

ITINERARIO

OCTAVIO PAZ



Este libro está compuesto por dos ensayos. El más extenso, *Itinerario*, tiene un carácter autobiográfico pues es el relato de la evolución de mis ideas políticas. Biografía intelectual pero también sentimental y aún pasional: lo que he pensado y pienso acerca de mi tiempo es inseparable de lo que he sentido y siento. *Itinerario* es el relato y la descripción de un viaje, a través del tiempo, entre dos puntos, mi juventud y mi presente. La línea que traza ese proyecto no es la recta ni el círculo sino la espiral, que vuelve sin cesar y sin cesar se aleja del punto de partida. Lo que vivimos hoy me acerca a lo que viví hace sesenta años y, simultáneamente, me aleja irremediable y definitivamente. Extraña lección: no hay regreso pero tampoco hay punto de llegada. Somos tránsito.

El otro texto se refiere a las circunstancias que me llevaron a escribir, hace ya más de cuarenta años, *El laberinto de la soledad*. También es biográfico y se refiere a mi relación cambiante con mi patria, su historia y su presente. Otra vez reflexión y confesión. Eran inevitables los cruzamientos entre los dos textos: ¿dónde termina México y dónde comienza el mundo?, ¿cómo distinguir, en el tejido vivo de la actualidad, entre el pasado y el presente, entre lo que fue, lo que es y lo que está siendo?

Algunos se extrañarán de que, después de haber publicado hace unos meses un libro sobre el amor: *La llama doble*, ahora entregue al público otro cuyo tema es esencialmente político. La extrañeza se disipa apenas se repara en que amor y política son los dos extremos de las relaciones humanas: la pública y la privada, la plaza y la alcoba, el grupo y la pareja. Amor y política son dos polos unidos por un arco: la persona. La suerte de la persona en la sociedad política se refleja en la relación amorosa y viceversa. La historia de Romeo y Julieta es ininteligible si se omiten las querellas señoriales en las ciudades italianas del Renacimiento y lo mismo sucede con la de Larisa y Zhivago fuera del contexto de la revolución bolchevique y la guerra civil. Todo se corresponde.

O. P.



Octavio Paz

Itinerario

ePub r1.0

pepitogrillo 16.01.15

Título original: *Itinerario*
Octavio Paz, 1994
Diseño: R. Motherwell

Editor digital: pepitogrillo
ePub base r1.2



LA ESPIRAL

CÓMO Y POR QUÉ ESCRIBÍ

EL LABERINTO DE LA SOLEDAD

Muchas veces se me ha hecho esta pregunta: ¿Por qué, para qué y para quiénes escribí *El laberinto de la soledad*? Hay muchas respuestas. La más simple y directa está en mi infancia. Tres momentos de mi niñez me marcaron para siempre y todo lo que he escrito acerca de mi país no ha sido, quizá, sino la respuesta a esas experiencias de infantil desamparo. Respuesta incansablemente reiterada y, en cada ocasión, distinta. La primera experiencia es también mi primer recuerdo. ¿Qué edad tendría? No sé, tres o cuatro años quizá. En cambio, es muy vivida la memoria del lugar: una pequeña sala cuadrangular en una vieja casona de Mixcoac. Mi padre se «había ido a la Revolución», como se decía entonces, y mi madre y yo nos refugiamos con mi abuelo, Ireneo Paz, patriarca de la familia. Las vicisitudes de aquellos años lo habían obligado a dejar la ciudad y trasladarse a la casa de campo que poseía en Mixcoac. Yo viví y crecí en ese pueblo, aunque no en la misma casa, salvo una temporada que pasé en Los Ángeles. Lo dejé cuando acababa de cumplir los veintitrés años. La casa todavía existe y hoy es un convento de religiosas. Hace poco la visité y apenas si pude reconocerla: las monjas han convertido en celdas las estancias y el jardín; en capilla la terraza. No importa: queda la imagen y quedan las sensaciones de extrañeza y desamparo.

Me veo, mejor dicho: veo una figura borrosa, un bulto infantil perdido en un inmenso sofá circular de gastadas sedas, situado justo en el centro de la pieza. Con cierta inflexibilidad, cae la luz de un alto ventanal. Deben ser las cinco de la tarde pues la luz no es muy intensa: Muros empapelados de un desvaído amarillo con dibujos de guirnaldas, tallos, flores, frutos: emblemas del tedio. Todo real, demasiado real; todo ajeno, cerrado sobre sí mismo. Una puerta da al comedor, otra a la sala y la tercera, lateral y con vidrieras, a la terraza. Las tres están abiertas. La pieza servía de antecomedor. Rumor de risas, voces, tintineo de vajillas. Es día de fiesta y celebran un santo o un cumpleaños. Mis primos y primas, mayores, saltan en la terraza. Hay un ir y venir de gente que pasa al lado del bulto sin detenerse. El bulto llora. Desde hace siglos llora y nadie lo oye. Él es el único que oye su llanto. Se ha extraviado en un mundo que es, a un tiempo, familiar y remoto, íntimo e indiferente. No es un mundo hostil: es un mundo extraño, aunque familiar y cotidiano, como las guirnaldas de la pared impasible, como las risas del comedor. Instante interminable: oírse llorar en medio de la sordera universal... No recuerdo más. Sin duda mi madre me calmó: la mujer es la puerta de reconciliación con el mundo. Pero la sensación no se ha borrado ni se borrará. No es una herida, es un hueco. Cuando pienso en mí, lo toco; al palparme, lo palpo. Ajeno siempre y siempre presente, nunca me deja, presencia sin cuerpo, mudo, invisible, perpetuo testigo de mi vida. No me habla pero yo, a veces, oigo lo que su silencio me dice: esa tarde comenzaste a ser tú mismo; al descubrirme, descubriste tu ausencia, tu hueco: te descubriste. Ya lo sabes: eres carencia y búsqueda.

Los azares de la guerra civil llevaron a mi padre a los Estados Unidos. Se instaló en Los Ángeles, en donde vivía una numerosa colonia de desterrados políticos. Un tiempo después lo seguimos mi madre y yo. Apenas llegamos, mis padres decidieron que fuera al *kindergarden* del barrio. Tenía seis años y no hablaba una sola palabra de inglés. Recuerdo vagamente el primer día de clases: la escuela con la bandera de los Estados Unidos, el salón desnudo, los pupitres, las bancas duras y mi azoro entre la ruidosa curiosidad de mis compañeros y la sonrisa afable de la joven profesora, que

procuraba aplacarlos. Era una escuela angloamericana y sólo dos de los alumnos eran de origen mexicano, aunque nacidos en Los Ángeles. Aterrorizado por mi incapacidad de comprender lo que se me decía, me refugié en el silencio. Al cabo de una eternidad llegó la hora del recreo y del *lunch*. Al sentarme a la mesa descubrí con pánico que me faltaba una cuchara; preferí no decir nada y quedarme sin comer. Una de las profesoras, al ver intacto mi plato, me preguntó con señas la razón. Musité: «cuchara», señalando la de mi compañero más cercano. Alguien repitió en voz alta: «¡cuchara!». Carcajadas y algarabía: «¡cuchara, cuchara!». Comenzaron las deformaciones verbales y el coro de las risotadas. El bedel impuso silencio pero a la salida, en el arenoso patio deportivo, me rodeó el griterío. Algunos se me acercaban y me echaban a la cara, como un escupitajo, la palabra infame: ¡cuchara! Uno me dio un empujón, yo intenté responderle y, de pronto, me vi en el centro de un círculo: frente a mí, con los puños cerrados y en actitud de boxeo, mi agresor me retaba gritándome: «¡cuchara!». Nos liamos a golpes hasta que nos separó un bedel. Al salir nos reprendieron. No entendí ni jota del regaño y regresé a mi casa con la camisa desgarrada, tres rasguños y un ojo entrecerrado. No volví a la escuela durante quince días; después, poco a poco, todo se normalizó: ellos olvidaron la palabra *cuchara* y yo aprendí a decir *spoon*.

Cambió la situación política de México y volvimos a Mixcoac. Fieles a las tradiciones familiares mis padres me matricularon en un colegio francés de la orden de La Salle. Aunque yo hablaba el inglés, no había olvidado el español. Sin embargo, mis compañeros no tardaron en decidir que era un extranjero: un gringo, un franchute o un gachupín, les daba lo mismo. El saberme recién llegado de los Estados Unidos y mi facha —pelo castaño, tez y ojos claros— podrían tal vez explicar su actitud; no enteramente: mi familia era conocida en Mixcoac desde principios del siglo y mi padre había sido diputado por esa municipalidad. Volvieron las risas y las risotadas, los apodosos y las peleas, a veces en el campo de fútbol del colegio y otras en una callejuela cercana a la parroquia. Con frecuencia regresaba a mi casa con un ojo amoratado, la boca rota o la cara rasguñada. Mis familiares se inquietaron pero, con buen acuerdo, decidieron no intervenir: las cosas se calmarían poco a poco, por sí mismas. Así fue, aunque la inquina persistió: el menor pretexto bastaba para que volviesen a brotar las acostumbradas invectivas.

La experiencia de Los Ángeles y la de México me apesadumbraron durante muchos años. A veces pensaba que era culpable —con frecuencia somos cómplices de nuestros persecutores— y me decía: sí, yo no soy de aquí ni de allá. Entonces, ¿de dónde soy? Yo me sentía mexicano —el apellido Paz aparece en el país desde el siglo XVI, al otro día de la Conquista— pero *ellos* no me dejaban serlo. En una ocasión acompañé a mi padre en una visita a un amigo al que, con razón, admiraba: Antonio Díaz Soto y Gama, el viejo y quijotesco revolucionario zapatista. Estaba en su despacho con varios amigos y, al verme, exclamó dirigiéndose a mi padre: «¡Caramba, no me habías dicho que tenías un hijo visigodo!». Todos se rieron de la ocurrencia pero yo la oí como una condena.

Aunque el trasfondo de las tres experiencias es semejante —el sentimiento de separación— cada una es distinta. La primera es universal y común a todos los hombres y las mujeres. Los teólogos, los filósofos y los psicólogos han escrito muchas páginas sobre ella; ha sido un tema de elección de grandes poetas y los novelistas no han cesado de explorar sus vericuetos. Somos hijos de Adán, el primer desterrado. La experiencia nos enfrenta a la indiferencia universal, la del cosmos y la de nuestros semejantes; al mismo tiempo, es el origen de la sed de totalidad y participación que todos padecemos desde nuestro nacimiento. La segunda y la tercera son de orden histórico y son la consecuencia de esa realidad que es la materia prima de la organización política: el grupo humano,

la comunidad. Nada más natural que un niño mexicano se sienta extraño en una escuela norteamericana pero es atroz que los otros niños, por el mero hecho de ser extranjero, lo injurien y lo golpeen. Atroz, natural y tan antiguo como las sociedades humanas. No en balde los suspicaces atenienses inventaron el delito de ostracismo para los sospechosos. Y el extranjero es siempre un sospechoso. La tercera experiencia se inscribe en esta última categoría: yo no era, claramente, un extranjero pero, por mi apariencia y otras circunstancias físicas y morales, era un sospechoso. Así, mis compañeros me condenaron al destierro, no fuera de mi patria sino dentro de ella.

No soy, por supuesto, el primero que ha sufrido esta condena. Tampoco seré el último. Sin embargo, aunque es un hecho que pertenece a todos los tiempos y a todos los sitios, unos pueblos son más propensos que los otros a descubrir sospechosos por todas partes... y a condenarlos con el ostracismo, fuera o dentro de la ciudad. Ya mencioné a los atenienses. Otro pueblo corroído por la sospecha es el mexicano. El fondo psicológico de esta propensión a sospechar es la suspicacia. Trátese de un griego del siglo v a. C. o de un mexicano del siglo xx, la suspicacia es la expresión de un sentimiento de inseguridad. En épocas de crisis y disturbios sociales, florece la desconfianza; Robespierre, llamado por unos el Incorruptible y por otros el Tirano, fue una encarnación de la suspicacia disfrazada de vigilancia revolucionaria. En el siglo xx los bolcheviques repitieron y exageraron el modelo; en cambio, uno de los rasgos de Julio César que más sorprendieron a los antiguos fue su confianza. Unos lo admiraron por ella y otros lo vituperaron: un dictador confiado es un escándalo político y una contradicción moral. La suspicacia es hermana de la malicia y ambas son servidoras de la envidia. Si las circunstancias públicas son propicias, todas estas malas pasiones se vuelven cómplices de las inquisiciones y las represiones. La delación y la calumnia son las alcahuetas del tirano.

En México la suspicacia y la desconfianza son enfermedades colectivas. En mi juventud fui testigo del acoso que sufrieron los escritores llamados, por la revista que editaban, Contemporáneos. Se les acusó de ser extranjerizantes, cosmopolitas, afrancesados y, en suma, de no ser mexicanos. Eran un cuerpo extraño y enfermizo incrustado en nuestra literatura: había que expulsarlo de la República de las Letras. (En la época que hacía *Plural* con un grupo de amigos, un joven filósofo marxista también pidió nuestra expulsión del «discurso político»). La ortodoxia ideológica y la ortodoxia sexual se alían siempre con la xenofobia: los Contemporáneos fueron acusados de estetas reaccionarios y motejados de maricones. Hoy los jóvenes escritores exaltan su memoria y escriben sobre ellos ensayos fervientes. Pocos recuerdan que, mientras vivieron, fueron vistos como sospechosos y sentenciados al exilio interior. Años después yo dejé de ser testigo de las malignidades de la suspicacia y me convertí en objeto de campañas semejantes, aunque tal vez más feroces: a las viejas malevolencias se unieron las pasiones políticas.

Por todo esto no es extraño que desde mi adolescencia me intrigase la suspicacia mexicana. Me pareció la consecuencia de un conflicto interior. Al reflexionar sobre su naturaleza, encontré que, más que un enigma psicológico, era el resultado de un trauma histórico enterrado en las profundidades del pasado. La suspicacia, en vela perpetua, cuida que nadie descubra el cadáver y lo desentierre. Ésa es su función psicológica y política. Ahora bien, si la raíz del conflicto es histórica, sólo la historia puede aclararnos el enigma. La palabra *historia* designa ante todo a un proceso, y quien dice proceso dice búsqueda, generalmente inconsciente. El proceso es búsqueda porque es movimiento y todo movimiento es *un ir hacia...* ¿Hacia dónde? No es fácil responder a esta pregunta: los supuestos fines de la historia se han ido desvaneciendo uno tras otro. Tal vez la historia

no tiene ni finalidades ni fin. El sentido de la historia somos nosotros, que la hacemos y que, al hacerla, nos deshacemos. La historia y sus sentidos terminarán cuando el hombre se acabe. Sin embargo, aunque es imposible discernir fines en la historia, no lo es afirmar la realidad del proceso histórico y de sus efectos. La suspicacia es uno de ellos. Lo que he llamado la *búsqueda* es la tentativa por resolver ese conflicto que la suspicacia preserva.

Sin darme claramente cuenta de lo que hacía, movido por una intuición y aguijoneado por la memoria de mis tres experiencias, quise romper el velo y *ver*. Mi acto era una interrogación que me unía al proceso inconsciente de la historia, es decir, a la búsqueda en que consiste finalmente el movimiento histórico. Mi interrogación me insertaba en la búsqueda, me hacía parte de ella; así, lo que comenzó como una meditación íntima se convirtió en una reflexión sobre la historia de México. La reflexión asumió la forma de una pregunta no sólo acerca de los orígenes —¿en dónde y cuándo comenzó el conflicto?— sino también sobre el sentido de la búsqueda que es la historia de México (y la de todos los hombres). Ciertamente, nadie sabe con certeza qué es lo que buscamos pero todos sabemos que buscamos. ¿Hace falta saber algo más? En el curso de la reflexión mis tres experiencias infantiles revelaron su naturaleza dual: eran íntimas y colectivas, mías y de todos. Durante milenios el continente americano vivió una vida aparte, ignorado e ignorante de otros pueblos y de otras civilizaciones. La expansión europea del siglo XVI rompió el aislamiento. La verdadera historia universal no comienza con los grandes imperios europeos y asiáticos, con Roma o con China, sino con las exploraciones de los españoles y portugueses. Desde entonces los mexicanos somos un fragmento de la historia del mundo. Mejor dicho: somos hijos de ese momento en que las distintas historias de los pueblos y las civilizaciones desembocan en la historia universal. El Descubrimiento de América inició la unificación del planeta. El acto que nos fundó tiene dos caras: la Conquista y la evangelización; nuestra relación con él es ambigua y contradictoria, como el acto mismo y sus dos emblemas: la espada y la cruz. No menos ambigua es nuestra relación frente a la civilización mesoamericana: su espectro habita nuestros sueños, pero ella reposa para siempre en el gran cementerio de las civilizaciones desaparecidas. Nuestra cuna fue un combate. El encuentro entre los españoles y los indios fue simultáneamente, para emplear la viva y pintoresca imagen del poeta Jáuregui, túmulo y tálamo.

Tal vez por influencia familiar desde la niñez me apasionó la historia de México. Mi abuelo, autor de novelas históricas según el gusto del siglo XIX, había reunido un buen número de libros sobre nuestro pasado. Un tema me interesó entre todos: el choque entre los pueblos y las civilizaciones. Las naciones del antiguo México vivieron en guerra perpetua unas contra otras pero sólo hasta la llegada de los españoles se enfrentaron realmente con el *otro*, es decir, con una civilización distinta a la suya. Más tarde, ya en el período moderno, tuvimos encuentros violentos con los Estados Unidos y con la Francia del Segundo Imperio. A pesar de que la influencia de la cultura francesa fue muy viva en la segunda mitad del siglo XIX y en la primera del XX, la guerra con Francia no tuvo consecuencias políticas ulteriores. Tampoco psicológicas. Ocurrió lo contrario con España y los Estados Unidos: nuestra relación con esas naciones ha sido polémica y obsesiva. Cada pueblo tiene sus fantasmas: Francia para los españoles, Alemania para los franceses; los nuestros han sido España y los Estados Unidos. El fantasma de España ha perdido cuerpo y su influencia política y económica se ha desvanecido. Su presencia es psicológica: verdadero fantasma, recorre nuestra memoria y enciende nuestra imaginación. Los Estados Unidos sí son una realidad pero una realidad tan vasta y poderosa que colinda con el mito y, para muchos, con la obsesión.

La querrela entre hispanistas y antihispanistas es un capítulo de la historia intelectual de los mexicanos. También de su historia política y sentimental. El bando de los antihispanistas no es homogéneo: unos son adoradores de las culturas mesoamericanas y condenan a la Conquista como un genocidio; otros, menos numerosos, descendientes de los liberales del siglo XIX, profesan un igual desdén a las dos tradiciones: la india y la española, ambas obstáculos en el camino hacia la modernidad. Fui familiar de esa disputa desde mi niñez. Mi familia paterna era liberal y, además, indigenista: antiespañola por partida doble. Aunque mi madre era española, detestaba las discusiones y respondía a las diatribas con una sonrisa. Yo encontraba sublime su silencio, más contundente que un tedioso alegato. En la biblioteca de mi abuelo, por lo demás, abundaban los libros con argumentos contrarios a su moderado antihispanismo y al más acusado de mi padre. Los dos identificaban al pasado novohispano con la ideología de sus enemigos tradicionales, los conservadores. Galdós me desengañó: esa pelea era también española.

El antiespañolismo de mis familiares era de orden histórico y político, no literario. Entre los libros de mi abuelo estaban los de nuestros clásicos. Además, él admiraba a los liberales españoles del siglo pasado. Mi adolescencia y mi juventud coincidieron con el fin de la Monarquía y los primeros años de la República, un período de verdadero esplendor de las letras españolas. La lectura de los grandes escritores y poetas de esos años acabó por reconciliarme con España. Me sentí parte de la tradición pero no de una manera pasiva sino activa y, a ratos, polémica. Descubrí que la literatura escrita por nosotros, los hispanoamericanos, es la otra cara de la tradición hispánica. Nuestra literatura comenzó por ser un afluente de la española pero hoy es un río poderoso. Cervantes, Quevedo y Lope se reconocerían en nuestros autores. La disputa entre hispanistas y antihispanistas me pareció un pleito anacrónico y estéril. La guerra de España, un poco más tarde, cerró para siempre el debate. Al menos para mí y para muchos como yo. Fui partidario apasionado de los republicanos y en 1937 estuve en España por primera vez. En varios escritos en prosa y en algunos poemas he hablado de mi encuentro con su gente, sus paisajes, sus piedras. No descubrí a España: la reconocí y me reconocí.

Mi experiencia con la realidad norteamericana fue también, a su manera, una confirmación. En mi niñez había vivido en California pero el verdadero encuentro comenzó en 1943 y se prolongó hasta diciembre de 1945. Viví en San Francisco y en Nueva York, pasé un verano en Vermont y dos semanas en Washington, desempeñé oficios diversos, traté toda clase de gente, pasé estrecheces, conocí días de exaltación y otros de abatimiento, leí incansablemente a los poetas ingleses y norteamericanos y, en fin, comencé a escribir unos poemas libres de la retórica que asfixiaba a la poesía que, en; esos años, escribían los jóvenes en Hispanoamérica y en España. En una palabra, volví y a nacer. Nunca me había sentido tan vivo. Eran los años de la guerra y los norteamericanos pasaban por uno de los grandes momentos de su historia. En España conocí la fraternidad ante la muerte; en los Estados Unidos la cordialidad ante la vida. Simpatía universal que tiene sus raíces no en el puritanismo que, maniático de la pureza, es una ética de la separación, sino en el panteísmo romántico de Emerson y en la efusión cósmica de Whitman. En España algunos españoles me reconocieron como uno de los suyos; en los Estados Unidos algunos norteamericanos me acogieron como un hermano desconocido que hablaba su lengua con un acento extraño y una sintaxis bárbara.

