre todo esa maravillosa nobleza de cisne hacen de los móviles de Calder seres extraños que están a mitad de camino entre la materia y la vida. Tan pronto sus desplazamientos parecen tener un fin, tan pronto parecen haber perdido la memoria en la ruta y se extravían en balanceos tontos. Mi pájaro vuela, flota, nada como un cisne, como una fragata, es una unidad, un pájaro, y luego, de pronto, se descompone y sólo quedan de él varillas de metal recorridas por vanas y débiles agitaciones. Semejantes móviles, que no son del todo vivientes ni del todo mecánicos, que desconciertan a cada instante y que sin embargo siempre vuelven a su posición primera, se parecen a las hierbas acuáticas movidas por la corriente, a los pétalos de la sensitiva, a las patas de una rana a la que se ha quitado el cerebelo, a las babas del Diablo cuando las toma una corriente ascendente. En una palabra, aunque Calder no haya querido imitar nada —porque no quiso sino crear diapasones y acordes de movimientos desconocidos—, son a la vez invenciones líricas, combinaciones técnicas casi matemáticas, y el símbolo sensible de la Naturaleza, de esa gran Naturaleza vaga que derrocha el polen y produce bruscamente el vuelo de mil mariposas y respecto de la cual es imposible saber si constituye el encadenamiento ciego de las causas y de los efectos o el desarrollo tímido, incesantemente retrasado, frustrado, de una Idea.

Í N D I C E

	PÁG.
I	
La república del silencio	11
París bajo la ocupación	14
¿Qué es un colaborador?	31
El fin de la guerra	43
II	
Individualismo y conformismo en los Estados Unidos	51
Ciudades de los Estados Unidos	62
Nueva York, ciudad colonial	74
Presentación	82
III	
Materialismo y revolución	89
IV	
Orfeo negro	145
V	
La busca de lo absoluto	185
Los móviles de Calder	196