Mi admiración y simpatía por los norteamericanos tenía un lado oscuro: era imposible cerrar los ojos ante la situación de los mexicanos, los nacidos allá y los recién llegados. Pensé en los años pasados en Los Ángeles, en los trabajos de mi padre para abrirse paso en el destierro, en mi madre

hormiga providente... pero hormiga que cantaba como una cigarra. Aunque no sufrimos las penalidades de la mayoría de los inmigrantes mexicanos, no era necesaria mucha imaginación para comprenderlos y simpatizar profundamente con ellos. Me reconocí en los *pachucos* y en su loca rebeldía contra su presente y su pasado. Rebeldía resuelta no en una idea sino en un gesto. Recurso del vencido: el uso estético de la derrota, la venganza de la imaginación. Volví a la pregunta sobre mí y mi destino de mexicano. La misma que me había hecho en México, leyendo a Ortega y Gasset o conversando con Jorge Cuesta en un patio de San Ildefonso. ¿Cómo contestarla? Antes de abandonar México, un año antes, había escrito para un diario una serie de artículos en los que trataba asuntos más o menos conectados con la pregunta que me atormentaba^[1]. Ya no me satisfacían. Ignoraba entonces que estas notas y mis encuentros con España y con los Estados Unidos eran una preparación para escribir *El laberinto de la soledad*.

Llegué a París en diciembre de 1945. En Francia los años de la segunda posguerra fueron de penuria pero de gran animación intelectual. Fue un período de gran riqueza, no tanto en el dominio de la literatura propiamente dicha, la poesía y la novela, como en el de las ideas y el ensayo. Yo seguía con ardor los debates filosóficos y políticos. Atmósfera encendida: pasión por las ideas, rigor intelectual y, asimismo, una maravillosa disponibilidad. Al poco tiempo encontré amigos afines a mis preocupaciones intelectuales y estéticas. En aquel medio cosmopolita —franceses, griegos, españoles, rumanos, argentinos, norteamericanos— respiré con libertad: no era de allí y, sin embargo, sentí que tenía una patria intelectual. Una patria que no me pedía papeles de identidad. Pero la pregunta sobre México no me abandonaba. Decidido a enfrentarme a ella, me tracé un plan —nunca logré seguirlo del todo— y comencé a escribir. Era el verano de 1949, la ciudad se había quedado desierta y mi trabajo en la Embajada mexicana, en donde yo tenía un empleo modesto, había disminuido. La distancia me ayudaba: vivía en un mundo alejado de México e inmune a sus fantasmas. Tenía para mí las tardes de los viernes y, enteros, los sábados y domingos. Y las noches. Escribía con prisa y fluidez, con ansia de acabar pronto y como si en la última página me esperase una revelación. Jugaba una carrera contra mí mismo. ¿A quién o qué iba a encontrar al final? Conocía la pregunta, no la respuesta. Escribir se volvió una ceremonia contradictoria, hecha de entusiasmo y de rabia, simpatía y angustia. Al escribir me vengaba de México; un instante después, mi escritura se volvía contra mí y México se vengaba de mí. Nudo inextricable, hecho de pasión y de lucidez: *odio et amo*.

En otras ocasiones me he referido a los defectos y lagunas de *El laberinto de la soledad*. Los primeros son congénitos, la consecuencia natural de mis limitaciones. En cuanto a las últimas: he procurado remediarlas en diversos escritos, como podrá verlo el lector de este libro. La mayor omisión es la de Nueva España: las páginas que le dedico son insuficientes; las he ampliado en varios textos de este libro y, principalmente, en la primera parte de mi estudio sobre sor Juana Inés de la Cruz. ¿Y el mundo prehispánico? Creo que mis ensayos sobre el arte antiguo de México son algo más que meros estudios de estética: son una visión de la civilización mesoamericana. Dicho esto, confieso que la concepción central de *El laberinto de la soledad* me sigue pareciendo válida. El libro no es un ensayo sobre una quimérica «filosofía del mexicano»; tampoco una descripción psicológica ni un retrato. El análisis parte de unos cuantos rasgos característicos para en seguida transformarse en una interpretación de la historia de México y de nuestra situación en el mundo moderno. La interpretación me parece válida, no exclusiva ni total. Hay otras interpretaciones y, entre ellas, algunas son (o pueden ser) igualmente válidas. No excluyen a la mía porque ninguna es global ni

final. La comprensión histórica es, por naturaleza, parcial, trátese de Tucídides o de Vico, de Marx o de Toynbee.

Todas las visiones de la historia son un punto de vista. Naturalmente no todos los puntos de vista son válidos. Entonces, ¿por qué me parece válido el mío? Pues porque la idea que lo inspira —el ritmo doble de la soledad y la comunión, el sentirse solo, escindido, y el desear reunirse con los otros y con nosotros mismos— es aplicable a todos los hombres y a todas las sociedades. Aunque cada individuo es único y cada pueblo es diferente, todos atraviesan por las mismas experiencias. Por esto es legítimo presentar a la historia de México como una sucesión de rupturas y uniones. La primera fue la Conquista. La primera y la decisiva: fue un choque entre dos civilizaciones y no, como ocurriría después, dentro de la misma civilización. A su vez, la primera reunión o reconciliación —respuesta a la violenta ruptura de la Conquista— consistió en la conversión de los vencidos a una fe universal, el cristianismo. Desde entonces las rupturas y las reuniones se han sucedido; sería ocioso enumerarlas. No, no es arbitrario ver nuestra historia como un proceso regido por el ritmo —o la dialéctica— de lo cerrado y lo abierto, de la soledad y la comunión. No es difícil advertir, por otra parte, que el mismo ritmo rige las historias de otros pueblos. Pienso que se trata de un fenómeno universal. Nuestra historia no es sino una de las versiones de ese perpetuo separarse y unirse con ellos mismos que ha sido, y es, la vida de todos los hombres y los pueblos.

El proceso de sucesivas rupturas y reuniones puede verse también, para emplear una analogía con la física, como una serie de explosiones. La moderna cosmología nos ha familiarizado con la idea de una materia infinitamente concentrada y que, al llegar a cierto punto extremo de densidad, estalla y se dispersa. Las explosiones históricas son semejantes al *big bang*: una sociedad encerrada en sí misma está destinada a estallar por la colisión de sus elementos. A la inversa de lo que ocurre en el cosmos, sujeto según parece a una expansión sin fin, en la historia los elementos dispersos tienden a reunirse. Estas nuevas combinaciones se traducen, a su vez, en nuevas formas históricas. Si la ruptura no se resuelve en reunión, el sistema se extingue, absorbido generalmente por un sistema mayor. La historia de México se ajusta al primer modelo y puede verse como una sucesión de explosiones seguidas de dispersiones y reuniones. La última explosión, la más poderosa, fue la Revolución mexicana. Conmovió a la fábrica social en su totalidad y logró, después de dispersarlos, reunir a todos los mexicanos en una nueva sociedad.

La Revolución rescató a muchos grupos y minorías que habían sido excluidos tanto de la sociedad novohispana como de la republicana. Me refiero a las comunidades campesinas y, en menor grado, a las minorías indígenas. Además, consiguió crear una conciencia de identidad nacional que antes apenas si existía. En la esfera de las ideas y de las creencias, logró la reconciliación del México moderno y del antiguo. Subrayo que fue una reconciliación no de orden intelectual sino afectivo y espiritual. La Revolución fue, ante todo, un logro político y social pero también fue algo más, mucho más: un cambio radical en nuestra historia. Como la palabra *cambio* resulta equívoca, agrego que ese cambio fue un regreso. Quiero decir: fue una verdadera revuelta, una vuelta a los orígenes. En este sentido, el movimiento revolucionario continuó, en una esfera psíquica distinta a la religiosa, el sincretismo de los siglos XVI y XVII. Lo continuó sin que nadie se lo propusiera, ni los dirigentes ni el pueblo; sin embargo, a todos los movía el mismo oscuro impulso. ¿Lógica de la historia o instinto popular? No es fácil saberlo. Lo cierto es que México se lanzó al encuentro de sí mismo. En un acto de necesaria ruptura, el liberalismo negó a la tradición novohispana y a la indígena. La Revolución inició la reconciliación con nuestro pasado, algo que me parece no menos sino más imperativo que

todos los proyectos de modernización. En esto reside tanto su originalidad como su fecundidad en el dominio de los sentimientos, las creencias, las letras y las artes.

Para comprender su carácter único, hay que recordar que nuestra Revolución le debe muy poco a las ideologías revolucionarias de los siglos XIX y XX. En este sentido fue la antítesis del liberalismo de 1857. Este último fue un movimiento derivado de ideas universales de origen europeo; con ellas los liberales se propusieron transformar de raíz a la sociedad. De ahí su hostilidad a las dos tradiciones, la española y la indígena. El liberalismo de 1857 fue una verdadera revolución y sus arquetipos fueron la Revolución francesa y la de Independencia de los Estados Unidos. En cambio, la Revolución mexicana fue popular e instintiva. No la guió una teoría de la igualdad: estaba poseída por una pasión igualitaria y comunitaria. Los orígenes de esta pasión están no en las ideas modernas sino en la tradición de las comunidades indígenas anteriores a la Conquista y en el cristianismo evangélico de los misioneros. Si se repasan las declaraciones y los discursos de los caudillos y líderes populares sorprende, en primer término, la abundancia de referencias y citas del cristianismo primitivo. Los ejemplos más socorridos fueron el Sermón de la Montaña y la expulsión de los mercaderes del Templo^[2]. También es notable la obstinación con que el movimiento campesino sostuvo, como fundamento de sus aspiraciones, las tradiciones comunitarias de los pueblos. Los campesinos pedían la devolución de sus tierras.

¿Se puede hablar de una ideología revolucionaria? La respuesta debe ser matizada. En primer término la Revolución atravesó por distintos momentos y en cada uno de ellos predominaron ciertos temas e ideas. Por ejemplo, en el primer período lo esencial parecía la reforma política y la instauración de una verdadera democracia; en otro momento, fueron centrales las reivindicaciones sociales y las aspiraciones igualitarias; en otro más, la estabilidad política y el desarrollo económico; y así sucesivamente. A los cambios de ideario en el tiempo, deben añadirse las diferencias en el espacio: el movimiento en el sur fue primordialmente agrario y estaba inspirado en una tradición de lucha por la tierra comunal que venía de Nueva España y del pasado prehispánico; en el norte, el núcleo del movimiento estaba compuesto por rancheros; en las ciudades por la clase media. Además, a lo largo del proceso, la lucha armada entre los caudillos y las facciones. La Revolución fue muchas revoluciones.

En cuanto a la influencia de las ideologías de fuera, ninguna preponderante, las más apreciables fueron: el anarquismo, la herencia del liberalismo, el obrerismo —ecos del 1.º de mayo de Chicago— y, en fin, un vago pero poderoso sueño de redención social. Lo esencial, sin embargo, fue la corriente igualitaria y comunitaria, doble legado de Mesoamérica y de Nueva España. No era tanto una doctrina claramente definida como un conjunto de aspiraciones y creencias, una tradición subterránea que se creía desaparecida y que resucitó en el gran sacudimiento revolucionario. No era fácil que este conjunto a un tiempo confuso y clarividente de aspiraciones, agravios, esperanzas y reivindicaciones se articulase en un claro proyecto de reformas. Esto explica que la Revolución haya terminado en un compromiso entre la herencia liberal de 1857, las aspiraciones comunitarias populares y fragmentos de otras ideologías.

Las influencias de fuera aparecieron en un período posterior, cuando ya se había establecido en el poder la facción revolucionaria triunfante y el movimiento popular se había transformado en un régimen institucional. Inspirado por el ejemplo soviético (el koljós), Lázaro Cárdenas modificó la propiedad comunal de la tierra. La reforma no liberó a los campesinos: los ató a los bancos del Estado y los convirtió en instrumentos de la política gubernamental. También Cárdenas inició una

política estatista en materia económica, seguida por casi todos sus sucesores. Una de las consecuencias de la política de nacionalizaciones fue la aparición de una poderosa burocracia incrustada en el Estado. Otro factor, tal vez el decisivo, que explica el extraordinario crecimiento de la burocracia fue la creación de un partido hegemónico de Estado, en el poder desde 1930. El fundador del partido fue el presidente Calles; lo consolidaron, a través de reformas sucesivas, otros dos presidentes: Cárdenas y Alemán. Los modelos del partido fueron el partido fascista de Italia y el comunista de Rusia. Sin embargo, en ningún momento el partido mexicano ha mostrado pretensiones ideológicas totalitarias. Fue y es un partido *sui generis*, resultado de un compromiso entre la democracia auténtica y la dictadura revolucionaria. El compromiso evitó la guerra civil entre las facciones revolucionarias y aseguró la estabilidad necesaria para el desarrollo social y económico.

Si se examina la Revolución mexicana desde la perspectiva que he esbozado, se advierte inmediatamente que el segundo período, el llamado institucional, no sólo presenta radicales diferencias con el primero sino que no puede llamarse con propiedad revolucionario. Los protagonistas del segundo período han sido y son políticos profesionales, pertenecen a la clase media y casi todos ellos son universitarios. El grupo dirigente es una extraña pero no infrecuente amalgama de políticos y tecnócratas. Así, en un sentido estricto, la revolución mexicana debe verse como un movimiento que se inicia en 1910 y que se extingue hacia 1930, con la fundación del Partido Revolucionario Mexicano. Esos veinte años no sólo fueron ricos en dramáticos y a veces atroces episodios militares sino fecundos en ideas y adivinaciones. Se destruyó mucho, tanto o más que durante nuestra terrible guerra de Independencia, pero también fue mucho lo creado. Lo que distingue a este período, sobre todo y ante todo, es la participación popular: el pueblo hizo realmente la Revolución, no un grupo de teóricos y profesionales como en otras partes. Por todo esto no me parece aventurado afirmar que nuestro movimiento se ajusta más a la vieja noción de *revuelta* que al moderno concepto de *revolución*. En otros escritos he dedicado algunas reflexiones a las diferencias entre *revuelta* y *revolución*. Aquí no puedo detenerme en el tema y me limito a subrayar que la noción de *revuelta* se inserta con naturalidad en la imagen de explosión histórica: una ruptura que es, también, una tentativa de reunión de los elementos dispersos. Soledad y comunión.

Entre 1930 y 1940, lo mismo en Europa que en América, la mayoría de los escritores que entonces éramos jóvenes sentimos una inmensa simpatía por la Revolución rusa y el comunismo. En nuestra actitud se mezclaban los buenos sentimientos, la justificada indignación ante las injusticias que nos rodeaban y la ignorancia. Si yo hubiese escrito *El laberinto de la soledad* en 1937, sin duda habría afirmado que el sentido de la explosión revolucionaria mexicana —lo que he llamado la búsqueda— terminaría en la adopción del comunismo. La sociedad comunista iba a resolver el doble conflicto mexicano, el interior y el exterior: comunión con nosotros mismos y con el mundo. Pero el período que va de 1930 a 1945 no sólo fue el de la fe y las ruidosas adhesiones sino el de la crítica, las revelaciones y las desilusiones. Mis dudas comenzaron en 1939; en 1949 descubrí la existencia de campos de concentración en la Unión Soviética y ya no me pareció tan claro que el comunismo fuese la cura de las dolencias del mundo y de México. Las dudas se convirtieron en críticas como puede verse en la segunda edición del libro (1959) y en otros escritos míos. Vi al comunismo como un régimen burocrático, petrificado en castas, y vi a los bolcheviques, que habían decretado, bajo pena de muerte, la «comunión obligatoria», caer uno tras otro en esas ceremonias públicas de expiación que fueron las purgas de Stalin. Comprendí que el socialismo autoritario no era la resolución de la

Revolución mexicana, en el sentido histórico de la palabra y en el musical: paso de un acorde discordante a uno consonante. Mis críticas provocaron una biliosa erupción de vituperios en muchas almas virtuosas de México y de Hispanoamérica. La oleada de odio y lodo duró muchos años; algunas de sus salpicaduras todavía están frescas.

Al mismo tiempo que se cerraba la solución revolucionaria, se abrían otras perspectivas históricas. Era evidente que la nueva situación del país y del mundo exigía un cambio radical de dirección. Nación marginal, habíamos sido objeto de la historia; la segunda mitad del siglo xx — marcada por la independencia de las colonias y las agitaciones, revueltas y revoluciones de los países de la periferia— nos enfrentaba a otras realidades. Escribí en las últimas páginas de mi libro: «hemos dejado de ser objetos y comenzamos a ser sujetos de los cambios históricos». Y agregaba: «la Revolución mexicana desemboca en la historia universal... allí nos aguarda una desnudez y un desamparo». En efecto, el derrumbe de las ideas y creencias, lo mismo las tradicionales que las revolucionarias, era universal: «estamos al fin solos frente al porvenir, como todos... Ya somos contemporáneos de todos los hombres...». Suerte del solitario: *testis unus, testis nullus*. Nadie oyó: México no cambió de dirección, los gobiernos no apostaron por la reforma sino por la continuidad rutinaria y por la mera supervivencia, mientras que los intelectuales se aferraron a versiones cada vez más simplistas y caricaturescas del marxismo. Algunos interpretaron una de mis opiniones —«somos contemporáneos de todos los hombres»— como una afirmación de la madurez de nuestro país: al fin habíamos alcanzado a las otras naciones. Curiosa concepción de la historia como una carrera: ¿contra quién y hacia dónde? No, la historia es una intersección entre un tiempo y un lugar. La historia, dijo Eliot, es aquí y ahora.

Escogí un camino que, de nuevo, me puso en entredicho ante la mayoría de los escritores latinoamericanos, en aquellos días todavía encandilados por los fuegos fatuos del «socialismo real». Con unos pocos sostuve que sólo la instauración de una democracia auténtica, con un régimen de derecho, y de garantías a los individuos y a las minorías, podría lograr que México no naufragase en el océano de la historia universal, infestado de leviatanes. La modernización, palabra que aún no estaba de moda, era a un tiempo nuestra condena y nuestra tabla de salvación. Condena porque la sociedad moderna está lejos de ser un ejemplo: muchas de sus manifestaciones —la publicidad, el culto al dinero, las desigualdades abismales, el egoísmo feroz, la uniformidad de los gustos, las opiniones, las conciencias— son un compendio de horrores y de estupideces. Salvación porque sólo una transformación radical de la sociedad, a través de una verdadera democracia y del desmantelamiento del patrimonialismo heredado del virreinato (trasunto a su vez del absolutismo europeo de los siglos xvii y xviii), podía darnos confianza y fortaleza para hacer frente a un mundo revuelto y despiadado. Muchas de las instituciones posrevolucionarias, adoptadas al principio como medidas transitorias, habían perdido ya su utilidad y su razón de ser. Otras eran una franca usurpación de las funciones generalmente reservadas al sector privado. Los sindicatos y otras agrupaciones populares vivían bajo la tutela oficial a través del monopolio del partido del gobierno (una situación que todavía persiste en buena parte). En fin, se había generalizado un sistema de solapadas dádivas y castigos destinados a atraer o acallar a la opinión independiente. No éramos una dictadura pero sí una sociedad bajo un régimen paternalista que vivía entre la amenaza del control y el premio del subsidio. La tarea urgente era devolverle la iniciativa a la sociedad. Por todo esto, aunque *El laberinto de la soledad* es una apasionada denuncia de la sociedad moderna en sus dos versiones, la capitalista y la totalitaria, no termina predicando una vuelta al pasado. Al contrario,

subraya que debemos pensar por nuestra cuenta para enfrentarse a un futuro que es el mismo para todos.

Universalidad, modernidad y democracia son hoy términos inseparables. Cada uno depende y exige la presencia de los otros. Éste ha sido el tema de todo lo que he escrito sobre México desde la publicación de *El laberinto de la soledad*. Ha sido un combate áspero y que ha durado demasiado tiempo. Un combate que ha puesto a prueba mi paciencia pues han menudeado los golpes bajos, las insinuaciones malévolas y las campañas calumniosas. La defensa de la modernidad democrática, debo confesarlo, no ha sido ni es fácil. En ningún momento he olvidado las injusticias y desastres de las sociedades liberales capitalistas. La sombra del comunismo y sus prisiones pudo ocultar la realidad contemporánea; su caída nos las deja ver ahora en toda su desolación: el desierto se extiende y cubre la tierra entera. Entre las ruinas de la ideología totalitaria brotan ahora los viejos y feroces fanatismos. El presente me inspira el mismo horror que experimentaba en mi adolescencia ante el mundo moderno. *The Waste Land*, ese poema que tanto me impresionó cuando lo descubrí en 1931, sigue siendo profundamente actual. Una gangrena moral corroe a las democracias modernas. ¿Vivimos el fin de la modernidad? ¿Qué nos aguarda?... Me detengo: al llegar a este punto se cierra la reflexión sobre México y se abre la que se despliega en el siguiente ensayo. Me contento con repetir: sí, los hijos de Quetzalcóatl y de Coatlicue, de Cortés y la Malinche, penetran ahora, por sus pies y no empujados por un extraño, en la historia de todos los hombres. La enseñanza de la Revolución mexicana se puede cifrar en esta frase: nos buscábamos a nosotros mismos y encontramos a los otros.

OCTAVIO PAZ

México, a 9 de diciembre de 1992

ITINERARIO

Hay épocas de cierta armonía entre las costumbres y las ideas. Por ejemplo, en los siglos XII y XIII las prácticas sociales correspondían a las creencias y éstas a las ideas. Entre la fe del labriego y las especulaciones del teólogo, las diferencias eran grandes pero no había ruptura. La antigua imagen de la «cadena del ser» es perfectamente aplicable a la sociedad medieval. La Edad Moderna, desde el Renacimiento, ha sido la de la ruptura: hace ya más de quinientos años que vivimos la discordia entre las ideas y las creencias, la filosofía y la tradición, la ciencia y la fe. La modernidad es el período de la escisión. La separación comenzó como un fenómeno colectivo; a partir de la segunda mitad del siglo XIX, según lo advirtió Nietzsche primero que nadie, se interiorizó y dividió a cada conciencia. Nuestro tiempo es el de la conciencia escindida y el de la conciencia de la escisión. Somos almas divididas en una sociedad dividida. La discordia entre las costumbres y las ideas fue el origen de otra característica de la Edad Moderna; se trata de un rasgo único y que la distingue de todas las otras épocas: la preeminencia, desde fines del siglo XVIII de la palabra *revolución*. La palabra y el concepto: revolución es la idea encamada en un grupo y convertida tanto en arma de combate como en instrumento para edificar una nueva sociedad. Revolución: teoría del cambio, acto que lo realiza y construcción de la casa del futuro. El revolucionario es un tipo de hombre que reúne los atributos del filósofo, del estratega y del arquitecto social.

El concepto de *revolución*, en el triple sentido que acabo de mencionar, fue totalmente desconocido por las sociedades del pasado, lo mismo en Occidente que en Oriente. Aquellas sociedades, sin excluir a las primitivas, vieron siempre con desconfianza y aun con horror al cambio; todas ellas veneraron un principio invariable, fuese un pasado arquetípico, una divinidad o cualquier otro concepto que significase la superioridad del ser sobre el devenir. La modernidad ha sido única en la sobrevaloración del cambio. Esta sobrevaloración explica, además, la emergencia de la idea de revolución. Lo más parecido a esta idea es la fundación de una nueva religión: el advenimiento de una nueva fe ha sido siempre, como la revolución, una ruptura y un comienzo. Pero el parecido entre los dos fenómenos no oculta obvias y radicales diferencias. Cualesquiera que hayan sido sus trastornos y vicisitudes, las sociedades antiguas no conocieron cambios revolucionarios, en el sentido recto de esta palabra: conocieron cambios religiosos. El fundamento de esos cambios era muy distinto al de la revolución: una revelación divina, no una teoría filosófica. También su horizonte temporal era distinto: no el futuro sino el más allá sobrenatural. Estas diferencias no anulan el parecido, más arriba señalado, entre religión y revolución: ambas son respuestas a las mismas necesidades psíquicas. De ahí que las revoluciones de la Edad Moderna hayan pretendido substituir a las religiones en su doble función: cambiar a los hombres y dotar de un sentido a su presencia en la tierra. Ahora podemos ver que fueron falsas religiones.

La victoria de la idea revolucionaria no pudo cerrar la brecha, abierta desde el Renacimiento, entre las costumbres y las ideas, la creencia y la teoría. Las ciencias y la filosofía moderna han crecido y se han desarrollado de una manera independiente y a veces antagónica al pensamiento revolucionario. No hay gran relación, por ejemplo, entre las teorías de Newton y las de Robespierre o entre las de Lenin y la verdadera ciencia del siglo XX. Lo mismo sucede con la filosofía, el arte y la literatura. Ni Balzac ni Proust ni Kafka pueden llamarse, con propiedad, artistas revolucionarios. En cambio, Dante no sólo es un poeta cristiano sino que su obra es inseparable de la filosofía y del

espíritu medieval. En suma, la revolución se presenta como una idea verdadera, hija de la filosofía y la ciencia, y esto la distingue de la religión, fundada en una revelación sobrenatural; a su vez, para la verdadera ciencia y para la auténtica filosofía, las teorías revolucionarias no son ni han sido ni ciencia ni filosofía. Tanto la fortuna como la final desventura de la idea revolucionaria se deben, probablemente, a esta ambigüedad original: no ha sido ni verdadera religión ni verdadera ciencia. ¿Qué ha sido entonces? Una pasión generosa y un fanatismo criminal, una iluminación y una obscuridad. Estas páginas son el testimonio de un escritor mexicano que, como muchos otros de su generación, en su patria y en todo el mundo, vivió esas esperanzas y esas desilusiones, ese frenesí y ese desengaño.

PRIMEROS PASOS

En 1929 comenzó un México que ahora se acaba. Fue el año de fundación del Partido Nacional Revolucionario y también el del nacimiento y el del fracaso de un poderoso movimiento de oposición democrática, dirigido por un intelectual: José Vasconcelos. La Revolución se había transformado en institución. El país, desangrado por veinte años de guerra civil, lamía sus heridas, restauraba sus fuerzas y, penosamente, se echaba a andar. Yo tenía quince años, terminaba mis estudios de iniciación universitaria y había participado en una huelga de estudiantes que paralizó la universidad y conmovió al país. Al año siguiente ingresé en el Colegio de San Ildefonso, antiguo seminario jesuita convertido por los gobiernos republicanos en Escuela Nacional Preparatoria, puerta de entrada a la facultad. Allí encontré a José Bosch, uno de mis compañeros en las agitaciones del movimiento estudiantil del año anterior. Era catalán y un poco mayor que yo. A él le debo las primeras lecturas de autores libertarios (su padre había militado en la Federación Anarquista Ibérica). Pronto encontramos amigos con inquietudes semejantes a las nuestras. En San Ildefonso no cambié de piel ni de alma: esos años fueron no un cambio sino el comienzo de algo que todavía no termina, una búsqueda circular y que ha sido un perpetuo recommienzo: encontrar la razón de esas continuas agitaciones que llamamos *historia*. Años de iniciación y de aprendizaje, primeros pasos en el mundo, primeros extravíos, tentativas por entrar en mí y hablar con ese desconocido que soy y seré siempre para mí.

La juventud es un período de soledad pero, asimismo, de amistades fervientes. Yo tuve varias y fui, como se dice en México, muy amigo de mis amigos. A uno de ellos se le ocurrió organizar una Unión de Estudiantes Pro-Obrero y Campesino, dedicada ostensiblemente a la educación popular; también, y con mayor empeño, nos sirvió para difundir nuestras vagas ideas revolucionarias. Nos reuníamos en un cuarto minúsculo del colegio, que no tardó en transformarse en centro de discusiones y debates. Fue el semillero de varios y encontrados destinos políticos: unos cuantos fueron a parar al partido oficial y desempeñaron altos puestos en la administración pública; otros pocos, casi todos católicos, influidos unos por Maurras, otros por Mussolini y otros más por Primo de Rivera, intentaron sin gran éxito crear partidos y falanges fascistas; la mayoría se inclinó hacia la izquierda y los más arrojados se afiliaron a la Juventud Comunista. El incansable Bosch, fiel a sus ideas libertarias, discutía con todos pero no lograba convencer a nadie. Paulatinamente se fue quedando solo. Al fin desapareció de nuestras vidas con la misma rapidez con que había aparecido. Era extranjero, no tenía sus papeles en orden, participaba con frecuencia en algaradas estudiantiles y

el gobierno terminó por expulsarlo del país, a pesar de nuestras protestas. Volví a verlo fugazmente, en 1937, en Barcelona, antes de que se lo tragara el torbellino español.^[3]

La política no era nuestra única pasión. Tanto o más nos atraían la literatura, las artes y la filosofía. Para mí y para unos pocos entre mis amigos, la poesía se convirtió, ya que no en una religión pública, en un culto esotérico oscilante entre las catacumbas y el sótano de los conspiradores. Yo no encontraba oposición entre la poesía y la revolución: las dos eran facetas del mismo movimiento, dos alas de la misma pasión. Esta creencia me uniría más tarde a los surrealistas. Avidéz plural: la vida y los libros, la calle y la celda, los bares y la soledad entre la multitud de los cines. Descubríamos a la ciudad, al sexo, al alcohol, a la amistad. Todos esos encuentros y descubrimientos se confundían inmediatamente con las imágenes y las teorías que brotaban de nuestras desordenadas lecturas y conversaciones. La mujer era una idea fija pero una idea que cambiaba continuamente de rostro y de identidad: a veces se llamaba Olivia y otras Constanza, aparecía al doblar una esquina o surgía de las páginas de una novela de Lawrence, era la Poesía, la Revolución o la vecina de asiento en un tranvía. Leíamos los catecismos marxistas de Bujarin y Plejánov para, al día siguiente, hundimos en la lectura de las páginas eléctricas de *La gaya ciencia* o en la prosa elefantina de *La decadencia de Occidente*. Nuestra gran proveedora de teorías nombres era la *Revista de Occidente*. La influencia de la filosofía alemana era tal en nuestra universidad que en el curso de Lógica nuestro texto de base era de Alexander Pfänder, un discípulo de Husserl. Al lado de la fenomenología, el psicoanálisis. En esos años comenzaron a traducirse las obras de Freud y las pocas librerías de la ciudad de México se vieron de pronto inundadas por el habitual diluvio de obras de divulgación. Un diluvio en el que muchos se ahogaron.

Otras revistas fueron miradores para, primero, vislumbrar y, después, explorar los vastos y confusos territorios, siempre en movimiento, de la literatura y del arte: *Sur*, *Contemporáneos*, *Cruz y Raya*. Por ellas nos enteramos de los movimientos modernos, especialmente de los franceses, de Valéry y Gide a los surrealistas y a los autores de la *N. R. F.* Leíamos con una mezcla de admiración y desconcierto a Eliot y a Saint-John Perse, a Kafka y a Faulkner. Pero ninguna de esas admiraciones empañaba nuestra fe en la Revolución de Octubre. Por esto, probablemente, uno de los autores que mayor fascinación ejerció sobre nosotros fue André Malraux, en cuyas novelas veíamos unida la modernidad estética al radicalismo político. Un sentimiento semejante nos inspiró *La montaña mágica*, la novela de Thomas Mann; muchas de nuestras discusiones eran ingenuas parodias de los diálogos entre el liberal idealista Settembrini y Naphta, el jesuita comunista. Recuerdo que en 1935, cuando lo conocí, Jorge Cuesta me señaló la disparidad entre mis simpatías comunistas y mis gustos e ideas estéticas y filosóficas. Tenía razón pero el mismo reproche se podía haber hecho, en esos años, a Gide, Bretón y otros muchos, entre ellos al mismo Walter Benjamin. Si los surrealistas franceses se habían declarado comunistas sin renegar de sus principios y si el católico Bergamín proclamaba su adhesión a la revolución sin renunciar a la cruz, ¿cómo no perdonar nuestras contradicciones? No eran nuestras: eran de la época. En el siglo xx la escisión se convirtió en una condición connatural: éramos realmente almas divididas en un mundo dividido. Sin embargo, algunos logramos transformar esa hendedura psíquica en independencia intelectual y moral. La escisión nos salvó de ser devorados por el fanatismo monomaniaco de muchos de nuestros contemporáneos.

Mi generación fue la primera que, en México, vivió como propia la historia del mundo, especialmente la del movimiento comunista internacional. Otra nota distintiva de nuestra generación:

la influencia de la literatura española moderna. A fines del siglo pasado comenzó un período de esplendor en las letras españolas, que culminó en los últimos años de la Monarquía y en los de la República, para extinguirse en la gran catástrofe de la guerra civil. Nosotros leíamos con el mismo entusiasmo a los poetas y a los prosistas, a Valle-Inclán, Jiménez y Ortega que a Gómez de la Serna, García Lorca y Guillén. Vimos en la proclamación de la República el nacimiento de una nueva era. Después seguimos, como si fuese nuestra, la lucha de la República; la visita de Alberti a México, en 1934, enardeció todavía más nuestros ánimos. Para nosotros la guerra de España fue la conjunción de una España abierta al exterior con el universalismo, encarnado en el movimiento comunista. Por primera vez la tradición hispánica no era un obstáculo sino un camino hacia la modernidad.

Nuestras convicciones revolucionarias se afianzaron aún más por otra circunstancia: el cambio en la situación política de México. El ascenso de Lázaro Cárdenas al poder se tradujo en un vigoroso viraje hacia la izquierda. Los comunistas pasaron de la oposición a la colaboración con el nuevo gobierno. La política de los frentes populares, inaugurada en esos años, justificaba la mutación. Los más reacios entre nosotros acabamos por aceptar la nueva línea; los socialdemócratas y los socialistas dejaron de ser «socialtraidores» y se transformaron repentinamente en aliados en la lucha en contra del enemigo común: los nazis y los fascistas. El gobierno de Cárdenas se distinguió por sus generosos afanes igualitarios, sus reformas sociales (no todas atinadas), su funesto corporativismo en materia política y su audaz y casi siempre acertada política internacional. En la esfera de la cultura su acción tuvo efectos más bien negativos. La llamada «educación socialista» lesionó al sistema educativo; además, proijado por el gobierno, prosperó un arte burocrático, ramplón y demagógico. Abundaron los «poemas proletarios» y los cuentos y relatos empedrados de lugares comunes «progresistas». Las agrupaciones de artistas y escritores revolucionarios, antes apenas toleradas, se hincharon por la afluencia de nuevos miembros, salidos de no se sabía dónde y que no tardaron en controlar los centros de la cultura oficial.

La legión de los oportunistas, guiada y excitada por doctrinarios intolerantes, desencadenó una campaña en contra de un grupo de escritores independientes, los llamados Contemporáneos. Perteneían a la generación anterior a la mía, algunos habían sido mis maestros, otros eran mis amigos y entre ellos había varios poetas que yo admiraba y admiro. Si la actitud de la LEAR (Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios) me parecía deplorable, la retórica de sus poetas y escritores me repugnaba. Desde el principio me negué a aceptar la jurisdicción del Partido Comunista y sus jerarcas en materia de arte y de literatura. Pensaba que la verdadera literatura, cualesquiera que fuesen sus temas, era subversiva por naturaleza. Mis opiniones eran escandalosas pero, por la insignificancia misma de mi persona, fueron vistas con desdén e indiferencia: venían de un joven desconocido. Sin embargo, no pasaron enteramente inadvertidas, como pude comprobarlo un poco más tarde. En esos años comencé a vivir un conflicto que se agravaría más y más con el tiempo: la contraposición entre mis ideas políticas y mis convicciones estéticas y poéticas.

En 1936 abandoné los estudios universitarios y la casa familiar. Pasé una temporada difícil, aunque no por mucho tiempo: el gobierno había establecido en las provincias unas escuelas de educación secundaria para hijos de trabajadores. Y en 1937 me ofrecieron un puesto en una de ellas. La escuela estaba en Mérida, en el lejano Yucatán. Acepté inmediatamente: me ahogaba en la ciudad de México. La palabra *Yucatán*, como un caracol marino, despertaba en mi imaginación resonancias a un tiempo físicas y mitológicas: un mar verde, una planicie calcárea recorrida por corrientes subterráneas como las venas de una mano y el prestigio inmenso de los mayas y de su cultura. Más

que lejana, Yucatán era una tierra aislada, un mundo cerrado sobre sí mismo. No había ni ferrocarril ni carretera; para llegar a Mérida sólo se disponía de dos medios: un avión cada semana y la vía marítima, lentísima: un vapor al mes que tardaba quince días en llegar de Veracruz al puerto de Progreso. Los yucatecos de las clases alta y media, sin ser separatistas, eran aislacionistas; cuando miraban hacia el exterior, no miraban a México: veían a La Habana y a Nueva Orleáns. Y la mayor diferencia: el elemento nativo dominante era el de los mayas descendientes de la *otra* civilización del antiguo México. La real diversidad de nuestro país, oculto por el centralismo heredado de aztecas y castellanos, se hacía patente en la tierra de los mayas.

Pasé unos meses en Yucatán. Cada uno de los días que viví allá fue un descubrimiento y, con frecuencia, un encantamiento. La antigua civilización me sedujo pero también la vida secreta de Mérida, mitad española y mitad india. Por primera vez vivía en tierra caliente, no era un trópico verde y lujurioso sino blanco y seco, una tierra llana rodeada de infinito por todas partes. Soberanía del espacio: el tiempo sólo era un parpadeo. Inspirado por mi lectura de Eliot, se me ocurrió escribir un poema en el que la aridez de la planicie yucateca, una tierra reseca y cruel, apareciese como la imagen de lo que hacía el capitalismo —que para mí era el demonio de la abstracción— con el hombre y la naturaleza: chuparles la sangre, sorberles su sustancia, volverlos hueso y piedra. Estaba en esto cuando sobrevino un período de vacaciones escolares. Decidí aprovecharlas, conocer Chichén-Itzá y terminar mi poema. Pasé allá una semana. A veces solo y otras acompañado por un joven arqueólogo, recorrí las ruinas en un estado de ánimo en el que se alternaban la perplejidad y el hechizo. Era imposible no admirar esos monumentos pero, al mismo tiempo, era muy difícil comprenderlos. Entonces ocurrió algo que interrumpió mi vacación y cambió mi vida.

Una mañana, mientras caminaba por el Juego de Pelota, en cuya perfecta simetría el universo parece reposar entre dos muros paralelos, bajo un cielo a un tiempo diáfano e impenetrable, espacio en el que el silencio dialoga con el viento, campo de juego y campo de batalla de las constelaciones, altar de un terrible sacrificio: en uno de los relieves que adornan al rectángulo sagrado se ve a un jugador vencido, de hinojos, su cabeza rodando por la tierra como un sol decapitado en el firmamento, mientras que de su tronchada garganta brotan siete chorros de sangre, siete rayos de luz, siete serpientes... una mañana, mientras recorría el Juego de Pelota, se me acercó un presunto mensajero del hotel y me tendió un telegrama que acababa de llegar de Mérida, con la súplica de que se me entregase inmediatamente. El telegrama decía que tomase el primer avión disponible pues se me había invitado a participar en el Congreso Internacional de Escritores Antifascistas que se celebraría en Valencia y en otras ciudades de España en unos días más. Apenas si había tiempo para arreglar el viaje. Lo firmaba una amiga (Elena Garro). El mundo dio un vuelco. Sentí que, sin dejar de estar en el tiempo petrificado de los mayas, estaba también en el centro de la actualidad más viva e incandescente. Instante vertiginoso: estaba plantado en el punto de intersección de dos tiempos y dos espacios. Visión relampagueante: vi mi destino suspendido en el aire de esa mañana transparente como la pelota mágica que, hacía quinientos años, saltaba en ese mismo recinto, fruto de vida y de muerte en el juego ritual de los antiguos mexicanos.

Cuatro o cinco días después estaba de regreso en México. Allí me enteré de la razón del telegrama: la invitación había llegado oportunamente hacía más de un mes pero el encargado de estos asuntos en la LEAR, un escritor cubano que había sido mi profesor en la facultad de Letras (Juan Marinello), había decidido transmitirla por la vía marítima. Así cumplía el encargo pero lo anulaba: mi invitación llegaría un mes después, demasiado tarde. El poeta Efraín Huerta se enteró, por la

indiscreción de una secretaria; se lo dijo a Elena Garro y ella me envió el telegrama. Al llegar a México, me enteré de que también había sido invitado el poeta Carlos Pellicer. Tampoco había recibido el mensaje. Le informé de lo que ocurría, nos presentamos en las oficinas de la LEAR, nos dieron una vaga explicación, fingimos aceptarla y todo se arregló. A los pocos días quedó integrada la delegación de México: el novelista José Mancisidor, designado por la LEAR, Carlos Pellicer y yo. ¿Por qué los organizadores habían invitado a dos escritores que no pertenecían a la LEAR? Ya en España, Arturo Serrano Plaja, uno de los encargados de la participación hispanoamericana en el congreso —los otros, si la memoria no me es infiel, fueron Rafael Alberti y Pablo Neruda—, me refirió lo ocurrido: no les pareció que ninguno de los escritores de la LEAR fuese realmente representativo de la literatura mexicana de esos días y habían decidido invitar a un poeta conocido y a uno joven, ambos amigos de la causa y ambos sin partido: Carlos Pellicer y yo. No era inexplicable que hubiesen pensado en mí: Alberti me había conocido durante su visita a México, en 1934; Serrano Plaja era de mi generación, había leído mis poemas como yo había leído los suyos y nos unían ideas y preocupaciones semejantes. Serrano Plaja fue uno de mis mejores amigos españoles; era un temperamento profundo, religioso. Neruda también tenía noticias de mi persona y años más tarde, al referirse a mi presencia en el congreso, dijo que él «me había descubierto». En cierto modo era cierto: en esos días yo le había enviado mi primer libro; él lo había leído, le había gustado y, hombre generoso, lo había dicho.

ENTRE DOCTAS NIEBLAS

Mi experiencia española fue varia y vasta. / Apenas si puedo detenerme en ella: no escribo un libro de memorias. La intención de estas páginas es trazar, rápidamente, los puntos principales de un itinerario político.

En otros escritos he señalado lo que significaron para mí los días exaltados que pasé en España: el aprendizaje de la fraternidad ante la muerte y la derrota; el encuentro con mis orígenes mediterráneos; el darme cuenta de que nuestros enemigos también son seres humanos; el descubrimiento de la crítica en la esfera de la moral y la política. Descubrí que la revolución era hija de la crítica y que la ausencia de crítica había matado a la revolución. Pero ahora cuento la historia de una búsqueda y por esto, en lo que sigue, me referiré sobre todo a aquellos incidentes que despertaron en mí ciertas dudas.

Aclaro: no dudas acerca de la justicia de nuestra causa sino de la moralidad de los métodos con los que se pretendía defenderla. Esas dudas fueron el comienzo de mi descubrimiento de la crítica, nuestra única brújula moral lo mismo en la vida privada que en la pública.

A diferencia de los antiguos principios religiosos y metafísicos, la crítica no es un absoluto; al contrario, es el instrumento para desenmascarar a los falsos absolutos y denunciar sus atropellos... Antes de continuar debo repetir que mis dudas no me cerraron los ojos ante la terrible grandeza de aquellos días, mezcla de heroísmo y crueldad, ingenuidad y lucidez trágica, obtuso fanatismo y generosidad. Los comunistas fueron el más claro y acabado ejemplo de esa dualidad. Para ellos la fraternidad entre los militantes era el valor supremo, aunque supeditada a la disciplina. Sus batallones y sus milicias eran un modelo de organización y en sus acciones mostraron que sabían unir la decisión más valerosa a la inteligencia táctica. Hicieron de la eficacia su dios —un dios que exigía el

sacrificio de cada conciencia—. Pocas veces tantas buenas razones han llevado a tantas almas virtuosas a cometer tantas acciones inicuas. Misterio admirable y abominable.

Mi primera duda comenzó en el tren que me llevó a Barcelona. Nosotros, los mexicanos y los cubanos (Juan Marinello y Nicolás Guillén), habíamos llegado un día más tarde a París. Allí se unieron al grupo Pablo Neruda, Stephen Spender, el escritor ruso Iliá Ehrenburg y otros. Al caer la tarde, cuando nos aproximábamos a Portbou, Pablo Neruda nos hizo una seña a Carlos Pellicer y a mí. Lo seguimos al salón-comedor; allí nos esperaba Ehrenburg. Nos sentamos a su mesa y, a los pocos minutos, se habló de México, un país que había interesado a Ehrenburg desde su juventud. Lo sabía y le recordé su famosa novela, *Julio Jurenito*, que contiene un retrato de Diego Rivera. Se rió de buena gana, refirió algunas anécdotas de sus años en Montparnasse y nos preguntó sobre el pintor y sus actividades. Habían convivido en París antes de la Revolución rusa. A Ehrenburg no le gustaba realmente la pintura de Diego aunque le divertía el personaje. Pellicer le contestó diciéndole que era muy amigo suyo y habló con admiración de la colección de arte precolombino que Diego había formado. Después relató con muchos detalles que un poco antes de salir hacia España había cenado con él, en su casa —una cena inolvidable—, y que, entre otras cosas, Diego le había contado que Trotski se interesaba mucho en el arte prehispánico. Neruda y yo alzamos las cejas. Pero Ehrenburg pareció no inmutarse y se quedó quieto, sin decir nada. Quise entrar al quite y comenté con timidez: «Sí, alguna vez dijo, si no recuerdo mal, que le habría gustado ser crítico de arte...». Ehrenburg sonrió levemente y asintió con un movimiento de cabeza, seguido de un gesto indefinible (¿de curiosidad o de extrañeza?). De pronto, con voz ausente, murmuró: «Ah, Trotski...». Y dirigiéndose a Pellicer: «Usted, ¿qué opina?». Hubo una pausa. Neruda cambió conmigo una mirada de angustia mientras Pellicer decía, con aquella voz suya de bajo de ópera: «¿Trotski? Es el agitador político más grande de la historia... después, naturalmente, de San Pablo». Nos reímos de dientes afuera. Ehrenburg se levantó y Neruda me dijo al oído: «El poeta católico hará que nos fusilen...».

La chusca escena del tren debería haberme preparado para lo que vería después: ante ciertos temas y ciertas gentes lo más cuerdo es cerrar la boca. Pero no fui prudente y, sin proponérmelo, mis opiniones y pareceres despertaron recelos y suspicacias en los beatos, sobre todo entre los miembros de una delegación de la LEAR que llegó a España un poco después^[4]. Esas sospechas me causaron varias dificultades que, por fortuna, pude allanar: mis inconvenientes opiniones eran privadas y no ponían en peligro la seguridad pública. Fui objeto, eso sí, de advertencias y amonestaciones de unos cuantos jerarcas comunistas y de los reproches amistosos de Mancisidor. El escritor Ricardo Muñoz Suay, muy joven entonces, ha recordado que algún dirigente de la Alianza de Intelectuales de Valencia le había recomendado que me vigilase y tuviese cuidado conmigo, pues tenía inclinaciones trotskistas. La acusación era absurda. Ciertamente, yo me negaba a aceptar que Trotski fuese agente de Hitler, como lo proclamaba la propaganda de Moscú, repetida por los comunistas en todo el mundo; en cambio, creía que la cuestión del día era ganar la guerra y derrotar a los fascistas. Ésa era, precisamente, la política de los comunistas, los socialistas y los republicanos; la tesis contraria —sostenida por muchos anarquistas, el POUM (Partido Obrero de Unificación Marxista) y la Cuarta Internacional (trotskista)— consistía en afirmar que la única manera de ganar la guerra era, al mismo tiempo, «hacer la revolución». Esta hipótesis me parecía condenada de antemano por la realidad. Pero en aquellos días la más leve desviación en materia de opiniones era vista como «trotskismo». Convertida en espantajo, la imagen de Trotski desvelaba a los devotos. La sospecha los volvía monomaniacos... Regreso a mi cuento.

En Valencia y en Madrid fui testigo impotente de la condenación de André Gide. Se le acusó de ser enemigo del pueblo español, a pesar de que desde el principio del conflicto se había declarado fervoroso partidario de la causa republicana. Por ese perverso razonamiento que consiste en deducir de un hecho cierto otro falso, las críticas más bien tímidas que Gide había hecho al régimen soviético en su *Retour de l'URSS*, lo convirtieron *ipso facto* en un traidor a los republicanos^[5]. No fui el único en reprobar esos ataques, aunque muy pocos se atrevieron a expresar en público su inconformidad. Entre los que compartían mis sentimientos se encontraba un grupo de escritores cercanos a la revista *Hora de España*: María Zambrano, Arturo Serrano Plaja, Ramón Gaya, Juan Gil-Albert, Antonio Sánchez Barbudo y otros. Pronto fueron mis amigos. Me unía a ellos no sólo la edad sino los gustos literarios, las lecturas comunes y nuestra situación peculiar frente a los comunistas. Oscilábamos entre una adhesión ferviente y una reserva invencible. No tardaron en franquearse conmigo: todos resentían y temían la continua intervención del Partido Comunista en sus opiniones y en la marcha de la revista. Algunos de sus colaboradores —los casos más sonados habían sido los de Luis Cernuda y León Felipe—^[6] incluso habían sufrido interrogatorios. Los escritores y los artistas vivían bajo la mirada celosa de unos comisarios transformados en teólogos.

Los censores vigilaban a los escritores pero las víctimas de la represión eran los adversarios ideológicos. Si era explicable y justificable el combate contra los agentes del enemigo, ¿también lo era aplicar el mismo tratamiento a los críticos y opositores de izquierda, fuesen anarquistas, socialistas o republicanos? La desaparición de Andreu Nin, el dirigente del POUM, nos conmovió a muchos. Los cafés eran, como siempre lo han sido, lugares de chismorreos pero también fuentes de noticias frescas. En uno de ellos pudimos saber lo que no decía la prensa: un grupo de socialistas y laboristas europeos había visitado España para averiguar, sin éxito, el paradero de Nin. Para mí era imposible que Nin y su partido fuesen aliados de Franco y agentes de Hitler. Un año antes había conocido, en México, a una delegación de jóvenes del POUM; sus puntos de vista, expuestos con lealtad por ellos, no ganaron mi adhesión pero su actitud conquistó mi respeto. Estaba tan seguro de su inocencia que habría puesto por ellos las manos en el fuego. A pesar de la abundancia de espías e informadores, en los cafés y las tabernas se contaban, entre rumores y medias palabras, historias escalofriantes acerca de la represión. Algunas eran, claramente, fantasías pero otras eran reales, demasiado reales. Ya he referido en otro escrito mi única y dramática entrevista con José Bosch, en Barcelona. Vivía en la clandestinidad, perseguido por su participación en los sucesos de mayo de ese año. Su suerte era la de muchos cientos, tal vez miles, de antifascistas.

El estallido de la guerra desató el terror en ambos bandos. En la zona de Franco el terror fue, desde el principio, obra de la autoridad y de sus instrumentos, la policía y el ejército. Fue una violencia institucional, por decirlo así, y que se prolongó largos años después de su victoria. El terror franquista no fue solamente un arma de combate durante la guerra sino una política en tiempo de paz. El terror en la zona republicana fue muy distinto. Primero fue popular y caótico; desarticulado el gobierno e impotentes los órganos encargados de mantener el orden, el pueblo se echó a la calle y comenzó a hacerse justicia por su mano. Esos improvisados y terribles tribunales populares fueron instrumentos tanto de venganzas privadas como de la liquidación de los enemigos del régimen republicano. El fúnebre ingenio popular llamó «paseos» a las ejecuciones sumarias. Las víctimas —los enemigos reales o supuestos— eran sacadas cada noche de sus casas por bandas de fanáticos, sin órdenes judiciales; sentenciadas en un cerrar de ojos, las fusilaban en callejas y lugares apartados. La caminata al lugar de la ejecución era el «paseo». El gobierno republicano logró

restablecer el orden y en 1937 los «paseos» ya habían desaparecido. Pero los sucesivos gobiernos republicanos que, a la inversa de los franquistas, nunca tuvieron control completo de la situación, fueron otra vez desbordados. La violencia anárquica fue substituida por la violencia organizada del Partido Comunista y de sus agentes, casi todos infiltrados en el Servicio de Información Militar (SIM). Muchos de esos agentes eran extranjeros y todos pertenecían a la policía soviética. Entre ellos se encontraban, como después se supo, los asesinos de Nin. Los gobiernos republicanos, abandonados por las democracias occidentales en el exterior y, en el interior, víctimas de las luchas violentas entre los partidos que constituían el Frente Popular, dependían más y más de la ayuda soviética. A medida que la dependencia de la URSS aumentaba, crecía la influencia del Partido Comunista Español. Al amparo de esta situación la policía soviética llevó a cabo en territorio español una cruel política de represión y de exterminio de los críticos y opositores de Stalin.

Todo esto perturbó mi pequeño sistema ideológico pero no alteró mis sentimientos de adhesión a la causa de los «leales», como se llamaba entonces a los republicanos. Mi caso no es insólito: es frecuente la oposición entre lo que pensamos y lo que sentimos. Mis dudas no tocaban el fundamento de mis convicciones, la revolución me seguía pareciendo, a despecho de las desviaciones y rodeos de la historia, la única puerta de salida del *impasse* de nuestro siglo. Lo discutible eran los medios y los métodos. Como una respuesta inconsciente a mis incertidumbres ideológicas, se me ocurrió alistarme en el ejército como comisario político. La idea me la había sugerido María Teresa León, la mujer de Alberti. Fue una aberración. Hice algunas gestiones pero la manera con que fui acogido me desanimó; me dijeron que carecía de antecedentes y, sobre todo, que me faltaba lo más importante: el aval de un partido político o de una organización revolucionaria. Era un hombre sin partido, un mero «simpatizante». Alguien en una alta posición (Julio Álvarez del Vayo) me dijo con cordura: «Tú puedes ser más útil con una máquina de escribir que con una ametralladora». Acepté el consejo. Regresé a México, realicé diversos trabajos de propaganda en favor de la República española y participé en la fundación de *El Popular*, un periódico que se convirtió en el órgano de la izquierda mexicana. Pero el hombre propone y Dios dispone. Un dios sin rostro y al que llamamos destino, historia o azar. ¿Cuál es su verdadero nombre?

En esos años se desató en la prensa radical de México una campaña en contra de Lev Trotski, aislado en nuestro país. Al lado de las publicaciones comunistas, se distinguió por su virulencia la revista *Futuro*, en la que yo a veces colaboraba. El director me pidió, a mí y a otro joven escritor, José Revueltas, que escribiésemos un editorial. «Conozco sus reservas —me dijo— pero tendrá usted que convenir, por lo menos, en que *objetivamente* Trotski y su grupo colaboran con los nazis. Ésta no es una cuestión meramente subjetiva, aunque yo creo que ellos son agentes conscientes de Hitler, sino histórica: su actitud sirve al enemigo y así, de hecho, es una traición». Su argumento me pareció un sofisma despreciable. Me negué a escribir lo que se me pedía y me alejé de la revista^[7]. Un poco después, el 23 de agosto de 1939, se firmaba el pacto germano-soviético y el primero de septiembre Alemania invadía Polonia. Sentí que nos habían cortado no sólo las alas sino la lengua: ¿qué podíamos decir? Unos meses antes se me había pedido que denunciara a Trotski como amigo de Hitler y ahora Hitler era el aliado de la Unión Soviética. Al leer las crónicas de las ceremonias que sucedieron a la firma del pacto, me ruborizó un detalle: en el banquete oficial, Stalin se levantó y brindó con estas palabras: «Conozco el amor que el pueblo alemán profesa a su Führer y, en consecuencia, bebo a su salud».

Entre mis amigos y compañeros la noticia fue recibida al principio con incredulidad; después,

casi inmediatamente, comenzaron las interpretaciones y las justificaciones. Un joven escritor español, más simple que los otros, José Herrera Petere, en una reunión en la editorial Séneca, que dirigía Bergamín, nos dijo: «No entiendo las razones del pacto pero lo apruebo. No soy un intelectual sino un poeta. Mi fe es la fe del carbonero...». En *El Popular*, pasado el primer momento de confusión, se comenzó a justificar la voltereta. Hablé con el director y le comuniqué mi decisión de dejar el periódico. Me miró con sorpresa y me dijo: «Es un error y se arrepentirá. Yo apruebo el pacto y no veo la razón de defender a las corrompidas democracias burguesas. No olvide que nos traicionaron en Munich». Acepté que lo de Munich había sido algo peor que una abdicación pero le recordé que toda la política de los comunistas, durante los últimos años, había girado en torno a la idea de un frente común en contra del fascismo. Ahora el iniciador de esa política, el gobierno soviético, la rompía, desataba la guerra y cubría de oprobio a todos sus amigos y partidarios. Terminé diciéndole: «Me voy a mi casa porque no entiendo nada de lo que ocurre. Pero no haré ninguna declaración pública ni escribiré una línea en contra de mis compañeros». Cumplí mi promesa. Más que un rompimiento fue un alejamiento: dejé el periódico y dejé de frecuentar a mis amigos comunistas. La oposición entre lo que pensaba y lo que sentía era ya más ancha y más honda.

Transcurrieron algunos meses. Con el paso del tiempo aumentaba mi desconcierto. El ejército rojo, después de ocupar parte de Polonia, se había lanzado sobre Finlandia y se disponía a reconquistar los países bálticos y Besarabia. Éramos testigos de la reconstrucción del viejo Imperio zarista. En un número de *Clave*, la revista de los trotskistas mexicanos que yo leía con atención, apareció un artículo de Lev Trotski que provocó mi irritación y mi perplejidad. Me molestó su seguridad arrogante, más de dómine que de político, y me asombró la ofuscación intelectual que revelaba. ¿Ofuscación o engreimiento? Tal vez las dos cosas: el engreído se ciega. El artículo era una defensa de la política expansionista de Moscú y podía reducirse a dos puntos. El primero se refería a la naturaleza de clase de la Unión Soviética, el único Estado obrero del mundo. A pesar de la degeneración burocrática que padecía, la URSS conservaba intactas sus bases sociales y sus relaciones de producción. Por tal razón, el primer deber de los revolucionarios era defenderla. Años antes, en 1929, había dicho que, «en caso de guerra entre un país burgués y la URSS, lo que está en peligro y habrá que defender no es la burocracia estaliniana sino la Revolución de Octubre». Así pues, la defensa de la Unión Soviética se fundaba en su naturaleza social: era una sociedad históricamente superior a la democracia finlandesa o a cualquier otra democracia capitalista. El segundo punto se deducía del primero. En un sentido estricto la anexión de esos países por la URSS no era un acto imperialista: «en la literatura marxista —decía Trotski— se entiende por imperialista la política de expansión del capital financiero». En realidad, aclaraba, se trataba de un acto de autodefensa. Finalmente: la anexión de esos países era positiva pues, con o sin la voluntad de la burocracia usurpadora, la anexión se traduciría en una soviétización, es decir, en la imposición de un régimen social más avanzado, fundado en la propiedad colectiva de los medios de producción.

El argumento de Trotski, aunque más sutil, no era muy distinto al de los directores de *Futuro* y *El Popular*. En uno y otro caso la respuesta no era la consecuencia del examen concreto de los hechos y del juicio de la conciencia individual; todo se refería a una instancia superior objetiva e independiente de nuestra voluntad: la historia y las leyes del desarrollo social. La misma idea inspira al libro de Trotski sobre el debatido tema de los fines y los medios: *Su moral y la nuestra*. Lo leí en esos años, primero con deslumbramiento, a la mitad con escepticismo y al final con cansancio. En ese libro, rico en vituperios y en generalizaciones, aparece con mayor claridad esa mezcla de

engreimiento con sus ideas y de ofuscación arrogante que fue uno de los defectos más notables de su poderosa inteligencia. En el lugar de la providencia divina o de cualquier otro principio metahistórico, Trotski colocaba a la sociedad movida por una lógica inmanente y quimérica. Dialéctica era el otro nombre de ese dios de la historia, motor de la sociedad, no inmóvil sino perpetuamente activo, verdadero espíritu santo. Conocer sus leyes significaba conocer el movimiento de la historia y sus designios. Para Hume, el origen de la religión, su raíz, consiste en atribuir un designio a la naturaleza y sus fenómenos. Esta pretensión también es la raíz de la pseudoreligión leninista en todas sus versiones, sin excluir a la muy elaborada de Trotski y a la pedestre de Stalin. En la Antigüedad los augures interpretaban la voluntad de los dioses por el canto de las aves y otros signos; en el siglo xx los jefes revolucionarios se convirtieron en intérpretes de la arcana lógica de la historia. En nombre de esa lógica y previamente absueltos por ella, cometieron muchas iniquidades con la misma tranquilidad de conciencia del fanático religioso que, con el pecho cubierto de escapularios, mata herejes y injusticia paganos^[8].

A fines de mayo de ese año un grupo armado, bajo el mando de David Alfaro Siqueiros, irrumpió en la casa de Trotski con el propósito de matarlo. Era como si la realidad se hubiera propuesto refutar, no con ideas sino con un hecho terrible, su endiosamiento de la historia, convertida en lógica superior y en cartilla moral. El asalto fracasó pero los atacantes secuestraron a un secretario de Trotski, al que después asesinaron. El atentado acabó con mis dudas y vacilaciones pero me dejó a oscuras sobre el camino que debería seguir. Era imposible continuar colaborando con los estalinistas y sus amigos; al mismo tiempo, ¿qué hacer? Me sentí inerme intelectual y moralmente. Estaba solo. La lesión afectiva no fue menos profunda: tuve que romper con varios amigos queridos. Tampoco alcanzaba a entender los móviles que habían impulsado a Siqueiros a cometer aquel acto execrable. Lo había conocido en España y pronto simpatizamos. Lo volví a ver en París, me contó que tenía que hacer un misterioso viaje con una misión y lo acompañé a la estación del ferrocarril, con su mujer, Juan de la Cabada y Elena Garro. Ahora pienso que se trataba de una coartada para la que necesitaba testigos; ya en esa época, según se supo después, se preparaba el atentado. Tampoco entendí la actitud de varios amigos: uno, Juan de la Cabada, ayudó a ocultar las armas usadas en el ataque; otro, Pablo Neruda, le facilitó la entrada en Chile, a donde fue a refugiarse. La actitud del gobierno mexicano tampoco fue ejemplar: hizo la vista gorda.

Tres meses después, el 20 de agosto de 1940, Trotski caía con el cráneo destrozado. Lógica vil de la bestia humana: el asesino lo hirió en la cabeza, allí donde residía su fuerza. La cabeza, el lugar del pensamiento, la luz que lo guió durante toda su vida y que, al final, lo perdió. Hombre extraordinario por sus actos y sus escritos, carácter ejemplar que hace pensar en las figuras heroicas de la Antigüedad romana, Trotski fue valeroso en el combate, entero ante las persecuciones y las calumnias e indomable en la derrota. Pero no supo dudar de sus razones. Creyó que su filosofía le abría las puertas del mundo; en verdad, lo encerró más y más en sí mismo. Murió en una cárcel de conceptos. En eso terminó el culto a la lógica de la historia.

Al comenzar el año de 1942 conocí a un grupo de intelectuales que ejercieron una influencia benéfica en la evolución de mis ideas políticas: Víctor Serge, Benjamin Péret, el escritor Jean Malaquais, Julián Gorkín, dirigente del POUM, y otros. (A Víctor Alba lo conocería meses después). Se unía a ese grupo, a veces, el poeta peruano César Moro. Nos reuníamos en ocasiones en el apartamento de Paul Rivet, el antropólogo, que fue después director del Museo del Hombre de París. Mis nuevos amigos venían de la oposición de izquierda. El más notable y el de mayor edad era Víctor

Serge. Nombrado por Lenin primer secretario de la Tercera Internacional, había conocido a todos los grandes bolcheviques. Miembro de la oposición, Stalin lo desterró en Siberia. Gracias a una gestión de Gide y de Malraux, el dictador consintió en cambiar su pena por la expulsión de la Unión Soviética. Creo que en sólo dos casos Stalin soltó a un enemigo: uno fue el de Serge y el otro el de Zamiatin. La figura de Serge me atrajo inmediatamente. Conversé largamente con él y guardo dos cartas suyas. En general, excepto Péret y Moro, ambos poetas con ideas y gustos parecidos a los míos, los otros habían guardado de sus años marxistas un lenguaje erizado de fórmulas y secas definiciones. Aunque en la oposición y la disidencia, psicológica y espiritualmente seguían encarcelados en la escolástica marxista. Su crítica me abrió nuevas perspectivas pero su ejemplo me mostró que no basta con cambiar de ideas: hay que cambiar de actitudes. Hay que cambiar de raíz.

Nada más alejado de la pedantería de los dialécticos que la simpatía humana de Serge, su sencillez y su generosidad. Una inteligencia húmeda. A pesar de los sufrimientos, los descalabros y los largos años de áridas discusiones políticas, había logrado preservar su humanidad. Lo debía sin duda a sus orígenes anarquistas; también a su gran corazón. No me impresionaron sus ideas: me conmovió su persona. Sabía que mi vida no sería, como la suya, la del revolucionario profesional; yo quería ser escritor o, más exactamente, poeta. Pero Victor Serge fue para mí un ejemplo de la fusión de dos cualidades opuestas: la intransigencia moral e intelectual con la tolerancia y la compasión. Aprendí que la política no es sólo acción sino participación. Tal vez, me dije, no se trata tanto de cambiar a los hombres como de acompañarlos y ser uno de ellos... El año siguiente, en 1943, dejé México y no volví sino diez años después.

EL SENDERO DE LOS SOLITARIOS

Los años que pasé en los Estados Unidos fueron ricos poética y vitalmente. En cambio, el intercambio de ideas y opiniones sobre asuntos políticos fue casi nulo. Pero leía y me seguían preocupando los temas de antes. Por recomendación de Serge me convertí en un asiduo lector de *Partisan Review*. Cada mes leía con renovado placer la *London Letter* de George Orwell. Economía de lenguaje, claridad, audacia moral y sobriedad intelectual: una prosa viril. Orwell se había liberado completamente, si alguna vez los padeció, de los manierismos y bizantinismos de mis amigos, los marxistas y exmarxistas franceses. Guiado por su lenguaje preciso y por su nítido pensamiento, al fin pude pisar tierra firme. Pero Orwell no podía ayudarme a contestar ciertas preguntas que me desvelaban y que eran más bien de teoría política. Orwell era un moralista, no un filósofo. Entre aquellas preguntas, una me parecía esencial pues de ella dependía mi actividad y el camino que debería seguir: ¿cuál era la verdadera naturaleza de la Unión Soviética? No se la podía llamar ni socialista ni capitalista: ¿qué clase de animal histórico era? No encontré una respuesta. Ahora pienso que tal vez no importaba la respuesta. Creer que nuestros juicios políticos y morales dependen de la naturaleza histórica de una sociedad determinada y no de los actos de su gobierno y su pueblo, era seguir siendo prisionero del círculo que encerraba por igual a los estalinistas y a los trotskistas. Tardé muchos años en darme cuenta de que me enfrentaba a una falacia.

La guerra llegaba a su fin. ¿Qué ocurriría después? ¿El proletariado europeo, como yo esperaba, entraría en acción y cumpliría la profecía de Marx? Sin revolución europea el marxismo se derrumbaba. En efecto, el núcleo de la doctrina, su principio fundamental, consiste en ver en el

proletariado a una clase universal revolucionaria destinada a cambiar la historia e inaugurar una nueva era. La evaporación del agente histórico de la revolución mundial invalida al marxismo por partida doble, como ciencia de la historia y como guía de la acción. Era natural que en 1944 muchos nos hiciésemos esa pregunta. Lo increíble es que, después de la segunda guerra mundial y a pesar de la ausencia de revoluciones obreras en Europa y en las otras naciones industriales, miles de intelectuales en todo el mundo se hayan aferrado a la quimera de la revolución mundial. Entre ellos escritores como Sartre, Moravia y tantos otros que conocían la realidad soviética. Se ha escrito mucho sobre esta aberración de la clase intelectual pero todas las explicaciones que se han dado me parecen incompletas. Hay una falla, una secreta hendedura en la conciencia del intelectual moderno. Arrancados de la totalidad y de los antiguos absolutos religiosos, sentimos nostalgia de totalidad y absoluto. Esto explica, quizá, el impulso que los llevó a convertirse al comunismo y a defenderlo. Fue una perversa parodia de la comunión religiosa. Sin embargo, ¿cómo explicar su silencio ante la mentira y el crimen? Baudelaire cantó a Satán y habló de la *orgullosa* conciencia en el mal. El suyo fue un mal metafísico, un vano simulacro de la libertad. En el caso de los intelectuales del siglo XX no hubo ni rebeldía ni soberbia: hubo abyección. Es duro decirlo pero hay que decirlo.

En 1944 todavía era lícito esperar. Muchos esperamos. Mientras tanto, asistí en San Francisco a la fundación de las Naciones Unidas y presencié las primeras escaramuzas entre las democracias occidentales y los soviéticos. Comenzaba la guerra fría. Nadie hablaba de revolución sino de reparto del mundo. Un día la prensa norteamericana publicó una noticia que nos estremeció a todos: el descubrimiento de los campos de concentración de los nazis. Las informaciones se repitieron y aparecieron fotografías atroces. La noticia me heló los huesos y el alma. Había sido enemigo del nazismo desde mis años de estudiante en San Ildefonso y tenía una vaga noción de la existencia de campos de concentración en Alemania pero no me había imaginado un horror semejante. Los campos de exterminio me abrieron una inesperada vista sobre la naturaleza humana. Expusieron ante mis ojos la indudable e insondable realidad del mal.

Nuestro siglo —y con el nuestro todos los siglos: nuestra historia entera— nos ha enfrentado a una cuestión que la razón moderna, desde el siglo XVIII, ha tratado inútilmente de esquivar. Esta cuestión es central y esencial: la presencia del mal entre los hombres. Una presencia ubicua, continua desde el principio del principio y que no depende de circunstancias externas sino de la intimidad humana. Salvo las religiones, ¿quién ha dicho algo que valga la pena sobre el mal? ¿Qué nos han dicho las filosofías y las ciencias? Para Platón y sus discípulos —también para San Agustín— el mal es la Nada, lo contrario del Ser. ¡Pero el planeta está lleno hasta los bordes de las obras y los actos de la Nada! Los diablos de Milton construyeron en un abrir y cerrar de ojos los maravillosos edificios de Pandemónium. ¿La Nada es creadora? ¿La negación es hacedora? La crítica, que limpia las mentes de telarañas y que es el guía de la vida recta, ¿no es la hija de la negación? Es difícil responder a estas preguntas. No lo es decir que la sombra del mal mancha y anula todas las construcciones utópicas. El mal no es únicamente una noción metafísica o religiosa: es una realidad sensible, biológica, psicológica e histórica. El mal se toca, el mal duele.

Mi vida dio otro salto al terminar 1945: dejé los Estados Unidos y viví en París los años de la posguerra. No encontré ni rastro de la revolución europea. En cambio, el Imperio comunista —porque en eso se convirtió la unión de repúblicas fundada por los bolcheviques— había salido del conflicto más fuerte y más grande: Stalin consolidó su tiranía en el exterior y en el interior se tragó a media Europa. La alianza occidental y el Plan Marshall detuvieron el avance ruso en Europa; en Asia

y en otras partes, los Estados Unidos y sus aliados sufrieron graves descalabros, sobre todo en China y en Corea. En ese período se descubrió la falla fatal de la democracia norteamericana, un defecto advertido un siglo antes por Tocqueville: la torpeza de su política exterior. Lo contrario, precisamente, de la república romana, la primera nación, según Polibio, que tuvo una verdadera política internacional.

Encontré una Francia empobrecida y humillada pero intelectualmente muy viva. Perdida su antigua influencia artística, París se había convertido en el centro del gran debate intelectual y político de esos años. Los comunistas eran muy poderosos en los sindicatos, en la prensa y en el mundo de las letras y las artes. Sus grandes figuras pertenecían a la generación anterior. No eran hombres de pensamiento sino poetas —y poetas de gran talento: Aragon y Éluard, dos viejos surrealistas—. El primero, además, escribía una prosa sinuosa y deslumbrante. Un temperamento serpentino. Frente a ellos, dispersos, varios grupos y personalidades independientes, como el católico Mauriac, sarcástico y brillante polemista. Malraux se había afiliado al gaullismo y había perdido influencia entre los intelectuales jóvenes, más y más inclinados hacia las posiciones de los comunistas. La mirada más clara y penetrante era la de Raymond Aron, poco leído entonces: su hora llegaría más tarde. Había otros solitarios; uno de ellos, aún muy joven, Albert Camus, reunía en su figura y en su prosa dos prestigios opuestos: la rebeldía y la sobriedad del clasicismo francés. Jean Paulhan, otro solitario, tuvo el valor de criticar los excesos de las «depuraciones» y de enfrentarse a la política de intimidación de los intelectuales comunistas. Una roca en aquel océano de confusiones: el poeta René Char. También aislado, en el centro de las mermadas huestes surrealistas, André Breton. Pero los más apreciados, leídos y festejados eran Sartre y su grupo. Su prestigio era inmenso, lo mismo en Europa que en el extranjero.

Desde el principio me sentí lejos de Sartre. Debo detenerme un instante en este punto porque su influencia fue muy grande en México y, así, contribuyó indirectamente a aislarnos, a mí y a otros con posiciones parecidas a las mías. Las razones de mi distancia fueron poéticas, filosóficas y políticas. Las primeras: al contrario de lo que ocurre con Heidegger, exégeta de Hölderlin y de Rilke, la poesía no tiene lugar en el sistema de Sartre. En su famoso ensayo sobre la literatura lo dice con claridad: la poesía diluye los significados, los vuelve equívocos y, en suma, está a medio camino entre la letra y la cosa, es arte pero no es literatura. En el fondo, odiaba el arte y de ahí sus ensayos sobre (contra) Baudelaire y Flaubert. Mis otras razones son menos personales y más largas de explicar.

Fui un lector ferviente de Ortega y Gasset y por esto mi sorpresa ante el pensamiento de Sartre fue menos viva que la de muchos de sus lectores. Hay un indudable parentesco entre ellos: ambos descienden de la filosofía alemana y los dos aplicaron con talento esa filosofía, en sus muy personales interpretaciones, a temas de la cultura y de la política de nuestro tiempo^[9]. La filosofía alemana, salvo la de Schopenhauer y la de Nietzsche, huele a encierro de claustro universitario; las de Ortega y Sartre al aire de la calle, los cafés y las mesas de redacción de los diarios. En Ortega la influencia alemana fue más directa y, al mismo tiempo, menos avasalladora. Nunca se le ocurrió, por ejemplo, escribir tratados como los de Sartre. La obra filosófica del pensador francés es una inteligente aplicación del método de Husserl y una adaptación, no carente de originalidad, del pensamiento de Heidegger. Adaptación legítima y con aportaciones propias. Un verdadero *adobo*, en el sentido recto y no peyorativo de la palabra: un guiso compuesto por varios ingredientes que enriquecen y dan sabor a la carne o al pescado. En el guisado de Sartre esos ingredientes, tal vez los más substanciosos, son de orden literario y político. La gran ausente de la obra de Sartre es la ciencia

moderna. Burham se asombraba de la ignorancia de Trotski en materia de física, matemática y lógica pero las lagunas de Sartre eran mucho mayores. En un extremo, Sartre fue un ideólogo; en el otro, el más valioso, un literato. Lo mejor y más vivo de su obra pertenece al ensayo literario, no a la filosofía.

Mis reservas frente a Sartre fueron más de orden político que intelectual o literario. Su especiosa casuística política, más que sus pesadas novelas y sus ambiciosos tratados filosóficos, provocaron mi repulsa. Casi todos sus ensayos políticos, sus piezas de teatro y sus obras de ficción giran en torno a una idea que ha sido el gran extravío de nuestro siglo: la instauración de una presunta «lógica de la historia» como una instancia moral superior, independiente de la voluntad y de las intenciones de los hombres. O dicho de otra manera: los actos no se valoran ni se miden por ellos mismos: tampoco por la virtud de aquellos que los ejecutan. El metro, la balanza, es su relación con una entidad que a veces se llama historia y otras, más frecuentemente, revolución. Son actos buenos, sin excluir a la mentira y a la ejecución de rehenes, dijo Trotski, los que ayudan a la revolución: malos los que la perjudican. La entidad superior es cambiante pues está hecha de tiempo: es la historia. Sin embargo, en todos sus cambios es idéntica a sí misma. Cada uno de sus movimientos engendra una negación y cada negación la afirma. La instancia superior —llámese revolución, lógica de la historia, dialéctica o leyes del desarrollo social— posee la ubicuidad de las divinidades: estar en todas partes, y ser al mismo tiempo, como ellas, una realidad incognoscible. Una realidad que siempre se oculta a través de sus innumerables apariciones. ¿Y quién puede adivinar el sentido de cada aparición? Los elegidos: el Comité y su Secretario General. Aparece ahora con mayor claridad la relación espuria entre las religiones y la pseudorreligión política.

La revolución es una divinidad ajena a nuestras pasiones y que premia o castiga con la misma imprevisible infalibilidad con que la deidad cristiana, en el teatro de Calderón y de Tirso de Molina, salva o condena a los pecadores. Sartre reproduce en un modo profano y prosaico las disputas teológicas de la Contrarreforma, y su versión poética en el teatro español del siglo XVII. Pero entre la abstracción de Sartre y la divinidad cristiana hay una diferencia enorme: la segunda no es una lógica impersonal sino una persona. Y más: es la personificación de la compasión universal. Otra diferencia capital: la justicia de la divinidad cristiana es inalterable pues está fundada en un código de significados unívocos e intemporales mientras que el dios-historia cambia continuamente con las circunstancias y con el tiempo. Los mismos actos pueden llevar a Bujarin al Presidium del Comité Central o al paredón. La significación de nuestros actos depende de la relación entre ellos y las necesidades objetivas de la revolución. Los actos son los mismos pero la luz que los ilumina y así los *califica* cambia sin cesar. Es asombroso que Sartre haya creído en serio que era un filósofo de la libertad; es menos asombroso que haya dicho que el hombre está *condenado* a ser libre. Esta idea informa también a «Humanisme et terreur», el comentario del brillante Merleau-Ponty al libro de Arthur Koestler: *Darkness at Noon*. Pero Merleau-Ponty tuvo el valor y la inteligencia de rectificar mientras que Sartre persistió hasta el fin de sus días: en nombre de la libertad encubrió los crímenes de los Césares revolucionarios.

Los argumentos de Sartre no eran esencialmente distintos a los que ya había oído en Madrid, México y Nueva York en labios de estalinistas y trotskistas. Exactamente lo contrario de lo que oí decir a Bretón y a Camus. Al primero lo conocí a través de Benjamin Péret. Sobre Bretón he escrito un largo ensayo y varios artículos, además de que me ocupé de sus ideas y de su persona en los libros y estudios que he dedicado a la poesía^[10]. Aquí me limitaré a repetir que el surrealismo, en el

momento en que conocí a Bretón y a sus amigos, había dejado de ser una llama pero era todavía una brasa. Bretón buscó para el surrealismo, un movimiento con el que se identificaba no como un misionero sino como su fundador, una vía revolucionaria que lo insertase en la historia y en la sociedad. La buscó en el comunismo y en la tradición libertaria, entre los heterodoxos del cristianismo y entre los excéntricos de la literatura, en la calle y en los manicomios, en el ocultismo y en la magia, en este mundo y en los otros... y no la encontró. Pero nunca fue infiel a su búsqueda y a su signo: amó siempre a Lucifer, el lucero de la mañana, el ángel Libertad. La moral fundada en la quimérica «lógica de la historia» fue y sigue siendo la moral del compromiso; Bretón practicó justamente lo contrario: *la moral del honor*. Por esto no se equivocó en lo que de veras cuenta y no confundió al vicio con la virtud y al crimen con la inocencia. Sus ideas políticas eran, simultáneamente, generosas y nebulosas; su pasión libertaria no estuvo exenta de extravíos y niñerías; sin embargo, en la esfera de la moral política, a la inversa de Sartre, fue literalmente infalible. Dijo *no* y dijo *sí* con la misma energía y cuando había que decirlo. El tiempo le ha dado la razón. Hombre de nieblas y relámpagos, vio más lejos que la mayoría de sus contemporáneos.

A Camus lo conocí en un acto en memoria de Antonio Machado en el que hablamos Jean Cassou y yo. María Casares leyó, admirablemente, unos poemas y, al terminar la función, me presentó con él. Fue un encuentro efusivo, al que siguieron unos pocos más, como he referido en otro escrito^[11]. A Camus me unió, en primer término, nuestra fidelidad a España y a su causa. A través de sus amigos españoles, él había redescubierto la tradición libertaria y anarquista; por mi parte, también yo había vuelto a ver con inmensa simpatía a esa tradición, como lo dije en un mitin el 19 de julio de 1951, en el que participé precisamente con Camus^[12]. No le debo a Camus ideas acerca de la política o la historia (tampoco a Breton) sino algo más precioso: encontrar en la soledad de aquellos años un amigo atento y escuchar una palabra cálida. Lo conocí cuando se disponía a publicar *L'Homme révolté*, un libro profundo y confuso, escrito de prisa. Sus reflexiones sobre la vuelta son penetrantes pero son un comienzo: no desarrolló totalmente su intuición. Encandilado por la misma brillantez de sus fórmulas, a veces fue, más que hondo, rotundo. Quiso abrazar muchos temas e ideas al mismo tiempo. Tal vez soy demasiado severo: Camus no era ni quería ser un filósofo. Fue un verdadero escritor, un artista admirable y, por esto, un enamorado de la forma. Amó a las ideas casi en el sentido platónico: como formas. Pero formas vivas, habitadas por la sangre y las pasiones, por el deseo de abrazar a otras formas. Ideas hechas de la carne y el alma de hombres y mujeres. Formas soñadas y pensadas por un solitario que busca la comunión: un *solitario-solidario*. Sus ideas filosóficas y políticas brotan de una visión que combina la desesperación moderna con el estoicismo antiguo. Mucho de lo que dijo sobre la revuelta, la solidaridad, la lucha perpetua del hombre frente a su condición absurda, sigue vivo y actual. Esas ideas aún nos conmueven porque nacieron no de la especulación sino del hambre que, a veces, padece el espíritu por encamar en el mundo.

Bretón o la rebeldía; Camus o la revuelta. Como individuo, me siento más cerca de la primera; como hombre social, de la segunda. Mi ideal, inalcanzable, ha sido ser un semejante entre mis semejantes. El rebelde es casi siempre un solitario; su arquetipo es Lucifer, cuyo pecado fue preferirse a sí mismo. La revuelta es colectiva y sus seres son los hombres del común. Pero la revuelta, como las tormentas de verano, se disipa pronto: el mismo exceso de su furia justiciera la hace estallar y disolverse en el aire. En las páginas finales de *L'Homme révolté*, Camus hace una defensa de la medida. En un mundo como el nuestro, que ha hecho de la desmesura su regla y su ideal, atreverse a proponer la medida como una respuesta a nuestros males reveló una gran

independencia de espíritu. El acierto mayor fue unir la medida a la revuelta: la medida da forma a la revuelta, la informa y le da permanencia. Para Camus la salud moral y política estaba en el regreso a las fuentes mediterráneas de nuestra civilización, que él llamó el *pensamiento del mediodía*. La expresión y la idea me impresionaron tanto que, cuando leí el libro, escribí unas líneas. Ahora me atrevo a reproducirlas porque son casi desconocidas.

En un libro reciente Camus pide una revuelta fundada en la medida mediterránea. El mediodía griego es su símbolo, punto fijo y vibrante donde se reconcilian los opuestos que hoy nos desgarran: orden y libertad, revolución y amor. ¿Podemos ver de frente al sol del mediodía? Nada más difícil para un mundo como el nuestro, regido por los hermanos gemelos: el terror estatal y la rebelión terrorista. El retomo a la medida mediterránea —si no es un clasicismo superficial— entraña la comprensión del mediodía: la medida es trágica. No es moderación sino equilibrio de los contrarios y su forma más alta es el acto heroico que dice *Sí* al destino. Entrever el sentido de esta *medida* es empezar a recobrar la salud psíquica y política. Pero nosotros, los modernos, sólo podemos ver de lejos al sol de la tragedia...^[13]

Hoy añadiría: la medida consiste en aceptar la relatividad de los valores y de los actos políticos e históricos, a condición de insertar esa relatividad en una visión de la totalidad del destino humano sobre la tierra.

Conocí a Kostas Papaioannou en 1946. Era menor que yo pero mi deuda intelectual con él es mayor que nuestra diferencia de edades. He intentado retratarlo en unas cuantas páginas y en un poema evoqué su figura^[14]. De ahí la brevedad de esta remembranza. Su vitalidad era tan grande como su saber; su inteligencia vasta y profunda, aunque amante, por su misma amplitud, de bifurcaciones que demoraban indefinidamente la conclusión; su cordialidad, la de la mesa de mantel immaculado, con la jarra de vino, el pan y los frutos solares; era jovial y era sarcástico; había guardado intacta la doble capacidad de admirar y de indignarse. Hablamos mucho, en muchos sitios y durante muchas horas. En nuestras conversaciones recorríamos las anchas avenidas y las callejas siniestras de la historia. A veces nos perdíamos y otras conversábamos en silencio con esos seres incorpóreos que los antiguos llamaban «el genio del lugar». También nos deteníamos largamente ante un poema, un cuadro, una página. Kostas amaba el diálogo pero sentía cierta repugnancia ante el acto de escribir, oficio solitario. Quizá por esto no dejó la obra que esperábamos todos los que lo conocimos. Le sobreviven tres libros valiosos, sí, pero que apenas dan una débil idea de su poderoso pensamiento. Su tradición era otra, la socrática: su verdadera obra fue su conversación y las obras que provocó en aquellos que tuvimos la dicha de escucharlo. Otro motivo de gratitud: Kostas me presentó a otro griego, Comelius Castoriadis, que después sería mi amigo y al que todos debemos invaluable esclarecimientos en materia de filosofía y de política.

Además de otras afinidades, tal vez más profundas, en el campo de la literatura, el arte y la filosofía, mi amistad con Kostas brotó de nuestra común preocupación política. Los dos habíamos sufrido los sarampiones ideológicos de ese período y nuestras opiniones nos colocaban en lo que vagamente podría llamarse la oposición de izquierda. Ambos vivíamos una crisis moral e intelectual. La situación material de Kostas, a pesar de su alegre despreocupación, era mucho peor que la mía; había abandonado al Partido Comunista Griego y vivía difícilmente en Francia como refugiado político sin papeles: el gobierno de su país le había retirado el pasaporte. Así, era víctima de la

izquierda y de la derecha, enemigos unidos en su odio a la crítica y a la independencia. Kostas soportaba todo esto con desenvoltura: su amor a la vida era más fuerte que sus desdichas. A poco de conocerlo, me di cuenta de que a él le preocupaba el mismo enigma que desde hacía años me atormentaba: ¿cuál era la verdadera naturaleza histórica de la Unión Soviética? Sobre este tema Kostas era inagotable y sus observaciones me aclararon algunos misterios. Por ejemplo, me mostró que la definición de Trotski: la URSS es un Estado obrero degenerado, era una fórmula vacía. En efecto, ¿cómo podía ser obrero un Estado que no estaba gobernado por obreros y en el que la clase obrera carecía de las más mínimas libertades? Y agregaba: la fórmula es desconcertante, no lo es que venga del hombre que alguna vez propuso la militarización de los obreros (una medida que encontró la inmediata oposición de Lenin). Aquellas discusiones aguzaban nuestro ingenio y rompían muchos velos pero se habrían quedado en meras especulaciones si la realidad, al poco tiempo, no las hubiera resuelto de una manera terminante y definitiva. Me refiero al *affaire* de David Rousset y la revista comunista *Les Lettres Françaises*.

En 1947 o 1948 leí un libro de David Rousset que me conmovió y me hizo pensar: *L'Univers concentrationnaire*. Un poco después leí otra obra del mismo autor, igualmente impresionante: *Les Jours de notre mort*. David Rousset había vivido, como prisionero, la experiencia de los campos de concentración nazis. *Les Jours de notre mort* era un testimonio aterrador; *L'Univers concentrationnaire*, un análisis profundo, el primero que se había hecho, sobre ese universo otro que fueron los campos de Hitler: centros de exterminio colectivo pero asimismo laboratorios de deshumanización. El infierno cristiano no está en este mundo sino en el inframundo y es el lugar de los réprobos; el campo de concentración fue una realidad mundana, histórica, no sobrenatural, poblada no por pecadores sino por inocentes. La lectura de los dos libros de Rousset provocó en mí la misma sensación que había experimentado unos años antes, en San Francisco, al leer en la prensa los relatos sobre los campos nazis: la de una caída en un pozo frío, insondable. Rousset desmontaba el mecanismo político y psicológico de los campos, sus supuestos ideológicos, y describía su estructura social. Esto último era lo más turbador: los campos fueron una sociedad, el espejo invertido de la nuestra.

Liberado y de regreso a París, Rousset había formado parte, con Jean-Paul Sartre y otras personalidades, de la dirección de una organización socialista revolucionaria de vida efímera. Era también dirigente de una agrupación de exprisioneros de los campos nazis. Una mañana leí en *Le Figaro* un llamamiento suyo, dirigido a sus antiguos compañeros y a la opinión pública internacional. Él y otros de sus colegas habían recibido numerosas denuncias que revelaban la existencia de una vasta red de campos de concentración en la Unión Soviética. ¿Quiénes eran los internados? No sólo los oponentes políticos y los «desviacionistas» (la mayoría compuesta por antiguos comunistas) sino campesinos, obreros, intelectuales, amas de casa, fieles de esta o de aquella Iglesia y, en suma, gente de todas las categorías sociales. Su número ascendía a millones.

La prensa comunista respondió con furia y acusó a Rousset de falsario y agente del imperialismo norteamericano. La opinión de los intelectuales se dividió. Algunos callaron: aunque pensaban que Rousset tenía razón, no había que darle armas al enemigo y, sobre todo, favorecer al imperialismo norteamericano. En *Les Temps Modernes*, la revista de Sartre y de Merleau-Ponty, se acusó a Rousset de caer en la trampa del antisovietismo y utilizar a la prensa reaccionaria en su campaña. Un editorial de la revista aceptaba que los hechos denunciados eran ciertos, como lo eran también, se añadía, los horrores del colonialismo y la discriminación racial en los Estados Unidos, sobre lo que no decía

Rousset una palabra. Sin embargo, el centro de la cuestión era otro: cualesquiera que fuesen las deformaciones del régimen estalinista, la Unión Soviética era un país *hacia* el socialismo. Era una revolución *en panne* pero era una revolución. Esta posición, de nuevo, no era muy distinta a la de Trotski, con una diferencia fundamental en favor del revolucionario ruso: él había hecho un análisis de la realidad rusa y había concluido que se trataba de un «Estado obrero degenerado»; Sartre y Merleau-Ponty se limitaban a afirmar el carácter revolucionario del Estado soviético, sin tomarse la molestia de probarlo. La curiosa expresión: revolución *en panne* (al paio, detenida), me recordó a un antiguo amigo mexicano, Enrique Ramírez y Ramírez, que en una agria discusión juvenil conmigo, hacía muchos años, me lanzó esta frase: «La revolución es un pecado pero es un pecado que anda».

El escándalo provocado por la denuncia de Rousset se prolongó varios meses. La prensa comunista lo cubrió de improperios; la más violenta fue *Les Lettres Françaises*, la revista de Aragon. La disputa pasó a los tribunales, hubo un proceso sonado, un desfile de testigos, algunos famosos, y la impresionante procesión de muchos antiguos comunistas, víctimas de Stalin. La revista fue condenada. Los abogados de Rousset habían mostrado un Código de Trabajo Correctivo de la Unión Soviética que preveía la aplicación de penas *por decisión administrativa y sin que mediase un juicio*. Ese código era el instrumento legal para reclutar —ésta es la palabra— a los detenidos en los campos de concentración. En esos años se creyó que, a diferencia de los campos nazis, que eran pura y llanamente centros de exterminación colectiva, los de la Unión Soviética tenían una función económica. Eran, como dijo Sartre en una metáfora de mal gusto, «las colonias de la Unión Soviética»^[15].

Ante la magnitud de estos hechos, no conocidos en nuestros países, sobre todo entre los intelectuales reacios a aceptar ciertas verdades, se me ocurrió recopilar los documentos más importantes —fragmentos del Código, declaraciones de los testigos y las partes— y publicarlos precedidos de una breve nota. Elena Garro me ayudó en la recopilación. Pero ¿en dónde publicar esos documentos? En España era imposible: gobernaba Franco. En México no era fácil: un poco antes había enviado a un conocido suplemento literario una declaración de André Bretón en la que, de paso, en dos líneas, fustigaba el estalinismo de Neruda y eso había sido bastante para que el director, Fernando Benítez, vetase su publicación. Pensé en *Sur* Tenía poca circulación pero era la mejor revista literaria de nuestra lengua en esos años. Escribí a mi amigo José Bianco, él habló con la valerosa Victoria Ocampo y al poco tiempo, en marzo de 1951, apareció el informe, con los documentos y mi nota de introducción^[16]. Fue la ruptura abierta.

Sentí una suerte de liberación y esperé los comentarios. Hubo pocos: recibí, como dice la antigua expresión, la callada por respuesta. O a la mexicana: «me ningunearon». Supe después que los comentarios hablados habían sido duros y despectivos. En México, antes, había sido visto con sospecha y recelo; desde entonces, la desconfianza empezó a transformarse en enemistad más y más abierta e intensa. Pero en aquellos días yo no me imaginaba que los vituperios iban a acompañarme años y años, hasta ahora. Me inquietaba mi situación psicológica o, para decirlo con una frase anticuada y exacta: me angustiaba el estado de mi alma. Había perdido no sólo a varios amigos sino a mis antiguas certidumbres. Flotaba a la deriva. La cura de desintoxicación no había terminado enteramente: me faltaba aún mucho por aprender y, más que nada, por desaprender. Pero escribía, tal vez como una compensación o por desquite. La escritura me abrió espacios inexplorados. En breves textos en prosa —¿poemas o explosiones?— traté de penetrar en mí mismo. Me embarcaba en cada

palabra como en una cáscara de nuez. Uno de esos textos recoge, con cierta fidelidad, mi estado de ánimo. Se llama *Un poeta*. Subrayo: *un* poeta, no el poeta. Ese poeta podía ser yo pero también todos los poetas que han pasado, en nuestra época, por trances semejantes. Por esto lo dediqué más tarde a una pareja de amigos, Claude Roy y Loleh Belon, que han vivido esas angustias y desgarraduras. La primera parte del poema alude a un mundo en el que las relaciones entre los hombres y las mujeres son al fin transparentes: el mundo liberado que soñamos y quisimos; la segunda, a la realidad de nuestro siglo:

UN POETA

Música y pan, leche y vino, amor y sueño: gratis. Gran abrazo mortal de los adversarios que se aman: cada herida es una fuente. Los amigos afilan bien sus armas, listos para el diálogo final, el diálogo a muerte para toda la vida. Cruzan la noche los amantes enlazados, conjunción de astros y cuerpos. El hombre es el alimento del hombre. El saber no es distinto del soñar, el soñar del hacer. La poesía ha puesto fuego a todos los poemas. Se acabaron las palabras, se acabaron las imágenes.

Abolida la distancia entre el nombre y la cosa, nombrar es crear; imaginar, nacer.

—Por lo pronto, coge el azadón, teoriza, sé puntual. Paga tu precio y cobra tu salario. En los ratos libres pasta hasta reventar: hay inmensos predios de periódicos. O desplómate cada noche sobre la mesa del café, con la lengua hinchada de política. Calla o gesticula: todo es igual. En algún sitio ya prepararon tu condena. No hay salida que no dé a la deshonra o al patíbulo: tienes los sueños demasiado claros, te hace falta una filosofía fuerte.

LAS DOS CARAS DE LA REVUELTA

Dos movimientos distintos pero en continua interpenetración atravesaron la segunda mitad del siglo xx: la guerra fría y los trastornos y cambios en la periferia de las naciones desarrolladas. Los dos movimientos son ya parte del pasado inmediato; desde la caída del muro de Berlín hemos penetrado en otro período histórico. Fui testigo de los dos procesos y, en el caso de los cambios en los países subdesarrollados, testigo cercano. En 1952 pasé un poco menos de un año en India y Japón; regresé a México a fines de 1953; en 1962 volví a la India, viví allí seis años y visité con frecuencia, debido a mis quehaceres diplomáticos, Ceilán y Afganistán. Viajé también por Nepal y el Sudeste asiático: Birmania, Tailandia, Singapur y Camboya. Durante todo ese tiempo seguí, primero con esperanza y después con creciente desencanto, las agitaciones y revueltas del (mal) llamado Tercer Mundo. Mi simpatía inicial es explicable y justificable. Hijo de la Revolución mexicana, aquellas revueltas me parecieron una confirmación de nuestro movimiento. En esos años se veía con cierto desdén a nuestra Revolución; para los marxistas era apenas un episodio en la historia universal de la lucha de clases, una revolución democrático-burguesa, nacionalista y antifeudal; para los intelectuales jóvenes, un régimen corrompido y una mentira institucional. Las críticas de estos últimos eran justas, aunque equivocada su perspectiva. Era otro el sentido profundo de la Revolución, como traté de explicarlo en *El laberinto de la soledad* (1950). El movimiento revolucionario se

desplegó en dos direcciones: fue el encuentro de México consigo mismo y en esto reside su originalidad histórica y su fecundidad; además, paralelamente, fue y es la continuación de las distintas tentativas de modernización del país, iniciadas a fines del siglo XVIII por Carlos III e interrumpidas varias veces. Lo segundo era lo que estaba sujeto a la discusión y el debate.

Las revueltas de los pueblos de la periferia, señalé en las páginas finales de la segunda edición de *El laberinto de la soledad* (1959), podían y debían verse desde la perspectiva del doble proceso de la Revolución mexicana. Y agregaba con cierta retórica impaciencia: «nadie ha interrogado el rostro borroso e informe de las revoluciones agrarias y nacionalistas de América Latina y de Oriente para tratar de entenderlas como lo que son: un fenómeno universal que requiere una nueva interpretación». Era verdad, al menos en parte: a medida que se desvanecía la figura de la revolución proletaria en el mundo desarrollado, aparecía otra en Asia, América Latina y África. Marx y sus discípulos habían previsto una revolución en los países más avanzados y la realidad había disipado esa predicción. Empeñado en encontrar una razón de ser al régimen soviético —otra vez el espectro de la «lógica de la historia»— se me ocurrió que incluso la Revolución rusa, a despecho de su careta marxista, era parte de la gran insurrección de los países de la periferia: Rusia jamás había sido enteramente europea. La Revolución de Mao, que había seducido a muchos intelectuales europeos, era otro de mis ejemplos, en este caso un poco más justificado.

Mis suposiciones partían de un hecho innegable: la revolución prevista por Marx tenía que estallar en el interior del sistema formado por los países industrialmente avanzados, mientras que la nueva revolución ocurría precisamente en el exterior de ese sistema. Para Marx los términos de la contradicción histórica eran el proletariado y la burguesía, una oposición que, a su vez, era la consecuencia de otra contradicción, esencial, entre el carácter colectivo de la producción industrial y la propiedad privada de los medios de la producción. En lugar de esta cadena de oposiciones éramos testigos de una lucha no de clases sino de naciones: los países desarrollados y los subdesarrollados. Esta oposición correspondía a otra que no dependía del sistema de producción sino que era del dominio de la historia y la política: el imperialismo y el colonialismo. Esta serie de oposiciones, no las señaladas por el marxismo, eran la causa, el origen, de la revolución de la periferia. Pero ¿se trataba realmente de una revolución?

Tardé algunos años en encontrar una respuesta a mi pregunta. La primera y más obvia diferencia entre el concepto clásico de *revolución* y la insurrección de las naciones subdesarrolladas consistía en el carácter heterogéneo de la segunda. Las revoluciones son movimientos sociales que proponen un programa universal de cambios. La universalidad revolucionaria no depende de una revelación sobrenatural sino de la razón. Este rasgo es lo que distingue a la Revolución francesa, la primera revolución de la modernidad, de las llamadas revoluciones de los Estados Unidos y de Inglaterra, realizadas en nombre de principios e intereses particulares. Las revueltas del siglo XX en América Latina, Asia y África carecían de esa característica dual: ser un programa universal fundado en la universalidad de la razón. Pensé que a esos movimientos les convenía más la noción de *revuelta* que de *revolución*. Revuelta no en el sentido que había dado Camus a la palabra: reacción individual, respuesta del esclavo y el sometido, sino en el sentido tradicional y de uso común, referido siempre a la colectividad. Los protagonistas de esas revueltas no eran ni los individuos ni las clases sociales sino las naciones.

Al llegar a este punto apareció una contradicción que hacía más difícil la comprensión del fenómeno: el concepto de *nación* es occidental y moderno, en tanto que esas revueltas eran

levantamientos de antiguos pueblos y culturas en contra de Occidente. Así, se presentaban como una lucha en contra de Occidente y, al mismo tiempo, se apropiaban de sus conceptos políticos: nación, democracia, socialismo. Esta contradicción era más ostensible si se reparaba en otra circunstancia: las élites que encabezaban todas esas revueltas habían sido educadas con métodos europeos y, con frecuencia, en las universidades de Europa. La contradicción, por lo demás, no sólo era (y es) política sino histórica y cultural: esos movimientos exaltaban sus culturas tradicionales y, simultáneamente, buscaban a toda costa la modernización de sus países. Ahora bien, la modernidad es una invención de Occidente. No hay más modernidad que la occidental: el ejemplo de Japón es concluyente. La revuelta significaba, contradictoriamente, la resurrección de viejas culturas y su occidentalización.

Heterogeneidad y contradicción definieron desde el principio a los movimientos del Tercer Mundo. Lo primero les impidió unirse y presentar un programa común. La carencia de programa precipitó la segmentación y ésta la caída en estrechas pasiones tribales y en «fundamentalismos religiosos», para emplear un útil anglicismo de moda. La revuelta mostró su otra cara: la del arcaísmo. Fue un regreso. Un ejemplo entre muchos: la caída del *Sha*, un déspota modernizador, no llevó a Irán a la democracia sino a un régimen teocrático. La revuelta de Irán, saludada con entusiasmo por muchos intelectuales europeos y norteamericanos, fue un paso hacia atrás. La revuelta, como su nombre lo indica, lleva en el vientre pasiones y tendencias opuestas. En su forma más extrema, esas contradicciones se resuelven en estallidos; en sus formas moderadas, en compromisos hipócritas que ponen en entredicho la coherencia del movimiento y, a veces, su legitimidad. El nacionalismo indio es un ejemplo.

La India no es realmente una nación sino un conglomerado de pueblos, lenguas, culturas y religiones, todos unidos en un sistema democrático de gobierno heredado de la administración inglesa. La India es uno de los pocos países que logró la Independencia sin caer en la dictadura. El nacionalismo es una idea, como la democracia, que no aparece en la historia de la India ni en su tradición cultural: es un concepto adoptado por la élite de cultura inglesa. No es propiamente una doctrina sino un conjunto de vagos principios y sentimientos destinados a unir, de arriba para abajo, a los distintos pueblos que forman la república. Lo que une espontáneamente, de abajo para arriba, a las diversas comunidades es el sentimiento religioso, incluidas en este último las castas, que son primordialmente categorías religiosas. El nacionalismo indio, en suma, se presenta como un sentimiento secular (éste es su carácter positivo) nacido en la lucha contra la dominación británica y adoptado por una minoría educada por los ingleses. Sin embargo, los sucesivos gobiernos de la India, desde la Independencia y sin excluir al del talentoso y civilizado Nehru, no han vacilado en acudir a la fuerza para reprimir a los distintos movimientos nacionalistas en el interior de la república. Una vez consumada la Independencia, el nacionalismo indio cambió de signo: no defendió al pueblo de la dominación extranjera sino que impuso sobre los otros pueblos su autoridad. Un ejemplo es Cachemira, que no es india ni por la cultura ni por la historia y que, sobre todo, no quiere serlo por la voluntad de la mayoría de la población. Otros casos: el de los sikhs en Punjab y el de los nagas en Asam.

La heterogeneidad y la contradicción se resolvieron con frecuencia en la aparición de regímenes políticos híbridos, a veces monstruosos y otras grotescos. Bizarras invenciones de la patología histórica, como la democracia dirigida de Indonesia y los variados socialismos que florecieron en algunos países asiáticos y africanos. Todos esos regímenes tenían una nota en común: la figura

central, el sol de cada sistema, era un hombre que fungía como guía, maestro, conductor y jefe. Tiranías disfrazadas de socialismo, satrapías con nombre de república. Aunque muchas de esas dictaduras han desaparecido, sobre todo en América Latina, perduran no pocos islotes autoritarios y en muchas partes la democracia se enfrenta a todo género de dificultades. Para Marx y Engels, el socialismo sería la consecuencia del desarrollo industrial; fue escandaloso que muchos marxistas aprobasen, sin pestañear, la farsa de varios gobiernos de Asia y de África, empeñados en convertir al socialismo en un método de desarrollo industrial y económico. Los socialismos de los países subdesarrollados fueron, desde el punto de vista de la teoría, un contrasentido y, desde el de la política y la economía, un desastre colosal. No dejaron sino ruinas.

El caso más notable —tristemente notable— es el del régimen de Castro. Comenzó como un levantamiento en contra de una dictadura; por esta razón, así como por oponerse a la torpe política de los Estados Unidos, despertó grandes simpatías en todo el mundo, principalmente en América Latina. También despertó las mías aunque, gato escaldado, procuré siempre guardar mis distancias. Todavía en 1967, en una carta dirigida a un escritor cubano, Roberto Fernández Retamar, figura prominente de la Casa de las Américas, le decía: soy amigo de la Revolución cubana por lo que tiene de Martí, no de Lenin. No me respondió: ¿para qué? El régimen cubano se parecía más y más no a Lenin sino a Stalin (modelo reducido). Sin embargo, muchos intelectuales latinoamericanos, obliterados por un atracón de ideología, aún defienden a Castro en nombre del «principio de no intervención». ¿Ignoran acaso que ese principio está fundado en otro: el «derecho de autodeterminación de los pueblos»? Un derecho que Castro, desde hace más de treinta años, niega al pueblo cubano.

Las contradicciones y extravíos que he señalado no condenan enteramente a esos movimientos. No fueron una revolución sino un gran estallido, un levantamiento de pueblos oprimidos y de culturas humilladas. Una suerte de reacción en cadena, a un tiempo confusa, legítima y necesaria. Fue un despertar. ¿Y los fracasos, las vidas sacrificadas, las oportunidades perdidas, los errores y los horrores, los tiranos grotescos? A veces los errores son fecundos y los extravíos son avisos, escarmientos. Ojalá que esas naciones aprendan de sus descalabros. Acorraladas entre tradición y modernidad, entre un pasado vivo pero inerte y un futuro reacio a convertirse en presente, tienen que escapar del doble peligro que las amenaza: uno es la petrificación, otro es la pérdida de su identidad. Tienen que ser lo que son y ser otra cosa: cambiar y perdurar. Para lograrlo, tendrán que encontrar modos y metas de desarrollo más acordes con su genio. A esos pueblos, víctimas de jefes delirantes, les ha faltado imaginación política. Pero la imaginación, la verdadera, nace después de la crítica: no es una fuga de la realidad sino un enfrentarse a ella. El ejercicio de la crítica requiere inteligencia y, asimismo, carácter, rigor moral. La crítica que propongo es ante todo una autocrítica. Su misión consiste en extirpar en su raíz a la mentira, que es el mal que mina a las élites de esos países, especialmente a los intelectuales, y que los lanza hacia quimeras y espejismos. Sin esa reforma moral, los cambios sociales y económicos se convertirán en cenizas... A estas conclusiones había llegado en los últimos tiempos de mi estancia en la India cuando, en octubre de 1968, la represión gubernamental del movimiento de los estudiantes me obligó a dejar el servicio público.

Como en 1950, la ruptura de 1968 fue espiritualmente saludable. Fue abrir una puerta condenada y salir a respirar otra vez el aire puro y áspero de la montaña. No reniego de los años que pasé en el servicio exterior de México; al contrario, los recuerdo con gratitud. Aparte de que, *grosso modo*, estuve casi siempre de acuerdo con nuestra política internacional, pude viajar, conocer países y ciudades, tratar con gente de diversos oficios, lenguas, razas, condiciones y, en fin, escribir. Mi

carrera, si se la puede llamar así, fue obscura y muy lenta, tanto que a veces tenía la impresión, nada desagradable, de que mis superiores habían olvidado por completo mi existencia. Mi insignificancia me impedía tener la menor influencia en nuestra política exterior; en cambio, me daba libertad. Cuando, al cabo de veinte años de servicio, la persona que entonces era secretario de Relaciones Exteriores, Manuel Tello, me propuso un puesto de embajador, lo hizo con cierta abrupta franqueza y en estos términos: «No le puedo ofrecer nada sino la India. Tal vez usted aspire a más pero, teniendo en cuenta sus antecedentes, espero que lo acepte». No me ofendieron sus palabras ni el tono de su ofrecimiento: tómelo o déjelo. Acepté inmediatamente. En primer lugar, la India me atraía poderosamente, algo que no podía sospechar el alto funcionario; además, había que coger al toro por los cuernos y la India resultó ser un toro magnífico, como aquel de Góngora:

Media luna las armas de su frente
y el sol todos los rayos de su pelo...

Dejé el puesto con alivio, con pena a la India. Di cursos en algunas universidades norteamericanas y europeas, regresé a México en 1971 y, ese mismo año, gracias al director del diario *Excélsior*, Julio Scherer, publiqué la revista *Plural*. En 1976, con poco dinero y mucho entusiasmo, varios amigos y yo fundamos otra revista, *Vuelta*, que sigue saliendo^[17]. Concebimos a *Plural* y después a *Vuelta* como revistas primordialmente literarias y artísticas pero abiertas al aire del tiempo, atentas a los problemas y temas de la vida y la cultura de nuestros días, sin excluir a los asuntos públicos. En materia política, nuestra crítica se desplegó en varias direcciones: el sistema político mexicano, fundado en un excesivo presidencialismo y en la hegemonía de un partido hechura del Estado; el sistema totalitario soviético con sus satélites y el chino con los suyos; las dictaduras, especialmente las de América Latina; la política de las democracias liberales de Occidente, en particular la de los Estados Unidos. Sobre esto aclaro, una vez más, que siempre me ha parecido esencial la crítica de las democracias capitalistas: nunca las he visto como un modelo. Sin embargo, mis adversarios no han dejado de llamarme «derechista» y «conservador». No sé cuál pueda ser hoy el significado, si alguno tiene, de esos anticuados adjetivos; en cambio, no es difícil adivinar la razón de sus dicerios: desde 1950 me negué a equiparar a las democracias liberales capitalistas con los regímenes totalitarios comunistas.

Sin cerrar los ojos ante sus fallas terribles, las sociedades democráticas de Occidente poseen instituciones libres. Lo mismo puede decirse, con salvedades conocidas, de las imperfectas democracias de otros sitios, sin excluir al peculiar régimen de México (en vía de desaparición). Debemos defender esas instituciones y defender los gérmenes de libertad que contienen, no anularlos. Ésta fue la orientación de *Plural* y hoy es la de *Vuelta*. La crítica del sistema mexicano fue difícil pero no provocó las polémicas, los denuestos y las injurias con que se contestó a nuestra denuncia del totalitarismo soviético. No es extraño: muchos intelectuales mexicanos, desde hace más de medio siglo, han padecido una intoxicación ideológica. Algunos todavía no se curan. Lo mismo puede decirse de los otros países de América Latina... Y con esto termina mi rememoración de esa larga etapa que comienza, para mí, en 1950 y que se cierra con el derrumbe de los sistemas comunistas totalitarios. Lo que sigue es el presente, territorio inmenso de lo imprevisible.

NIHILISMO Y DEMOCRACIA

Hacia 1980 comenzó a manifestarse con claridad la crisis del Imperio soviético; se aceleró en los años siguientes hasta su disolución en diciembre de 1991. Aunque muchos creíamos que el sistema acabaría por desplomarse, a todos nos sorprendió la rapidez del proceso y la manera relativamente pacífica en que todo ocurrió. Se pensaba que la *nomenklatura* defendería sus privilegios como los había ganado: a sangre y fuego. No fue así: estaba desmoralizada. La conciencia de la ilegitimidad de su poder debe haber sido abrumadora en los últimos tiempos. En el dominio de la historia todas las explicaciones son relativas; con esta reserva pueden citarse otras circunstancias que contribuyeron decisivamente al desplome. La primera es el carácter del pueblo ruso. Para vislumbrar su complejidad, sus cambios súbitos, sus períodos de inercia seguidos por momentos de frenesí, sus iluminaciones y sus obscuridades, basta con leer a sus grandes escritores. La segunda, la economía. La «competencia pacífica» con Occidente terminó en un fracaso: se vio claro que el comunismo nunca iba a alcanzar al capitalismo y menos a sobrepasarlo. Y la tercera: el desastre económico se conjugó con otro más grave: la carrera armamentista con los Estados Unidos dejó sin respiración a la Unión Soviética y, literalmente, la hizo besar la tierra.

Muy pocos previeron que la quiebra del sistema comunista sería también la del Imperio ruso, herencia del zarismo. En 1991 se desintegró una construcción política comenzada cinco siglos antes. ¿Definitivamente? Nadie lo sabe: la historia es una caja de sorpresas. En todo caso: aparte de ser hipotética, la reconstitución del Imperio ruso no es tarea para mañana. Es claro, en cambio, que la desintegración ha fortalecido a los nacionalismos. La única ideología sobreviviente de las crisis, guerras y revoluciones de los siglos XIX y XX ha sido el nacionalismo. El fin de la guerra fría y la aparición de dos nuevos centros de poder económico, el del Japón con la cuenca del Pacífico y el de la Comunidad Europea con Alemania en su centro, así como la posible formación de un mercado común en América, hacía probable la construcción de un orden internacional fundado en tres grandes bloques económicos y políticos. Este proyecto se enfrenta ahora a un obstáculo formidable: la resurrección de los nacionalismos. Como la partícula de indeterminación en física, el nacionalismo hace vacilar todos los cálculos políticos. Está en todas partes, dinamita todos los edificios y exagera a todas las voluntades. Algunos sostienen que el Estado-nación, la gran invención política de la modernidad, ha cumplido ya su misión y se ha vuelto inservible. Daniel Bell dice que el Estado-nación es demasiado chico para enfrentarse a los grandes problemas internacionales y demasiado grande para resolver los de las pequeñas naciones. En suma, se le reprocha no ser ni un imperio ni un simple principado. Tal vez la solución no está en su desaparición sino en su transformación: convertirlo en un intermediario entre las pequeñas nacionalidades y los bloques de naciones. Naturalmente, habrá que cambiar también el concepto de soberanía; hoy es absoluta: tiene que ser relativa.

Por desgracia, la cuestión del nacionalismo no es de lógica política ni ella puede resolverlo: el nacionalismo introduce un elemento pasional, irreductible a la razón, intolerante y hostil al punto de vista ajeno. Lo más grave: es una pasión contagiosa. Fundado en lo particular y en la diferencia, se asocia con todo lo que separa a una comunidad de otra: la raza, la lengua, la religión. Su alianza con esta última es frecuente y letal por dos razones. La primera porque los lazos religiosos son los más fuertes; la segunda, porque la religión es por naturaleza, como el nacionalismo, reacia a la mera

razón. Ambos se fundan en la fe, es decir, en algo que está más allá de la razón. Así, la resurrección de los nacionalismos y la de los «fundamentalismos» religiosos nos enfrenta a un peligro cierto: o somos capaces de integrarlos en unidades más vastas o su proliferación nos llevará al caos político y, en seguida, a la guerra. Si ocurriese lo segundo, se confirmaría la idea de todos aquellos que ven en la historia una insensata repetición de horrores, una monótona sucesión de matanzas y de imperios que nacen entre llamas y mueren entre ellas.

No propongo la extirpación de los nacionalismos. Sería imposible y, además, funesto: sin ellos los pueblos y las culturas perderían individualidad, carácter. Son el elemento vivaz de la historia, la sal que da variedad a cada comunidad. He sido y soy partidario de la diversidad. Creo en el genio particular de cada pueblo; creo también que las grandes creaciones, sean colectivas o individuales, son el resultado de la fusión de elementos distintos e incluso contrarios. La cultura es hibridación. Los imperios terminan por petrificarse a fuerza de repetir mecánicamente las mismas fórmulas y multiplicar la imagen del César deificado. El remedio contra el nacionalismo no es el imperio sino la confederación de naciones. Los griegos, hipnotizados por su culto a la ciudad-Estado, no pudieron o no quisieron transformar una de sus creaciones políticas más audaces: la anficiónía, en una verdadera confederación. Pagaron su ceguera: los dominó Alejandro y después Roma. En el siglo xx pudimos escaparnos de la dominación del Imperio alemán y del ruso: ¿seremos tan ciegos como los griegos y caeremos bajo el dominio de una nueva Roma?

Frente al expansionismo soviético, las naciones democráticas siguieron una política de «estira y afloja». La flexibilidad puede ser una virtud, a condición de que no se caiga en la abdicación o en la entrega. La política de los gobiernos de Occidente nunca fue un modelo de coherencia y estuvo sujeta a cambios imprevistos. Las democracias modernas dependen de los vaivenes, con frecuencia caprichosos, de la opinión pública y así son incapaces de formular y llevar a cabo una política exterior de largo alcance y duración. La inestabilidad es uno de los estigmas de la modernidad. Sin embargo, la política de los Estados Unidos y sus aliados, esencialmente defensiva pero firme, tuvo éxito. Entre los factores de ese éxito debe mencionarse a la cautela del Kremlin, que a la postre resultó contraproducente para los rusos. Las razones de esta cautela son numerosas. En seguida, muy brevemente, las enumero.

La primera es de orden histórico: al contrario de franceses y alemanes, rápidos en el ataque, la política rusa, lo mismo bajo los zares que bajo Stalin y sus sucesores, ha sido lenta, calculadora y taimada. Prudencia del gigante que no está muy seguro del terreno que pisa, sobre todo si es suelo extranjero. Agregó que estas vacilaciones no fueron únicamente el resultado de la tradicional inseguridad psíquica de los rusos; lo determinante fue, sin duda, la conciencia que tenían los dirigentes soviéticos de su clara inferioridad tecnológica e industrial. Antes, la inferioridad económica no era un verdadero obstáculo si se tenía la superioridad militar, como lo supieron y aprovecharon mejor que nadie los imperios nómadas del pasado. La Unión Soviética aspiró a la superioridad militar y, en ciertos aspectos, la consiguió pero, en el siglo xx, no basta con la supremacía en las armas: el poder militar depende y está subordinado a la potencia técnica e industrial. Por último, el arma atómica. Como instrumento de disuasión, fue decisiva y nos salvó de una hecatombe mundial. Ninguna de las grandes potencias se atrevió a usarla: es un arma suicida que aniquila no sólo al enemigo sino al que la lanza. El arma atómica introdujo un tétrico equilibrio y así impidió que la Unión Soviética se lanzase a una acción que, quizás habría decidido en su favor la contienda, al menos en Europa y por cierto tiempo. En fin, aunque las democracias liberales, sobre

todo los Estados Unidos, contribuyeron poderosamente a la derrota del comunismo, el principal agente de esa derrota fue el mismo comunismo. El esfuerzo de los bolcheviques y de sus sucesores por modernizar a su país, sacrificando los valores democráticos, fue más costoso y sangriento que los de dos autócratas, Pedro y Catalina. El resultado fue peor: la ruina de Rusia.

¿La derrota del comunismo significa la victoria del capitalismo? Sí, a condición de añadir que no ha sido la victoria de la justicia ni de la solidaridad entre los hombres. El mercado libre ha mostrado que es más eficaz, eso es todo. Las consecuencias de la estatización de la economía están a la vista: baja productividad, estancamiento, mal uso y dilapidación de los recursos humanos y naturales, obras faraónicas (pero sin la belleza de las de los egipcios), escasez generalizada, servidumbre de los trabajadores y un régimen de privilegios para la burocracia. Hay un contraste brutal entre este panorama y el de las democracias capitalistas. Recuerdo que Víctor Serge me refería el asombro con que vio, en Bruselas, hacia 1938, después de su liberación, los cambios operados en la situación de los trabajadores: «Hay que confesar —decía— que la social-democracia lo ha hecho mejor que nosotros». Es innegable que el capitalismo de la segunda mitad del siglo xx es muy distinto al que conocieron Marx y los grandes revolucionarios del xix. ¿Superioridad del régimen de libre empresa? Más bien: superioridad de la democracia. Sin las libertades que otorga, la libre empresa no se habría podido desarrollar ni, frente a ella, como antídoto y correctivo, el sindicalismo obrero y el derecho de huelga. Sin la libertad sindical la suerte de los trabajadores habría sido muy distinta. Sentada esta premisa y aceptando, sin regatear, el mejoramiento de las condiciones de vida de la mayoría, es lícito preguntarse: ¿ha sido bastante? La respuesta no puede ser categórica y debe matizarse.

En primer término: el bienestar abarca únicamente a las naciones desarrolladas. Se diría que la situación de los países de la periferia se debe a causas particulares, unas a la historia de esos pueblos y otras, las más recientes, a la política irresponsable de sus gobiernos. Es cierto, pero no es toda la verdad. Es imposible negar la responsabilidad histórica de los imperialismos de Occidente, desde la expansión europea del siglo xvi. Más de media humanidad vive al margen del mundo desarrollado, entre la pobreza y la miseria; su función económica se reduce a proveer de materias primas a los países industriales. La desigualdad, por lo demás, aparece también en los países desarrollados, aunque allá afecte únicamente a una minoría de la población. La situación ha empeorado desde hace algunos años; basta con recorrer cualquiera de las grandes ciudades de los Estados Unidos o de Europa para darse cuenta de que comienzan a poblarse de mendigos e indigentes como Calcuta y otras ciudades de la periferia. El mercado es un mecanismo que crea, simultáneamente, zonas de abundancia y de pobreza. Con la misma indiferencia reparte bienes de consumo y la miseria.

A la injusticia y la desigualdad hay que añadir la inestabilidad. Las sociedades capitalistas sufren crisis periódicas, desastres financieros, quiebras industriales, altas y bajas de sus productos y sus precios, cambios repentinos de fortuna entre los propietarios, desempleo crónico entre los trabajadores. La angustia psicológica, la incertidumbre, el no saber qué será de nosotros mañana, se ha convertido en nuestra segunda naturaleza. El mercado es el promotor de los cambios y las innovaciones técnicas; también es el rey del despilfarro. Fabrica miles de objetos, todos de poca duración y baja calidad; para Fourier, el ideal consistía en producir un número limitado, pero en cantidad suficiente para todos, de objetos de insuperable calidad y de duración ilimitada. A nosotros el mercado nos condena a desechar lo que compramos ayer y, por la boca ubicua de la publicidad, nos intoxica con la droga infernal de la novedad. Idolatría del siglo xx: la adoración de las cosas

nuevas que duran lo que dura un parpadeo. Gran engañifa del mercado, servidor de la nada, rival de Satanás.

Para el cristiano Eliot el proceso circular de la vida meramente natural se reducía a una trinidad animal: *birth, copulation and death, that's all...* El mercado simplifica esta visión negra: producir y consumir, trabajar y gastar, *that's all...* Poseído por el afán de lucro, que lo hace girar y girar sin fin, se alimenta de nosotros, seamos capitalistas o trabajadores, hasta que, viejos o enfermos, nos avienta como un desecho más al hospital o al asilo; somos una de las muelas de su molino. El mercado no se detiene nunca y cubre la tierra con gigantescas pirámides de basura y desperdicios; envenena los ríos y los lagos; vuelve desiertos las selvas; saquea las cimas de los montes y las entrañas del planeta; corrompe el aire, la tierra y el agua; amenaza la vida de los hombres y la de los animales y las plantas. Pero el mercado no es una ley natural ni divina: es un mecanismo inventado por los hombres. Como todos los mecanismos es ciego: no sabe a dónde va, su misión es girar sin fin. Adam Smith creyó encontrar en su movimiento circular una intención divina, un propósito justiciero. Aparte de que es difícil probarlo, los efectos de la acción de ese propósito invisible del mercado se cumplen a largo plazo y mientras tanto crece en millares de millares el número de sus víctimas. Además, Adam Smith no tomó en consideración las desigualdades de la sociedad internacional, compuesta por naciones con desarrollos económicos diferentes y con historias y tradiciones distintas. La economía tiende a ignorar los particularismos y la heterogeneidad de las sociedades y las culturas.

Como en el caso de los nacionalismos, no propongo la supresión del mercado: el remedio sería peor que la enfermedad. El mercado es necesario; es el corazón de la actividad económica y es uno de los motores de la historia. El intercambio de cosas y productos es un lazo poderoso de unión entre los hombres; ha sido creador de culturas y vehículo de ideas, hombres y civilizaciones. La historia es universal gracias, entre otras cosas, al intercambio mercantil. A veces ha sido el hermano de la guerra; otras, el transmisor de ideas pacíficas y de inventos benéficos. No sugiero su eliminación: pienso que, si es un instrumento, podría convertirse en un servidor de la justicia. La idea de la libertad absoluta del mercado es un mito. De una manera o de otra han influido en su funcionamiento tanto la intervención del Estado como la de los agentes de la producción, la distribución y el consumo: los empresarios, los técnicos, los obreros, los comerciantes y los consumidores. Necesitamos encontrar métodos que humanicen al mercado; de lo contrario, nos devorará y devorará al planeta.

Ni los nacionalismos agresivos ni los excesos del mercado agotan la nómina de los males que nos afligen. Nos sentimos orgullosos, con razón, de nuestras libertades, entre ellas la de opinión. Pero ¿para qué sirven hoy nuestros poderosos medios de publicidad si no es para propagar y predicar un chato conformismo? Para Goethe la lectura de los periódicos era un rito; medio siglo después, para Baudelaire, era una abominación, una mancha que había que lavar con una ablución espiritual. Nosotros estamos encerrados en esa cárcel de espejos y de ecos que son la prensa, la radio y la televisión que repiten, desde el amanecer hasta la media noche, las mismas imágenes y las mismas fórmulas. La civilización de la libertad nos ha convertido en una manada de borregos. Pero borregos que son también lobos. Uno de los rasgos en verdad desoladores de nuestra sociedad es la uniformidad de las conciencias, los gustos y las ideas, unida al culto a un individualismo egoísta y desenfrenado.

El lucro es el dios que al mismo tiempo aplasta a las almas como obleas idénticas y las enfrenta unas contra otras con ferocidad de bestias. El signo estampado sobre cada cuerpo y cada alma es el

precio. La pregunta universal es ¿cuánto vales? Las leyes del mercado se aplican lo mismo a la propaganda política que a la literatura, a la predicación religiosa que a la pornografía, a la belleza corporal que a las obras de arte. Las almas y los cuerpos, los libros y las ideas, los cuadros y las canciones se han convertido en mercancías. La libertad y la educación para todos, en contra de lo que creían los hombres de la Ilustración, no han llevado a los hombres a frecuentar a Platón o a Cervantes sino a la lectura de los cómics y los *best-sellers*. El conformismo es tal que incluso la pornografía ha dejado de interesar a las masas. El arte es un valor mercantil: sube y baja como las acciones de la bolsa. Podría extenderme acerca de este estado de espíritu o, más bien, de ausencia de espíritu: ¿para qué? No descubro nada nuevo, hablo de males conocidos. Todos sabemos que la mancha se extiende, seca los sesos y dibuja sobre todas las caras la misma sonrisa de satisfacción idiota.

LA ESPIRAL: FIN Y COMIENZO

¿Qué decir de todo esto? Ante todo: decirlo. Ayer dijimos el horror que sentíamos ante las injusticias del sistema totalitario comunista; con el mismo rigor debemos ver ahora a las sociedades democráticas liberales. Su defensa, siempre condicional y sujeta a caución, debe continuar pero transformada en una crítica de sus instituciones, su moral y sus prácticas económicas, sociales y políticas. En un ensayo recogido en *Ideas y costumbres I* («La democracia: lo absoluto y lo relativo») arriesgo una hipótesis: tal vez una de las causas de la progresiva degradación de las sociedades democráticas ha sido el tránsito del antiguo sistema de valores fundados en un absoluto, es decir, en una metahistoria, al relativismo contemporáneo. La democracia política y la convivencia civilizada entre los hombres exigen la tolerancia y la aceptación de valores e ideas distintos a los nuestros. La tolerancia implica que, al menos en la esfera pública, nuestras convicciones religiosas y morales no sean obligatorias para todos sino solamente para aquellos que las comparten con nosotros. Ni el Estado ni la sociedad en su conjunto pueden identificarse con esta o aquella creencia; todas ellas pertenecen al dominio de la conciencia personal. La democracia es una convivencia no sólo de personas sino de ideas, religiones y filosofías. En las sociedades democráticas modernas los antiguos absolutos, religiosos o filosóficos, han desaparecido o se han retirado a la vida privada. El resultado ha sido el vacío, una ausencia de centro y de dirección. A este vacío interior, que ha hecho de muchos de nuestros contemporáneos seres huecos y literalmente desalmados, debe agregarse la evaporación de los grandes proyectos metahistóricos que encandilaron a los hombres desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días. Todos han desaparecido uno a uno; el último, el comunismo, se esfumó dejando un montón de ruinas y cenizas.

Las sociedades democráticas han salido fortalecidas de la guerra fría, que duró medio siglo. Pero esa victoria las obliga a mirarse frente a frente. Ante todo: debe aceptarse que la democracia no es un absoluto ni un proyecto sobre el futuro: es un método de convivencia civilizada. No se propone cambiamos ni llevamos a ninguna parte; pide que cada uno sea capaz de convivir con su vecino, que la minoría acepte la voluntad de la mayoría, que la mayoría respete a la minoría y que todos preserven y defiendan los derechos de los individuos. Como la democracia no es perfecta, la hemos completado con el sistema de equilibrio de poderes, imitado de los antiguos. Ese sistema, como sabemos, consiste en una sabia combinación de los tres modos de gobierno de la filosofía política de

Aristóteles: la monarquía, la aristocracia y la democracia. El edificio está coronado por otro concepto: por encima de mayorías, minorías e individuos, está el imperio de la ley, la misma para todos. Bajo este sistema se puede vivir indefinidamente aunque, repito, no señale ninguna meta a la sociedad ni proporcione un código de valores metahistóricos. Pero este sistema no contesta a las preguntas fundamentales que se han hecho los hombres desde que aparecieron sobre la tierra. Todas ellas se cifran en la siguiente: ¿cuál es el sentido de mi vida y a dónde voy? En suma, el relativismo es el eje de la sociedad democrática: asegura la convivencia civilizada de las personas, las ideas y las creencias; al mismo tiempo, en el centro de la sociedad relativista hay un hueco, un vacío que sin cesar se ensancha y que deshabita las almas.

Los griegos, inventores de la democracia, no creían en el progreso. El cambio les parecía una imperfección: el ser, la realidad suprema, es siempre idéntico a sí mismo. Cuando el ser cambia, como en Heráclito, lo hace bajo el modo armónico de la repetición, esto es, de la vuelta a sí mismo: eterno ritmo del combate que se resuelve en abrazo, de la separación que termina en unión para ser de nuevo separación y así sucesivamente y para siempre. El horror al cambio y al movimiento llevó a Platón y Aristóteles a venerar al círculo como imagen del ser eterno: al girar, vuelve continuamente al punto de partida, movimiento que perpetuamente se anula. ¿Cómo adaptar la democracia, que supone implícitamente una sociedad estática o dotada de un movimiento circular, a las sociedades modernas adoradoras del cambio? La pregunta puede invertirse: ¿cómo lograr que las sociedades modernas regresen, no a la inmovilidad sino a un ritmo histórico que combine el movimiento con el reposo e inserte lo relativo en lo absoluto? Ésta es, creo, la pregunta que debería hacerse una futura filosofía política. Pues si de algo estoy seguro es de que vivimos un interregno; caminamos por una zona cuyo suelo no es sólido: sus cimientos, sus fundamentos, se han evaporado. Si queremos salir del pantano y no hundimos en el lodazal debemos elaborar pronto una moral y una política.

No es la primera vez que aludo a la necesidad de una filosofía política. En realidad, sobra el adjetivo *político*; casi todas las filosofías desembocan en una política. La que yo sueño y que, quizá, sea la obra de la generación venidera, deberá reanudar la tradición de Kant en un aspecto fundamental: trazar un puente entre la reflexión filosófica y el saber científico. Los únicos que hoy se hacen las preguntas que se hicieron los presocráticos y los filósofos clásicos son los físicos, especialmente los cosmólogos, así como los biólogos (biología molecular y neurofísica sobre todo). Si la filosofía deja de preguntarse sobre temas como el origen y el fin del universo, el tiempo, el espacio y otras cuestiones semejantes, ¿cómo podrá decirnos con autoridad algo sobre los hombres y su destino o sobre el arte de la convivencia con nuestros semejantes y con la naturaleza? Si nada nos dice sobre nuestro origen, ¿cómo puede enseñarnos a morir? Creo que esa presunta filosofía política debería escoger, asimismo, la tradición inmediata; la del liberalismo y la del socialismo. Han sido los grandes interlocutores de los siglos XIX y XX y tal vez ha llegado la hora de una síntesis. Ambos son irrenunciables y están presentes en el nacimiento de la Edad Moderna: uno encarna la aspiración hacia la libertad y el otro hacia la igualdad. El puente entre ellas es la fraternidad, herencia cristiana, al menos para nosotros, hijos de Occidente. Un tercer elemento: la herencia de nuestros grandes poetas y novelistas. Nadie debería atreverse a escribir sobre temas de filosofía y teoría política sin antes haber leído y meditado a los trágicos griegos y a Shakespeare, a Dante y a Cervantes, a Balzac y a Dostoievski. La historia y la política son los dominios de elección de lo particular y lo único: las pasiones humanas, los conflictos, los amores, los odios, los celos, la admiración, la envidia, todo lo bueno y todo lo malo que somos los hombres. La política es un nudo entre las fuerzas impersonales

—o más exactamente: transpersonales— y las personas humanas. Haber olvidado al hombre concreto fue el gran pecado de las ideologías políticas de los siglos XIX y XX.

Entre los temas que se nos presentan apenas reflexionamos un poco sobre la situación de este fin de siglo, hay uno que merecería un largo ensayo: las diferencias entre las democracias modernas y las antiguas. Desde su nacimiento en Atenas, la democracia ha sido inventada varias veces. En todas sus apariciones, salvo en las de la Edad Moderna, fue un régimen político constituido por un número reducido de ciudadanos, confinados dentro de estrechos límites territoriales: las ciudades-Estado de la Antigüedad, las comunas medievales y las ciudades del Renacimiento. En una sociedad de ese tipo, los ciudadanos se conocían entre ellos. Las democracias modernas son enormes tanto por el número de los ciudadanos, a veces cientos de millones, como por su gran extensión territorial, en ocasiones vasta como un continente. Y lo más grave: las democracias modernas están compuestas por millones de desconocidos. Para remediar estos defectos se ha inventado la democracia representativa. Fue una solución: ¿lo es todavía? Antes de contestar a esta pregunta, quizá no sea inútil reparar en otra gran diferencia entre las democracias antiguas y las modernas. Me refiero a los métodos de discusión y de convencimiento en los debates políticos. Vale la pena detenerse un instante en este tema.

El fundamento de la democracia, su razón de ser, es la creencia en la capacidad de los ciudadanos para decidir, con libertad y responsabilidad, sobre los asuntos públicos. Se trata, lo subrayo, de una creencia más que de un principio incontrovertible. La misma objeción, por lo demás, puede hacerse a las otras formas de gobierno. La monarquía y la aristocracia reposan sobre la misma indemostrable suposición: la capacidad del monarca y del senado para el buen gobierno. Se trata de un riesgo inherente a todos los sistemas y formas de gobernar. El hombre es una criatura sujeta siempre a caer en el error. Por esto, en el caso de las democracias, se exige como requisito previo al voto de los ciudadanos el debate libre y en público. Gracias a la discusión al aire libre el ciudadano se entera de los asuntos sobre los que debe votar y pesa el pro y el contra. Así se reduce el margen de errores. En las democracias antiguas los métodos de persuasión eran directos: los oradores hablaban ante el pueblo, exponían sus razones y hacían brillar sus planes y promesas. Este sistema no impedía, claro, la perfidia de los demagogos y la credulidad de los ciudadanos: ni el debate público garantiza la honradez y la inteligencia de los políticos ni el voto popular es sinónimo de sabiduría. El pueblo-rey no se equivoca menos que los reyes y los senados. De ahí la necesidad de corregir las fallas de la democracia con remedios como el del equilibrio de poderes.

Hay un abismo entre las antiguas asambleas populares y los métodos modernos: los atenienses no conocieron nada parecido a la burocracia de los partidos ni a la influencia de la prensa escrita, la radio y la todopoderosa televisión. El debate público se ha convertido en una ceremonia y en un espectáculo. En los Estados Unidos las convenciones de los partidos para elegir a sus candidatos son ferias coloridas que oscilan entre la función del circo y el estadio de fútbol. Siempre hubo una relación entre el teatro y la política: en Los dos la acción se despliega en la forma de la representación y del símbolo. Pero hoy las fronteras entre ambos se han desvanecido casi completamente: las campañas electorales se han transformado en espectáculos. ¿La política es ya una rama de la industria del entretenimiento? En todo caso, la capacidad de cada ciudadano para escoger libre y racionalmente ha sido gravemente dañada precisamente por los medios que dicen encarnar la libertad de opinión: la prensa, la radio y, muy especialmente, la televisión. ¿Cómo conservar la libertad de expresión y cómo impedir que esa libertad se convierta en un instrumento de domesticación intelectual, moral y política, como ahora ocurre? Hay que ser francos: conocemos el

mal, lo sufrimos, pero no conocemos el remedio.

La masificación (horrible palabra) de los ciudadanos y la transformación del debate público en espectáculo son rasgos que degradan a las democracias modernas. Denunciar esos males es defender a la verdadera democracia. Pero hay otra dolencia no menos inquietante. Lo mismo para los pensadores antiguos que para los modernos, de Aristóteles y Cicerón a Locke y Montesquieu, sin olvidar al mismo Maquiavelo, la salud política de las sociedades dependía de la *virtud* de los ciudadanos. Se discutió siempre el sentido de esa palabra —la interpretación de Nietzsche es memorable— pero cualquiera que sea la acepción que se escoja, el vocablo denota siempre dominio sobre nosotros mismos. Cuando la virtud flaquea y nos dominan las pasiones —casi siempre las inferiores: la envidia, la vanidad, la avaricia, la lujuria, la pereza— las repúblicas perecen. Cuando ya no podemos dominar a nuestros apetitos, estamos listos para ser dominados por el extraño. El mercado ha minado todas las antiguas creencias —muchas de ellas, lo acepto, nefastas— pero en su lugar no ha instalado sino una pasión: la de comprar cosas y consumir este o aquel objeto. Nuestro hedonismo no es una filosofía del placer sino una abdicación del albedrío y habría escandalizado, por igual, al dulce Epicuro y al frenético Donatien de Sade. El hedonismo no es el pecado de las democracias modernas: su pecado es su conformismo, la vulgaridad de sus pasiones, la uniformidad de sus gustos, ideas y convicciones.

A medida que la *virtud* se debilita, crece el río de la sangre. Pocos siglos han sido tan crueles como el nuestro: las dos guerras mundiales, los campos de concentración, la bomba atómica, las matanzas en Camboya y otras atrocidades. Millones y millones de muertos frente a los que las pirámides de cráneos de los asirios o de Gengis Khan son juegos de niños. Sin embargo, ninguna civilización ha escamoteado como la nuestra la idea y la presencia de la muerte. Omnipresencia de la muerte pública y ocultación de la muerte privada. En todas las civilizaciones la muerte ha tenido un lugar de elección, lo mismo en la conciencia pública que en la de cada persona. En algunas sociedades, la muerte ha sido una obsesión presente en todas partes, a veces en sus manifestaciones más terribles y otras ataviada y cubierta de atributos alternativamente risibles y aterradores. Pienso en el antiguo México y en el Tíbet pero también en los egipcios y en los celtas. En otras culturas, sin dejar de ser una presencia constante, no ha sido una obsesión: Grecia, Roma, China. En fin, la muerte ha sido una imagen y una realidad central en todas las sociedades, salvo en la nuestra, porque siempre fue asociada a una transfiguración espiritual.

La visión de la muerte como símbolo de transmutación o de liberación adquiere en el cristianismo y el budismo una significación en verdad trascendental: no es lo contrario de la vida sino su culminación, su cumplimiento, la puerta de entrada hacia la vida verdadera. Los casos del cristianismo y del budismo son excelsos pero algo semejante se encuentra en todas las otras religiones y filosofías. La muerte es también un cumplimiento para el filósofo estoico, el escéptico, el epicúreo o el ateo. Morir una muerte propia ha sido la dignidad suprema no sólo del santo, el héroe y el sabio sino de todos los hombres y mujeres. Las democracias modernas nos dan muchas cosas pero nos roban lo esencial: nos roban nuestra muerte propia, la de cada uno. Ocaso de la virtud: debilidad ante las pasiones fáciles y ocultación de la muerte. Dos caras del mismo miedo ante la vida, la verdadera, que contiene a la muerte, dice el poeta, como el tallo al fruto.

El tema de la *virtud* me lleva a otro. Hay un momento en que la reflexión sobre la historia y la política se enfrenta a un fenómeno que aparece en todas las sociedades y que, al mismo tiempo, las traspasa: la religión, inseparable de la historia, que es su lugar de manifestación y de encarnación, la

religión se despliega más allá de ella, fuera del tiempo. Una de las razones del poder de contagio de las ideologías totalitarias y, sin duda, la causa profunda de su caída, fue su semejanza con la religión. El comunismo se presentó en más de un aspecto como la continuación y la transfiguración del cristianismo: una doctrina universal para todos los hombres, un código fundado en un valor absoluto: la Revolución y, como remate, la fusión de cada parte con el todo, la comunión universal. Un teólogo del siglo XVI habría visto en el comunismo una caricatura impía de la verdadera religión, una añagaza del diablo. Ninguno de estos valores aparece en las democracias modernas, que son seculares y, por tanto, imparciales ante todas las religiones. La democracia moderna postula una prudente neutralidad en materia de fe y de creencias. Sin embargo, no es posible ni prudente ignorar a las religiones ni recluirlas en el dominio reservado de la conciencia individual. Las religiones poseen un aspecto público que es esencial, como se ve en una de sus expresiones más perfectas: el rito de la misa. Naturalmente, no sugiero integrar la religión a la democracia, como quería Rousseau, el inventor de la religión cívica. Su separación ha sido un inmenso avance y no debemos olvidar nunca la muerte de Sócrates, acusado de impiedad por la democracia ateniense. Subrayo: impiedad frente a la religión de la *polis*, una religión política. La separación entre religión y política es saludable y debe continuar. Pero la religión puede mostrarnos nuestras carencias y ayudarnos a redescubrir y recuperar ciertos valores.

Apenas nacemos sentimos que somos un fragmento desprendido de algo más vasto y entrañable. Esta sensación se mezcla inmediatamente con otra: la del deseo de regresar a esa totalidad de la que fuimos arrancados. Los filósofos, los poetas, los teólogos y los psicólogos han estudiado muchas veces esta experiencia. Las religiones han sido, desde el principio, la respuesta a esta necesidad de participación en el todo. Todas las religiones nos prometen volver a nuestra patria original, a ese lugar en donde pactan los opuestos, el yo es tú y el tiempo un eterno presente. Reducida a sus elementos más simples —pido perdón por esta grosera simplificación— la experiencia religiosa original contiene tres notas esenciales: el sentimiento de una totalidad de la que fuimos cercenados; en el centro de ese todo viviente, una presencia (una radiante vacuidad para los budistas) que es el corazón del universo, el espíritu que lo guía y le da forma, su sentido último y absoluto; finalmente, el deseo de participación en el todo y, simultáneamente, con el espíritu creador que lo anima. La participación se logra a través de los sacramentos y las buenas obras. La puerta de entrada para los cristianos es la de la muerte: nuestro segundo nacimiento.

El pecado de las religiones políticas fue haber intentado reproducir en términos seculares, a través de simulacros de los ritos y misterios religiosos, esa ansia de participación con el todo cuya forma suprema es la comunión. La transformación del sentimiento religioso en idolatría política termina siempre, ahora lo sabemos, en inmensos lagos de sangre. Pero no es ilícito inspirarse en el sentimiento religioso para recobrar una de sus manifestaciones más puras y que no está asociada a ninguna fe en particular, aunque aparece en todas: la veneración. Hay una relación íntima entre venerar y participar: la veneración es ya participación. Veneramos al mundo que nos rodea y, en un segundo movimiento, esa veneración se extiende a todas las cosas y los seres vivos, de las piedras y los árboles a los animales y los hombres. La fraternidad es una dimensión de la participación y ambas son expresiones de la veneración. Sin veneración no hay ni participación ni fraternidad.

Un ejemplo contemporáneo de esta dialéctica entre veneración, participación y fraternidad es el movimiento ecologista. En su raíz, en su fondo último, el ecologismo no es sino una manifestación del sentimiento que nos lleva a venerar al mundo natural, al gran todo, y así participar en y con sus

creaciones. El ecologismo no es un sucedáneo de la religión pero su raíz es religiosa. Expresa nuestra sed de totalidad y nuestra ansia de participación. Ciertamente, en este movimiento aparecen también rasgos inquietantes que recuerdan a las ideologías totalitarias o que hacen pensar en los fundamentalismos reaccionarios. Me refiero sobre todo al dualismo, gnóstico o maniqueo, de una visión que ve en la naturaleza a una potencia, casi una divinidad, perpetuamente fecunda y bienhechora; frente a ella, la despiadada y destructora civilización moderna. Resurrección del mito de Gea, nuestra madre, y su esposo, el tiránico Urano. Pero Gea, madre de los titanes y los cíclopes, es simultáneamente creadora y destructora. Los antiguos se defendían de sus excesos con plegarias y sacrificios; nosotros con la ciencia y la técnica. La veneración, lo sabían los antiguos, no excluye al sano temor... Ahora bien, lo que deseo subrayar es lo siguiente: el ecologismo, a pesar de sus ocasionales extravíos, nos muestra que es posible recobrar la facultad de venerar. Esa facultad es la única que puede abrirnos las puertas de la fraternidad con los hombres y la naturaleza. Sin fraternidad, la democracia se extravía en el nihilismo de la relatividad, antesala de la vida anónima de las sociedades modernas, trampa de la nada.

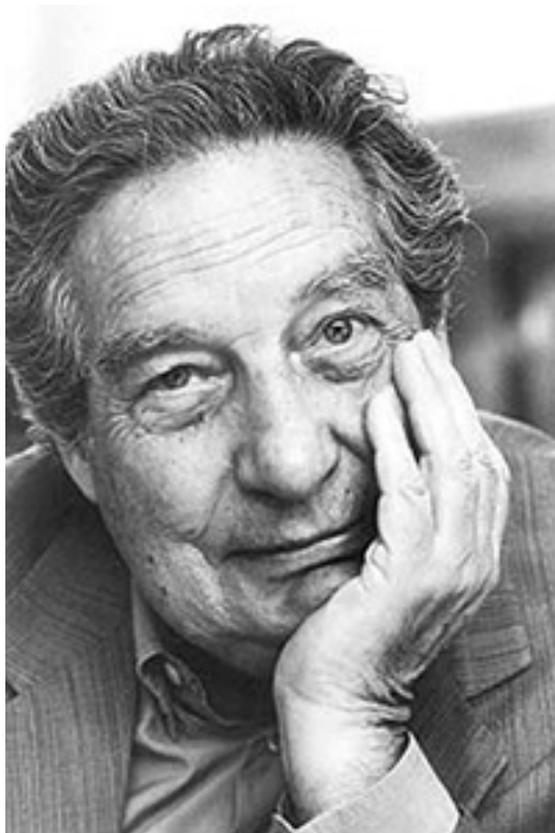
Con estas reflexiones terminé el recuento de una búsqueda iniciada en 1929. Al revisar estos sesenta años me doy cuenta de que esta peregrinación me ha llevado a mi comienzo. Ante el panorama contemporáneo siento la misma insatisfacción que experimenté, en mi juventud, ante el mundo moderno. Creo, como antes, que debemos cambiarlo, aunque yo ya no tengo fuerzas ni edad para intentarlo. Tampoco sé cómo podría hacerlo, Nadie lo sabe. Los antiguos métodos fueron no sólo ineficaces sino abominables. ¿En esta conclusión desengañada termina mi experiencia y la de mi generación? No: la figura geométrica que la simboliza es la espiral, una línea que continuamente regresa al punto de partida y que continuamente se aleja de él más y más. La espiral jamás regresa. Nunca volvemos al pasado y por esto todo regreso es un comienzo. Las preguntas que me hice al principio son las mismas que ahora me hago... y son distintas. Mejor dicho: no sólo las formulé en un tiempo diferente sino que ante ellas se abre un espacio desconocido. Al comenzar me pregunté: ¿cuál es el sentido de los cambios históricos, cuál el del nacimiento y la caída de las naciones? No encontré una respuesta. Tal vez no hay respuesta. Pero esta ausencia de respuestas es ya, como se verá, el comienzo de la respuesta.

El hombre, el inventor de ideas y de artefactos, el creador de poemas y de leyes, es una criatura trágica e irrisoria: es un incesante creador de ruinas. Entonces, ¿las ruinas son el sentido de la historia? Si fuese así, ¿qué sentido tendrían las ruinas? ¿Y quién podría contestar a esta loca pregunta? ¿El dios de la historia, la lógica que rige sus movimientos y que es la razón de los crímenes y de los heroísmos? Ese dios de muchos nombres y que nadie ha visto no existe. Él es nosotros: es nuestra hechura. La historia es lo que nosotros hacemos. Nosotros: los vivos y los muertos. Pero ¿somos acaso responsables de lo que hicieron los muertos? En cierta medida, sí lo somos: ellos nos hicieron y nosotros continuamos sus obras, las buenas y las malas. Todos somos hijos de Adán y Eva, la especie humana tiene los mismos genes desde que apareció en la tierra. La historia chorrea sangre desde Caín: ¿somos el mal? ¿O el mal está fuera y nosotros somos su instrumento, su herramienta? Un personaje delirante de Sade creía que el universo entero, de los astros a los hombres, estaba compuesto de «moléculas malévolas». Absurdo: ni las estrellas ni los átomos, ni las plantas ni los animales, conocen el mal. El universo es inocente, incluso cuando sepulta un continente o incendia una galaxia. El mal es humano, exclusivamente humano. Pero no todo es maldad en el hombre. El nido del mal está en su conciencia, en su libertad. En ella está también el

remedio, la respuesta contra el mal. Ésta es la única lección que yo puedo deducir de este largo y sinuoso itinerario: luchar contra el mal es luchar contra nosotros mismos. Y ése es el sentido de la historia.

OCTAVIO PAZ

México, a 2 de enero de 1993



OCTAVIO PAZ LOZANO (Ciudad de México, 31 de marzo de 1914 - 19 de abril de 1998) fue un poeta, escritor, ensayista y diplomático mexicano, Premio Nobel de Literatura de 1990. Se le considera uno de los más influyentes escritores del siglo xx y uno de los grandes poetas hispanos de todos los tiempos. Su extensa obra abarcó géneros diversos, entre los que sobresalieron poemas, ensayos y traducciones.

Notas

[1] Recogidos en *Primeras letras*, prólogo de Enrico Mario Santí, Seix Barral, Barcelona, 1988. <<

[2] Véase el libro de Eric Jafret, *Révolution et sacrifice au Mexique, Naissance d'une nation*, París, 1986. <<

[3] Véase la extensa nota dedicada a José Bosch en *Obra poética* (1935-1988), Seix Barral, Barcelona, 1990. <<

[4] En casi todas las crónicas que se han publicado en México acerca de este asunto, se incurre en una no siempre involuntaria confusión y se da como un hecho la participación de esa delegación en el Segundo Congreso de Escritores Antifascistas. No, los únicos delegados fuimos, como ya indiqué, Pellicer, Mancisidor y yo. La delegación de la LEAR llegó a España después de la clausura del congreso. Estaba compuesta por varios artistas y un escritor; su misión, más bien vaga, era la de «mostrar la solidaridad activa con el pueblo español de los artistas y escritores revolucionarios de México». Mancisidor y yo, que habíamos decidido, una vez terminados los trabajos del congreso, quedamos en España, nos unimos a las actividades de la delegación de la LEAR. Tal vez esto fue el origen de la confusión. <<

[5] Véase «La verdad frente al compromiso», en *Al paso*, Seix Barral, Barcelona, 1992. <<

[6] El primero por su elegía a García Lorca y el segundo por su poema *La insignia*. <<

[7] El director de la revista era Vicente Lombardo Toledano pero, ausente en esos días, Víctor Manuel Villaseñor ocupaba interinamente la dirección. Poco después Villaseñor publicó, con Narciso Bassols y algunos otros, la revista *Combate*, que se distinguió por su defensa del pacto germano-soviético. <<

[8] Véase mis ensayos «América latina y la democracia», en *Tiempo nublado*, Seix Barra], Barcelona, 1983, y «Las contaminaciones de la contingencia», en *Hombres en su siglo*, Seix Barral, Barcelona, 1984. <<

[9] Véase «Memento: Jean-Paul Sartre» y «José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué», en *Hombres en su siglo*, Seix Barral, Barcelona, 1984. <<

[10] Véase «El surrealismo», en *Las peras del olmo*, Seix Barral, Barcelona, 1974; «Constelaciones: Bretón y Miró», en *Hombres en su siglo*, Seix Barral, Barcelona, 1984; y «Poemas mudos y objetos parlantes (André Bretón)», en *Convergencias*, Seix Barral, Barcelona, 1991. <<

[11] Véase «Inicuas simetrías», en *Hombres en su siglo*, Seix Barral, Barcelona, 1984. <<

[12] Véase «Aniversario español», en *El ogro filantrópico*, Seix Barral, Barcelona, 1979.<<

[13] Estas líneas aparecen en la primera edición de *El arco y la lira* (1956). Tuve que suprimirlas en la segunda edición del libro por razones de economía y de composición: eran una digresión. Me alegra ahora recogerlas. <<

[14] Véase «Kostas Papaioannou (1925-1981)», en Hombres en su siglo, Seix Barral, Barcelona, 1984.

<<

[15] En su libro sobre el totalitarismo Hannah Arendt ha probado sin lugar a duda que la productividad de los campos era nula: fueron órganos del terror estatal. <<

[16] Véase «Los campos de concentración soviéticos», en *El ogro filantrópico*, Seix Barral, Barcelona, 1979. <<

[17] Véase «Vuelta», en *El ogro filantrópico*, Seix Barral, Barcelona, 1979.<<